Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Laise Helena Barbosa Araújo Sales Pinheiro

Desejo, violência e cristianismo:
gênese de uma história apocalíptica em René Girard

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, do Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador**:** Luiz de França Costa Lima Filho

VOLUME I

Rio de Janeiro

Abril de 2016

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Laise Helena Barbosa Araújo Sales Pinheiro

Desejo, violência e cristianismo:
gênese de uma história apocalíptica em René Girard

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Luiz de França Costa Lima Filho
Orientador
Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Marcelo Gantus Jasmin
Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo
Departamento de História – PUC-Rio

Profª Maria Inês Senra Anachoreta
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Sandro Alex de Souza Simões
Departamento de Direito - CESUPA

Prof. Alexandre Marques Cabral
Departamento de Filosofia - UERJ

Profª. Mônica Herz
Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 01 de abril de 2016.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Laise Helena Barbosa Araújo Sales Pinheiro

Graduou-se em Direito no CESUPA (Centro Universitário do Pará) em 2008. Tem Mestrado em História Social da Cultura pela PUC-Rio, pesquisando sobre o tema da secularização, com a dissertação final com o enfoque na obra de Karl Löwith. Área de pesquisa: teoria e filosofia da história. Interesse acadêmico: modernidade e religiões. Principais projetos: tema da secularização. Área de atuação profissional atual: pesquisa a relação entre o cristianismo e a cultura contemporânea.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Ficha Catalográfica

Sales Pinheiro, Laise Helena Barbosa Araújo

Desejo, violência e cristianismo : gênese de uma história apocalíptica em René Girard / Laise Helena Barbosa Araújo Sales Pinheiro ; orientador: Luiz de França Costa Lima Filho. – 2016.
2 v. 756 f.; 45 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2016.
Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. Desejo mimético. 4. Violência fundadora. 5. Cristianismo. 6. História apocalíptica. I. Lima Filho, Luiz de França Costa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Para
Laise Conceição,
modelo e *memória*; e
Angélica, Victor e Maria,
de quem, *com quem* e *para quem*
aprendo o amor de benevolência.

Agradecimentos

Como dizia G. K. Chersterton, toda criação é um desprender-se, é um *separar-se*. Mas a separação é a condição de possibilidade não apenas da existência de algo, mas também do amor. Assim, começo meus agradecimentos me dirigindo àqueles que sofreram, junto comigo, as longas horas de separação necessárias para a existência desta tese e que, exatamente nessas horas, mais me amaram. Agradeço à minha mãe, Angélica, que, desde o primeiro momento, aceitando separar-se de mim, deixou-me ir e possibilitou que eu fizesse parte da minha longa caminhada de estudante longe de casa. Quando finalmente voltei, veio para perto, tornando o jugo mais suave e o fardo mais leve, sobretudo nos últimos meses: ela me ensina que *a caridade tudo suporta*. Agradeço também ao meu marido, Victor, pela ausência física e, por minha imperdoável culpa, tantas vezes afetiva. Ele, que esteve ao meu lado, apoiando-me desde o primeiro *espanto* – o *thauma* dos filósofos –, e leu cada linha deste trabalho, ajudou até o fim, na braçal e árdua tarefa de revisar as normas técnicas: é quem me ensina, cotidianamente, que *a caridade tudo perdoa*. Por fim, agradeço à minha filhinha, por tantas tardes, noites e finais de semana em que a troquei pelos livros: a Maria me ensina que *a caridade tudo espera*.

No percurso longe de casa, tive a felicidade de encontrar pessoas muito queridas que o tornaram mais fácil e que, sem dúvida, transformaram minha vida, fazendo parte indelével do que sou e serei. Uma delas é meu orientador, Luiz Costa Lima. Saí de Belém tendo em vista encontrá-lo, conhecê-lo e, se possível, ser orientada por ele. Mais do que isso, fiz um verdadeiro amigo, cuja pujança intelectual jamais colocou limites às minhas perspectivas, atendo-se a pontuar aquilo que lhe parecia necessário e deixando-me livre para arcar com os riscos por mim livremente assumidos. Luiz foi, além de tudo, extremamente generoso na pronta leitura de tudo o que lhe enviava por e-mail – e não foi pouca coisa. Outra pessoa especial desse percurso é a Aline, cuja agilidade de raciocínio sempre me estimulou a pensar e filosofar, mesmo que partíssemos de universos tão distintos. Ao

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lado da Aline e do Luiz, tive as experiências intelectuais das mais estimulantes, que me impulsionam e me provocam até hoje.

Na PUC-Rio, também encontrei outros colegas queridos, que me ajudaram, de uma forma ou de outra, na travessia desses longos sete anos, como o Victor, a Mannu e o Rodrigo, a Natália, o Thiago e a Renata; a Rebecca, a Isabel e a Dani. Sou profundamente grata a todo o corpo docente do programa de pós-graduação em História Social da Cultura, em especial os professores Marcelo Jasmin e Ricardo Benzaquén, que não podem supor o quanto foram importantes na trajetória que me trouxe até aqui. É uma grande satisfação poder contar com eles na Comissão Examinadora.

Agradeço aos demais membros avaliadores: professora Maria Inês Anachoreta e professor Henrique Estrada, por seu atencioso aceite, e professor Alexandre Cabral, que já participara muito gentilmente da banca de qualificação. Sou grata ainda ao professor Sandro Alex Simões, que orientou meu primeiro trabalho acadêmico, na graduação, e se disponibilizou a participar da banca de doutorado, deslocando-se de Belém ao Rio. Especialmente, sou grata a este professor por ter me reanimado a estudar o pensamento de René Girard, quando eu me encaminhava para outra direção. Ademais, agradeço ao CNPq e à PUC-Rio pelas bolsas de estudo concedidas e à Fundação *Imitatio* pela oportunidade de participar na Escola de Inverno René Girard, em 2015; e à generosidade dos professores Jean-Pierre Dupuy, João Cezar de Castro Rocha e James Alison ao longo daquela memorável semana.

Na base de todo agradecimento, como também lembra Chersterton, há o sentimento de humildade e de limitação, pelo reconhecimento de não existirmos sozinhos e de não nos bastarmos. Assim, são muitas as pessoas que, sem fazerem parte de minha vida acadêmica, contribuíram *diretamente* para a conclusão desta tese e que merecem toda minha gratidão:

Luiz, meu Pai-amor, que está ao alcance do meu coração sempre que fecho os olhos: certeza de amor que me acompanha e me fortalece há 31 anos; minha querida amiga Letícia, cuidadora de dois dos meus preciosos tesouros, que se tornou também cuidadora de mim, da minha filha e do meu lar. Minha Aiaia, sempre presente com o amor que salta aos olhos. Minha amada sogra Nena, exemplo de doação e interesse sincero pelo *outro*. Meu sogro Pedro, que é, ele mesmo, minha

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

“visitação premiada”. Meus cunhados, Dani e Pedro, que ficaram na torcida todo tempo. Meus padrinhos, Maria Lúcia e Sérgio, suporte afetivo nos anos cariocas. Família do “Anjo Gordo”, que frutifica a herança de amor da saudosa vó Eva. Dona Graça e Verinha, que tantas vezes sacrificaram o cuidado de suas próprias famílias para cuidarem da minha: sem elas, eu não teria a tranquilidade necessária para separar-me daquilo que é mais precioso para mim; Ilza, “enviada” para “salvar-me” na reta final.

Meus irmãos Pedro e Luiza, que me ensinam a amar na alteridade; Evinha e André, que serão sempre o nosso melhor modelo humano, nossos “mediadores”, e que me deram a chance de expandir meu amor maternal por meio da Clara, “nossa filha” que eles geraram; Cintya e Ellen, “primas-irmãs”, que o tempo todo se fazem presente com uma sutileza ímpar e a disponibilidade de quem sabe, verdadeiramente, amar; Tati e Jef, amigos para sempre, que também sabem estar ao lado quando mais precisamos e que me presentearam com o “dom” de ser madrinha de nossa preciosa Helena; minhas amigas Cristal, Giselle, Kika, Karine, Ana, Samira, Érika, Fernanda e Lari, Paula e Wanda, a quem tanto recorri e que, em verdadeira comunhão, me sustentaram nesses últimos meses; as amigas de sempre, “mesmo que o tempo e a distância digam não”: Lucinha, Brena, Clara e Thaís; e aos novos amigos, André e Lucas, pelas conversas que tivemos sobre o Girard e com a enorme saudade das conversas que não mais teremos. Meu especial agradecimento à querida “dra” Sumaya: o anjo que me ajudou tanto que, se pudesse, teria concluído a tese por mim: muito obrigada por tudo, amo você! E à Suzy, que “segurou as pontas” no gabinete quando estive ausente.

Agradeço ainda aos queridos padres João Paulo e Milton, pela amizade, e à Maria Imaculada, Mariano e São Josemaría, pela presença em cada momento, durante o longo processo de pesquisa e escrita da tese. E a Deus, por seu amor superabundante.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Resumo

Sales Pinheiro, Laise Helena Barbosa Araújo; Costa Lima Filho, Luiz de França. (orientador). **Desejo, violência e cristianismo: gênese de uma história apocalíptica em René Girard**. Rio de Janeiro, 2016. 2 vols. 756 p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese visa a analisar os principais conceitos da obra de René Girard (1923-2015), fundador da "teoria mimética": desejo mimético, violência fundadora, revelação evangélica e história apocalíptica. A partir desses temas-eixos, a tese foi dividida em quatro partes e separada em dois volumes, que marcam duas perspectivas distintas: o primeiro volume tem como foco a exposição comentada da obra de Girard e o segundo, mais autoral, possui uma dimensão crítica, e coloca o pensamento girardiano em diálogo com uma série de interlocutores de algumas das áreas pelas quais incursionou esse pensador polivalente e indisciplinar. O foco da primeira parte *"Desejo e Mimetismo"* é investigar essa relação elementar do sistema girardiano: procurou-se caracterizar o desejo mimético e apontar algumas das consequências individuais e sociais abordadas ao longo do trabalho. Em seguida, tratou-se do tema da escolha dos modelos, sede da liberdade humana para Girard. Nesse ponto, foi sinalizado o potencial rivalitário do desejo em âmbito coletivo ao passo que as consequências negativas psicológicas foram analisadas no capítulo sobre as "desordens do desejo". Ademais, esboçou-se algo das possíveis vias de desenvolvimento de uma *mímesis* positiva. A segunda parte *"Violência e Ordem"* é dedicada à análise das teses de Girard sobre o sacrifício e suas derivações rituais e míticas, que constituem sua segunda hipótese: o mecanismo vitimário. Examinou-se, ainda, a construção das primeiras formas históricas de ordenação do desejo, por meio dos interditos e tabus. Na terceira parte *"Cristianismo: Sacrifício e Dom"* está o ponto de inflexão da tese, que coincide com sua separação em dois volumes, seguindo a ruptura ocorrida no bojo da obra de Girard. Tal ruptura toca o tema central da análise girardiana do cristianismo, dividida em duas fases: a primeira, que defende uma leitura não sacrificial para o fenômeno histórico da Paixão, e a posterior, que revisa a compreensão antissacrificial, admitindo um sacrifício *sui generis*. A perspectiva da autora se torna mais clara na quarta e última parte *"História apocalíptica: a teoria mimética da seculariza-*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ção", em que examina a problemática da secularização como o *leitmotiv* da visão girardiana da história. Em cada um dos três capítulos da quarta parte foram tratados temas centrais para a avaliação conclusiva do *corpus* da teoria mimética: a *história*, a *modernidade* e a *política*. No primeiro capítulo, focou-se a visão girardiana da história. A hipótese geral é que a inserção de Girard na cosmovisão moderna é o eixo por meio do qual se pode compreender sua apreciação da história e sua depreciação da política.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Palavras-chave

Desejo mimético; violência fundadora; cristianismo; história apocalíptica.

Abstract

Sales Pinheiro, Laise Helena Barbosa Araújo; Costa Lima Filho, Luiz de França. (advisor). **Desire, violence, and Christianity: genesis of an apocalyptic history in René Girard.** Rio de Janeiro, 2016. 2 vols. 756 p. D. Thesis – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to analyze the main concepts of René Girard's work (1923-2015), founder of the "mimetic theory": mimetic desire, founding violence, evangelical revelation, and apocalyptical history. From these themes, the thesis was divided into four parts and separated into two volumes, which mark two different perspectives: the first volume focuses on the commented exposure of Girard's work and the second, more authorial, has a critical dimension , and places the girardian thought in dialogue with a number of partners of some of the areas in which entered this versatile and non-disciplinary thinker. The focus of the first part "Desire and Mimicry" is to investigate this girardian system's elementary relationship: we tried to characterize the mimetic desire and point out some of the individual and social consequences analysed throughout the work. Then, it was about the topic of choice of models, seat of human freedom to Girard. At that point, has been flagged the potential sibling rivalry of desire in a community basis while the psychological negative consequences were analyzed in the chapter on "desire disorders". Furthermore, it lays out something of the possible developing of a positive *mimesis*. The second part "Violence and Order" is dedicated to the analysis of Girard's thesis on the sacrifice and their ritual and mythical derivations, which constitute a second hypothesis: the scapegoat mechanism. It examined also the construction of the first historical forms of desire ordination, through prohibitions and taboos. In the third part "Christianity, Sacrifice and Dom" is the thesis turning point, which coincides with their separation into two volumes, following the break occurred in the midst of Girard's work. Such disruption plays the central theme of Girard analysis of Christianity, divided into two phases: the first, which advocates a non-sacrificial reading of the historical phenomenon of the Passion, and later, which reviews the antissacrificial understanding, admitting a *sui generis* sacrifice. The perspective of the author becomes clearer in the fourth and final part of "apocalyptic story: the mimetic theory of secularization", which examines the issue of secularization as the

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

leitmotif of Girard's view of history. In each of the three chapters of Part Four were treated central themes for the conclusive evaluation of the *corpus* of mimetic theory: *history*, *modernity* and *politics*. In the first chapter, focused on the Girard view of history: the general hypothesis is that Girard's insertion in modern worldview is the hub through which one can understand your appreciation of history and its depreciation of politics.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Keywords

Mimetic desire; founding violence; Christianity; apocalyptic history.

Résumé

Sales Pinheiro, Laise Helena Barbosa Araújo; Costa Lima Filho, Luiz de França. (directeur de thèse). **Le désir, la violence et le Christianisme: la genèse d'une histoire apocalyptique à René Girard**. Rio de Janeiro, 2016. 2 vols. 756 p. Thèse de Doctorat – Département d'Histoire, *Pontifícia Universidade Católica* de Rio de Janeiro.

Cette thèse vise à analyser les principaux concepts de l'œuvre de René Girard (1923-2015), fondateur de la «théorie mimétique»: le désir mimétique, la violence fondatrice, la révélation évangélique, et l'histoire apocalyptique. A partir de ces thèmes-axes, la thèse a été divisé en quatre parties et séparé en deux volumes, qui marquent deux points de vue différents: le premier volume se concentre sur l'exposition commenté du travail de Girard et le second, plus d'auteur, a une dimension critique, et place la pensée girardienne dans un dialogue avec un certain nombre de partenaires de quelques-uns des domaines dans lesquels est entré ce penseur si polyvalent et non-disciplinair. L'objectif de la première partie "Le désir et le mimétisme" est d'étudier cette relation élémentaire de système girardienne: nous avons essayé de caractériser le désir mimétique et souligner quelques-unes des conséquences individuelles et sociales abordées tout au long du travail. Puis, le focus, c'est le sujet de choix de modèles, siège de la liberté humaine de Girard. À ce moment, la potentiel rivalité fraternelle du désir a été marquée dans une base communautaire, tandis que les conséquences psychologiques négatives ont été analysés dans le chapitre sur les "troubles du désir." En outre, il établit le possible développement de quelque chose d'une positivité dans la mimesis. La deuxième partie «La violence et l'ordre » est dédié à l'analyse de la thèse de Girard sur le sacrifice et leurs dérivations rituelles et mythiques, qui constituent une seconde hypothèse: le mécanisme victimaire. Il a examiné également la construction des premières formes historiques de l'ordre du désir, parmir des interdits et des tabous. Dans la troisième partie «Le Christianisme, Sacrifice et Don » est le point de basculement de la thèse, qui coïncide avec leur séparation en deux volumes, la suite de la rupture a eu lieu au milieu des travaux de Girard. Cette désorganisation joue le thème central de l'analyse Girard du christianisme, divisé en deux phases: la première, qui prône une lecture non-sacrificiel du phénomène historique de la Passion, et plus tard, qui examine la compréhension antissacrificial, admettant un sacrifice *sui generis*. Le

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

point de vue de l'auteur devient plus claire dans la quatrième et dernière partie de «l'histoire apocalyptique: la théorie mimétique de la sécularisation», qui examine la question de la sécularisation comme le *leitmotiv* de la vision girardienne de l'histoire. Dans chacun des trois chapitres de la quatrième partie ont été traités les thèmes centraux pour l'évaluation concluante du *corpus* de la théorie mimétique: *l'histoire,* la *modernité* et de la *politique*. Dans le premier chapitre, l'accent sur le point de vue girardienne de l'histoire. L'hypothèse générale est que l'insertion dans la vision du monde moderne de Girard est la plaque tournante par laquelle on peut comprendre votre appréciation de l'histoire et de sa dépréctiation de la politique.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Mots-clés

Désir mimétique; violence; Christianisme; Histoire apocaliptique.

Sumário

Introdução 20

PARTE I. Desejo *e Mimetismo*
Preâmbulo 29

Capítulo 1. Homem*, animal desejante?* 34

Capítulo 2. Caracterização do desejo mimético 59
2.1. Natureza Metafísica 59
2.2. Universalidade 70
2.3. Dimensão Inconsciente 71
2.4. Abertura Relacional 77
2.5. Plasticidade 80
2.6. Conflitividade 84
2.7. Contágio 87
2.8. Especularidade 88
2.9. Caráter Social e Cultural 90
2.10. Historicidade 92
2.11. Evolução Humana 93

Capítulo 3. Consequências do Desejo Mimético 96

Capítulo 4. Escolha dos Modelos 98

Capítulo 5. *Mímesis* benéfica 119
5.1. Mimetismo Infantil e Aprendizagem 122
5.2. Inovação e Repetição 130
5.3. Criatividade 133
5.4. *Mímesis* positiva 136

Capítulo 6. Desordens do Desejo 141
6.1. A Medida do Desejo 141
6.2. Críticas a Freud e às Psicopatologias 144
6.3. Vícios Miméticos 153
6.3.1. Inveja 155
6.3.2. Ciúme 158
6.3.3. Anafrodisia 164
6.3.4. Anorexia e Bulimia 166

PARTE II. Violência *e Ordem*
Preâmbulo 179

Capítulo 7. As Primícias de *A Violência e o Sagrado* 181
7.1. Campo Semântico Religioso 182
7.2. As Provas do Desejo 188

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 8. O Sacrifício 192
8.1. Ambivalência do Sacrifício – violento e sagrado 192
8.2. Caráter Substitutivo da Violência 193
8.3. Sacrifício como técnica de administração da vingança 197
8.4. Dimensão Religiosa 201
8.5. Impureza e Contágio 205
8.6. Sexualidade e Violência 207

Capítulo 9. Crise Sacrificial 210
9.1. Tragédias 212
9.1.1. Crise das Diferenças 213
9.1.2. Dessimbolização Trágica 215
9.1.3. Édipo Rei: transfiguração trágica do mito 217
9. 2. Resolução da Crise 219

Capítulo 10. Mitos: cristalização da crise sacrificial 223

Capítulo 11. Mecanismo da Vítima Expiatória 227
11.1. *Mímesis* do Antagonista versus *Mímesis* Reconciliatória 227
11.2. Crise Mimética e Estado Natural 230
11.2.1. Evento Fundador e Teoria da Hominização 232
11.2.2. Autotranscendência da Violência 233
11.2.3. Papel do Acaso no Evento Fundador 237
11.3. Mecanismo do bode expiatório como ritual sacrificial 240
11.3.1. Religião: distinção (mítica) entre violência e sagrado 242
11.3.2. Interditos: a ordem do desejo 245

PARTE III. Cristianismo: Sacrifício e Dom
Preâmbulo 251
Capítulo 12. Superação da *méconnaissance* 253
12.1. Necessidade de um Ponto de Vista Exterior 257
12.2. Mudança de Perspectiva 262

Capítulo 13. Exegese girardiana: unidade e continuidade bíblica 270
13.1. Hermenêutica da continuidade 270
13.2. Hermenêutica figural 276

Capítulo 14. Antigo Testamento 283
14.1. Traços míticos da Bíblia 283
14.2. Lenta erosão dos mitos 292
14.2.1. A Aliança de Isaac 293
14.2.2. José e seus irmãos 295
14.2.3. Jó: vítima de seu povo 299
14.2.4. O Servo de Yahweh 301

Capítulo 15. Novo Testamento: A Voz dos Inocentes 304
15.1. Maldições contra os Fariseus 308
15.1.1. Unidade de todas as vítimas 309
15.1.2. Filhos da Mentira 310
15.1.3. A “metáfora” do túmulo 313

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

15.2. Paixão de Cristo 314
15.2.1. A confissão de Pedro e a lembrança da morte de João Batista 318
15.2.2. A negação de Pedro 321

(Volume II)
PARTE III. Cristianismo: sacrifício e dom
Capítulo 16. Debate sobre a natureza da morte de Cristo 323
16.1. Visão Antissacrificial 323
16.1.1. Epístola aos Hebreus 327
16.1.2 Cristianismo Sacrificial e a História Apocalíptica 330
16.2. Etapas da revisão terminológica 334
16.2.1. Sacrifício de *si*, sacrifício do *outro* 334
16.2.2. Revisão da hipótese antissacrificial: eixo de uma virada epistemológica? 340

Capítulo 17. Desdobramentos da leitura sacrificial 350
17.1. Limites da revisão girardiana 350
17.2. O Cristianismo de René Girard 355

Capítulo 18. O Sagrado e o Simbólico 364
18.1. Crítica à autotranscendência da violência 364
18.2. Inexistência de uma ordem sacrificial homogênea 367
18.3. Função simbólica e o mecanismo expiatório 371
18.4. Reabilitação da antropologia do dom 378
18.5. Rito e cultura: simbólica da violência 383
18.6. *Pharmakologia* sócio-antropológica da religião 387
18.6.1. Luto e memória coletiva 393
18.7. A constituição da ordem no encontro da disjunção e da conjunção 396
18.7.1. Paixão de Cristo: sacrifício e dom 400

Capítulo 19. Pecado Original e a origem da violência 405

Parte IV. História Apocalíptica: *a teoria mimética da secularização*
Preâmbulo 418

Capítulo 20. Girard e a História 420
20.1. Gênese de uma história apocalíptica 420
20.2. Emergência moderna da mediação interna 424
20.3. As narrativas da violência e a revelação apocalíptica 434
20.3.1. Simbolização mítica: entre o ocultamento e a transfiguração da violência 439
20.3.2. Revelação cristã e o retorno histórico da violência 447
20.4. *Figura Christi*: plasticidade do evento e o descumprimento desestabilizador da história 453
20.5. O sentido girardiano da história 463

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 21. Modernidade Apocalíptica 470
21.1. Paroxismo da violência e reminiscências sacrificiais 470
21.2. Democratização da Guerra 478
21.3. Secularização 485
21.3.1 Gênese filosófica da modernidade autárquica 493
21.3.1.1. Autopreservação e consciência como *causa sui* 500
21.3.1.2. Mecanismo vitimário como sistema mecanicista autorreferente 509
21.3.2 Historicização da Escatologia 519
21.3.2.1. *Omnia possibilia sunt Deo* 528
21.3.2.2. *Multa, non omnia* 535
21.4. Notas girardianas sobre a ciência moderna 544
21.4.1. Inovação & imitação: ensaio de uma dialética romanesca 549
21.5. A Questão da Técnica 559
21.5.1. *Podemos nos ver livre de toda a religião?* 563
21.6. Estruturas "catecônticas" e a estabilidade instável da ordem 572
21.6.1. Decisionismo político: Carl Schmitt e a saída antiliberal 577
21.6.2. Democracia como ritual: Lucien Scubla e o neoaristotelismo 606
21.7. Cristianismo como *Katéchon* 616
21.8. O domínio do Anticristo: "*o outro totalitarismo*" 631

Capítulo 22. Política e Teoria Mimética 639
22.1. A ausência do político na teoria mimética 639
22.2. Uma definição negativa do político 647
22.3. Apocalipse e a falência da política 650
22.4. A Secularização do ponto de vista da história da Igreja: autonomia e dependência da ordem temporal 654
22.4.1. Construção histórica do secularismo cristão 659
22.4.2. Origens teológicas do Estado secular 666
22.5. A autoafirmação moderna do *ethos* político 671
22.5.1. Impasse doutrinal e legitimação da democracia 673
22.6. Sociedade aberta e a necessária distinção entre fatos e valores 679
22.6.1. Uma teoria girardiana da democracia? 681
22.6.2. Violência legítima e autoridade moral 685
22.6.3. *Ethos* procedimental e o "bem comum" 689
22.7. *Ethos* cristão 699
22.7.1. Lei Natural 701
22.7.2. Nova autoridade moral: o perdão e a caridade 703
22.7.3. "*Em verdade, vos digo*" 706

Conclusão 715

Referências Bibliográficas 734

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ABREVIATURAS E SIGLAS

ANOREXIA [*Anorexia e desejo mimético*]

AQEV [*Aquele por quem o escândalo vem*]

BExp [*O Bode Expiatório*]

CAHIER [*Cahier René Girard*]

CODFM [*Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*]

CA [*A Conversão da Arte*]

CS [*A Crítica no subsolo*]

DVAD [*De la violence à la divinité* (volume francês que inclui: MRVR, VS CODFM e BExp)]

EC [*Evolução e Conversão*]

EuVia [*Eu Via Satanás cair como um relâmpago*]

GReader [*The Girard Reader*]

IR [*Innovation and Repetition*]

LMA [*Literatura, mímesis y antropología*]

MRVR [*Mentira Romântica e Verdade Romanesca*]

OeUnb [*Oedipus Unbound*]

QCAEC [*Quando começarem a acontecer essas coisas*]

RECLAU [*Rematar Clausewitz*]

RAHP [*Route antique des hommes pervers*]

SANGLO [*Sanglantes origines*]

SHAKES [*Shakespeare: teatro da inveja*]

ToDBB [*"To double business bound"*]

VS [*A Violência e o Sagrado*]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Os homens serão deuses uns para os outros
René Girard, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*.

Tu autem, Deus, intimior intimo meo et superior summo meo
Agostinho, *Confissões*.

Introdução

René Nöel Theophile Girard nasceu em 25 de dezembro de 1923, na cidade de Avignon na França. Filho de Joseph Girard, arquivista paleógrafo que foi, por um longo período, responsável pela biblioteca e pelo Museu Calvet, e de Marie-Thérèse Fabre de Loye, a primeira bacharela do departamento do Drôme. René Girard foi casado por mais de 50 anos com Martha McCullough, com quem teve três filhos. Seguindo os passos do pai, a formação universitária básica de Girard foi de historiador. Entre 1943 e 1947, estudou na Escola Nacional de Chartes, em Paris, onde apresentou sua monografia com o título *La vie privée à Avignon dans la seconde moitié du XVe siècle* [A vida privada em Avignon, na segunda metade do século XV]. Após a conclusão de seus estudos em Paris, recebeu uma bolsa de estudos e emigrou para os Estados Unidos, onde consolidou sua carreira. Morou em Stanford de 1980 até 04 de novembro de 2015, dia em que morreu. Nos Estados Unidos, Girard foi professor emérito de literatura comparada nas universidades de Stanford e Duke, e, em seu país natal, tornou-se membro da Academia francesa em 2005. No entanto, o reconhecimento de sua obra, especialmente na França foi tardio e com sérias ressalvas no ambiente acadêmico.

Há vários motivos para a resistência à sua obra. Tendo uma compreensão *in*-disciplinar do conhecimento, Girard submetia-se com dificuldade às regras em vigor nas distintas áreas de conhecimento por que incursionou, fossem elas metodológicas ou as mais estritamente formais. Além disso, desde sua estreia como teórico do desejo na literatura, sua pretensão em extrair consequências antropológicas gerais da leitura de determinados romances foi recebida com duras críticas[1]. A postulação de axiomas acerca do desejo humano, por meio de leis com validade universal, entrou em choque tanto com a academia americana, marcadamente positivista, quanto com o estruturalismo francês, que já se encaminhava para o desconstrucionismo niilista[2], contra o qual Girard se voltou durante toda sua vida intelectual. Posteriormente, as pretensões generalistas de sua antropologia mimética feriram os escrúpulos do "politicamente correto"[3], chegando a ser considerado

[1] CF. LIVINGSTON, Paisley. "Girard and Literary Knowledge", in: *To Honor René Girard*. Saratoga, CA: Anma Libri , 1986, p. 222.
[2] Cf. GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, pp. 151-152.
[3] Cf. CAHIER; QCAEC.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

etnocêntrico e até mesmo reacionário[4]. Outro dado polêmico foi seu cristianismo declarado. Para contornar a dificuldade de ser cristão no ambiente laicista da academia, esquivou-se *instintivamente* de alguns fundamentos da ortodoxia[5], o que provocou outras ressalvas, dessa vez por parte de teólogos católicos, como Von Balthazar, e de pensadores cristãos de um modo geral, como Jean-Marie Domenach e Pierre Manent. Nada obstante, sua postura heterodoxa o levou a ser bem recepcionado por setores mais progressistas da teologia, como a teologia da libertação[6]. Essa aproximação, contudo, não poderia resistir às sucessivas mudanças por que passou seu pensamento, uma vez que o grande ponto de inflexão de sua obra o levou ao encontro da teologia tradicional, *tanto quanto sempre desejou*[7].

A enunciada consonância com as linhas dogmáticas não deve ser confundida com uma redução de seu arcabouço intelectual a um fideísmo simplista. Ao contrário, Girard sempre afirmou que foi seu pensamento que o levou à ortodoxia e não a ortodoxia o que condicionou seu pensamento. Ademais, ainda com a revisão da hipótese antissacrificial, sua leitura do cristianismo está longe do que defende o magistério da Igreja com relação a temas elementares como a natureza da morte de Cristo, como veremos. A despeito disso, a compreensão do desejo mimético e parte de sua hipótese acerca da violência fundadora das estruturas sociais permite uma leitura psicológica, antropológica, sociológica e mesmo política da doutrina cristã. Pessoalmente, sua formação religiosa se deu em um ambiente familiar ambíguo: seu pai, Joseph Girard, era um republicano com tendência anticle-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[4] Cf. WHITE, Hayden. "Ethnological 'Lie' and Mythical 'Truth'", in: *Diacritcs*, Vol. 8, n.1, Special Issue on the Work of René Girard (Spring, 1978), p. 8.

[5] Como se explica o autor nessa entrevista concedida a Robert Doran em 2007: "*Robert Doran*: Na altura de *Things Hidden*, disse que o cristianismo era uma religião não sacrificial. *René Girard*: 'O cristianismo sempre foi sacrificial. É verdade que eu dei demasiada importância à interpretação de não sacrificial, com o objectivo de ser herege. Era o que restava em mim da atitude vanguardista. Eu tinha de estar contra a Igreja de algum modo. A atitude foi instintiva, uma vez que toda a minha formação intelectual veio do surrealismo, do existencialismo e por aí adiante, que eram todos anticristãos. Foi provavelmente uma boa coisa, pois de outro modo o livro poderia não ter tido êxito'. *RD*: Se se tivesse mostrado mais ortodoxo? *RG*: *Se me tivesse mostrado mais ortodoxo, teria sido silenciado imediatamente pelo silêncio dos meios de comunicação social*.", in: DORAN, Robert; GIRARD, René. "Pensamento apocalíptico após o 11 de setembro: entrevista a René Girard". Trad. de Joana Bernardino (revisão científica de Nelson Ribeiro), in: *Comunicação & Cultura*, nº 11, 2011, p. 170, *grifos nossos*. Essa mesma percepção, Girard afirma para João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello, no ano de 1995: "[...] minha fé cristã impedia a difusão da teoria mimética, considerando que hoje os acadêmicos sentem a obrigação de ser antirreligiosos e de manter a religião à distância", in: EC, 77.

[6] Cf. ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifício*. Petrópolis: Vozes, 1991.

[7] AQEV, 25.

rical, enquanto sua mãe era uma católica "excelente, que tinha ao mesmo tempo uma fé sólida e largueza de espírito"[8]. Esteve afastado da Igreja durante sua juventude e início da vida adulta, tendo vivido um processo de conversão durante a escrita do primeiro livro[9]. Em *Evolução e Conversão*, livro premiado, composto por uma série de entrevistas concedidas a seus ex-alunos João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello, Girard asseverou que foi seu trabalho que o orientou para o cristianismo e o convenceu de sua verdade: "Não é por ser cristão que penso do modo como penso; foi por causa de minhas pesquisas que me tornei cristão. Também questiono a distinção entre conversão intelectual e conversão emocional"[10].

Sua conversão intelectual e o tema central de sua obra trazem à memória a famosa trajetória de outro grande autor, filósofo e teólogo, até hoje estudado em diversas áreas do conhecimento: Agostinho. Foi o desejo de imitar um proeminente orador romano o que incitou a conversão daquele que seria o célebre bispo de Hipona. Tyler Graham explica que, ao ser apresentado por Simplicianus a Victorinus, o referido orador, tutor de inúmeros senadores, Agostinho, pela primeira vez, teve o "ardente desejo" de aderir à fé católica. Inicialmente, Victorinus temia tornar pública sua fé cristã, que implicava a recusa dos ritos pagãos, pois não queria "ofender" seus amigos romanos, orgulhosos de serem adoradores dos deuses cívicos. O que chamou a atenção de Agostinho foi sua decisão relutante e tardia de professar a fé diante da multidão, como contou Simplicianus, o padre que batizara Ambrósio, bispo de Milão e mentor de Agostinho[11]. Como escreveu Agostinho em *Confissões*, Simplicianus lhe contou a história de Victorinus tendo o claro objetivo de provocá-lo a seguir seu exemplo. De fato, conseguiu[12]: movido mimeticamente, Agostinho *desejava*, agora, seguir o caminho cristão.

Nada obstante, como observa Graham, tendo seguido a via dos "desejos carnais" por tanto tempo, Agostinho permanecia preso, atado não por uma cadeia imposta por outras pessoas, mas pelos grilhões de sua escolha pessoal. O que de-

[8] QCAEC, 222.
[9] QCAEC, 222-227.
[10] EC, 77.
[11] Cf. GRAHAM, Tyler. "St. Augustine's Novelistic Conversion", in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Volume 5, Spring 1998, p. 143.
[12] AGOSTINHO. *Confissões*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Livro VIII, 10.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

terminou o movimento espiritual de Agostinho foi a conversa que Ponticianus, outro cristão romano, teve com ele e seu amigo Alypius, também em via de conversão. Novamente, foi um exemplo de vida e conversão o que atingiu Agostinho. Ponticianus contou a história do monge egípcio Antão e a de alguns amigos que o haviam seguido após ler um livro sobre o monge, histórias que haviam infundido no próprio Ponticianus o desejo de imitá-los. A suscetibilidade agostiniana à imitação foi especialmente tocada nessa cadeia de modelos e, enquanto Ponticianus falava, Agostinho sentiu-se provocado a voltar-se para si mesmo:

> Tu [Deus] levaste-me para o fundo de mim mesmo, diante de onde eu me colocara sem querer me observar; colocaste-me diante da minha própria face para que eu visse o quão vil eu era, o quão torto e imundo, coberto de feridas e úlceras. Se eu tentasse evitar olhar a mim mesmo, minha história implacavelmente seguiria, mas, no momento em que mais ardentemente minha afeição se voltava para esses jovens que eu estava ouvindo [...], mais repulsa e ódio eu sentia por mim mesmo em *comparar-me* com eles[13].

Graham explica que as palavras da história contada por Ponticianus abalaram tanto Agostinho porque sugeriam um novo modelo de desejo, que desafiava seu modo de vida atual e seus desejos correntes: a imitação se mostrara dolorosa e difícil. Atordoado, Agostinho fugiu para o jardim, quando ouviu uma voz de criança que lhe mandava pegar um livro e ler: "*tolle, lege*". Então, Agostinho abriu a Bíblia, na carta de Paulo aos romanos[14], e encontrou-se diante de seu novo e derradeiro modelo de desejo: "Não em tumultos ou na embriaguez das festas, não no erotismo e nas indecências, não em contendas e rivalidade, mas em Jesus Cristo"[15]. Agostinho estava convertido, seu novo modelo: o verbo feito carne[16].

O "*tolle, lege*" da conversão de René Girard se deu em meio aos clássicos da literatura europeia, inicialmente Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoievski e Proust, depois Shakespeare. Foi após um longo período que Girard se debruçou sobre os textos bíblicos, sempre os interpretando conforme sua antropologia mimética. Assim, também as epígrafes desta tese devem ser lidas de um ponto de vista da antropologia mimética. Para Girard, o desejo mimético é o que projeta o homem para uma instância exterior, e o *outro* é central na constituição da subjetividade. Como veremos, na ausência de um modelo bem definido e distante o suficiente, que ocupe o lugar desse *Outro*, manifestam-se a idolatria e o "mal ontoló-

[13] *Confissões*, VIII: 16-17.
[14] Rm 13, 13-14.
[15] GRAHAM, T. Ibid., Idem; *Confissões*, VIII: 20.
[16] GRAHAM, T. Ibid., p. 145.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

gico". O "mal ontológico" é uma das características típicas da subjetividade moderna, mas não apenas, e pode ser visto no nascedouro da psicologia, precisamente em Agostinho[17]. Antes de encontrar seu "mediador externo", Agostinho sofria a prisão dos desejos "da carne", adorando falsas divindades "livremente" escolhidas, que o impediam de constituir verdadeiramente sua intimidade. É a "mediação externa", segundo Girard, o lastro autêntico da subjetividade e o parâmetro das ações sociais; em Agostinho, o mediador tem nome e é o seu interlocutor pessoal: "*Tu autem, Deus, intimior intimo meo et superior summo meo*" – Deus, o mais íntimo e o mais exterior a ele.

A história, tema caro ao autor patrístico, também perpassa a obra de Girard nas duas dimensões agostinianas: subjetiva, de *Confissões*, e social, de *Cidade de Deus*. Desde seu primeiro e elementar conceito de desejo mimético (marcado por uma historicidade essencial), bem como na sua antropologia (em que o mimetismo é o motor fundacional das instituições sociais), percebe-se que a história tem um papel fundamental na teoria mimética. No primeiro volume desta tese, faremos o percurso em que Girard edifica esses pilares: seus três "livros-eventos"[18]. No primeiro, *Mensonge romantique et vérité romanesque* [*Mentira Romântica e Verdade Romanesca*], de 1961, expõe sua descoberta do desejo mimético ("todo desejo é a imitação de um desejo alheio"[19]). Depois, ele começou a refletir sobre os aspectos antropológicos do mimetismo, objeto de seu segundo livro, *La violence et le sacré* [*A violência e o Sagrado*], publicado em 1972. A terceira etapa de seu trabalho deu continuidade às pesquisas consignadas nesse livro, e revelam a grande dificuldade que Girard teve de tornar suas ideias acessíveis. Com a ajuda

[17] Em Agostinho, a saída da concupiscência está na criação da interioridade, "a estrada que passa do inferior ao superior, a mudança crucial de direção, passa pela atenção que prestamos a nós mesmos enquanto *interior*. Uma famosa frase sintetiza muitas outras: *'Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas'* (não vá para fora, volte para dentro de si mesmo. No homem interior mora a verdade). Agostinho está sempre nos chamando para dentro. O que precisamos está *intus*, diz ele muitas e muitas vezes", in: TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 171-172.

[18] João Cezar de Castro Rocha, em *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Cátedra Eusebio Francisco Kino. Guadalajara: ITESO/Universidad Iberoamericana, 2013, refere-se aos três primeiros livros de Girard como "livros-evento", pois cada um deles contém uma intuição girardiana fundamental na construção do seu sistema de pensamento. São, como veremos, os três pilares da teoria mimética.

[19] Cf. MRVR. A figura geométrica do desejo não é uma linha, mas um triângulo. Longe de ser autônomo, que é a ilusão romântica, o desejo humano é sempre provocado pelo desejo de um *outro* por um objeto, o qual é determinado por esse desejo. Esse "outro" é um modelo, a quem o sujeito desejante atribui um prestígio particular: a autonomia metafísica. O sujeito acredita que, diferente dele próprio, o modelo é capaz de desejar por si mesmo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de Jean-Michel Oughourlian e de Guy Lefort, dois psiquiatras franceses, Girard finalizou sua terceira obra, em que apresenta, pela primeira vez, a centralidade dos textos bíblicos para sua compreensão antropológica, e inicia o exercício dialógico que será essencial para a consolidação posterior de suas intuições: o diálogo elevado a veículo de elaboração do pensamento[20]. A obra em questão, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [*Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*], foi publicada em 1978. Sua boa acolhida pelo grande público francês encontrou o silêncio quase total nos meios universitários.

A presente tese visa a abraçar, tanto quanto possível, a obra de Girard em sua integralidade, privilegiando, naturalmente, os aspectos que consideramos centrais, por serem os mais fortes ou, ao contrário, por serem aqueles menos consistentes de acordo com os parâmetros que apresentaremos ao longo do trabalho. Por motivos que explicaremos agora, a tese foi dividida em quatro partes, separadas em dois volumes. As quatro partes contêm os eixos do pensamento girardiano: desejo, violência, cristianismo e história; os dois volumes marcam duas perspectivas distintas: enquanto o primeiro volume tem um tom exegético, o segundo é mais autoral. Vejamos, brevemente, o conteúdo de cada uma das partes e o sentido que informa a segmentação dos volumes.

O foco da primeira parte ("Desejo *e Mimetismo*") é investigar a relação entre desejo e mimetismo, base do sistema girardiano. Procuramos caracterizar o desejo mimético, bem como apontar, já neste início, algumas de suas consequências individuais e sociais que serão abordadas ao longo do trabalho. Em seguida, apresentamos o tema fundamental da escolha dos modelos, sede da liberdade humana para Girard. Nesse ponto, sinalizamos para o potencial rivalitário do desejo, que tende a colocar o homem em situações de conflitos não apenas "interdividuais", mas individuais. As consequências negativas psicológicas serão analisadas no capítulo que trata das "desordens do desejo". É importante perceber que a leitura girardiana de patologias atuais, como a anafrodisia e a anorexia, não se confunde com uma leitura clínica nem psicanalítica, mas tem uma dimensão mais abrangente, que remonta tanto ao vocabulário clássico das paixões, como sugeriu Lucien Scubla, quanto à terminologia cristã dos "pecados capitais". Assim, os

[20] Sobre o tema da elaboração progressiva dos pensamentos na fala, cf. ROCHA, João Cezar de Castro. "Desejo mimético e determinismo: impasses e alternativas", in: QCAEC, 9-22.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"vícios" ou "paixões", como a inveja, orgulho, ciúme, são frutos de um desejo mimético orientado para modelos mundanos com que compartilham uma mesma "esfera de possível". Ademais, procuraremos mostrar as vias possíveis para o desenvolvimento de uma *mímesis* positiva, que vem sendo o foco mais recente de desdobramento do pensamento girardiano.

A segunda parte ("Violência *e Ordem*") é a menor, mas não a menos importante: é dedicada à análise das teses de *A Violência e o Sagrado* sobre o sacrifício e suas derivações rituais e míticas, que constituem, por sua vez, a segunda hipótese de Girard – o mecanismo expiatório. Examinamos, ainda, a construção das primeiras formas históricas de ordenação do desejo, por meio dos interditos e tabus.

Na terceira parte, situa-se a separação desta tese em dois volumes. Esta separação segue a ruptura ocorrida no bojo da obra de Girard. Como já antecipamos, sua análise do cristianismo é dividida em duas fases: a primeira, em que defende uma leitura não sacrificial para o fenômeno histórico da Paixão de Jesus Cristo e a posterior, que revisa a compreensão antissacrificial, passando a considerar o processo que levou à morte de Cristo e a Paixão em si como um sacrifício *sui generis*. O primeiro volume da tese vai até a apresentação geral da leitura girardiana da "revelação bíblica", arcabouço das hipóteses antissacrificiais, e o segundo começa com o debate em torno da natureza do evento pascal. A partir de então, nossa apresentação da obra de Girard deixa de ser uma exposição comentada do pensamento girardiano, como no primeiro volume, para ser fundamentalmente crítica, buscando estabelecer um diálogo distanciado. Para esse diálogo foram convocados diversos intérpretes de Girard, com os quais o próprio fundador da teoria mimética debateu, e outros com os quais estabelecemos a interlocução mediata. Entremeado a esse diálogo surge nosso próprio ponto de vista da obra e de seus conceitos fundamentais.

Nossa perspectiva se torna mais clara na quarta e última parte da tese ("História apocalíptica: a teoria mimética da secularização"), em que retomamos a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

problemática da secularização, que trabalhamos desde o mestrado[21]. O tema da secularização é o núcleo dessa parte, pois, se o religioso é o "baixo contínuo" da obra de René Girard, como bem notou Castro Rocha[22], a secularização é o *leitmotiv* da visão girardiana da história. Em cada um dos três capítulos que compõem a quarta parte trataremos, a partir de Girard – e às vezes contra ele – de temas centrais para a nossa conclusão acerca do *corpus* da teoria mimética: a *história*, a *modernidade* e a *política*. No primeiro capítulo, o foco será a visão girardiana da história. Mapearemos suas considerações, esparsas, sobre o assunto, examinando tanto seu entendimento da histórica factual quanto aquilo que supomos ser sua compreensão teórica da historicidade, discutindo a visão girardiana de uma história "aberta", "fechada" ou "espiralada". No segundo capítulo, da mesma forma, examinaremos a modernidade tanto como um conjunto de eventos relevantes e singulares na história quanto a partir de sua matriz ideológica, na qual Girard se insere. Acreditamos que essa inserção de Girard na cosmovisão moderna é o eixo por meio do qual se pode compreender sua apreciação da história e sua depreciação da política, que será abordada no último capítulo. O tema da política será a conclusão de um percurso em que fica claro o ponto fulcral de nosso distanciamento do sistema girardiano: a relativa autonomia do político com relação à religião, que defenderemos em sua modalidade democrática e aberta, a partir de uma recuperação da função simbólica do ritual. Concluindo, apresentaremos um esboço do que julgamos ser um parâmetro válido para o conteúdo valorativo desse regime de governo aberto: uma ética de ascendência cristã.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[21] Cf. "*Entre o Século e o Círculo: diálogos sobre História e niilismo na trajetória historiográfico-filosófica de Karl Löwith*", dissertação apresentada junto ao departamento de História Social da Cultura da Puc-Rio.

[22] Expressão utilizada pelo professor João Cezar de Castro Rocha na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, ocorrida em Petrópolis (julho de 2015).

PARTE I. Desejo *e Mimetismo*
Preâmbulo 29

Capítulo 1. Homem*, animal desejante?* 34

Capítulo 2. Caracterização do desejo mimético 59
2.1. Natureza Metafísica 59
2.2. Universalidade 70
2.3. Dimensão Inconsciente 71
2.4. Abertura Relacional 77
2.5. Plasticidade 80
2.6. Conflitividade 84
2.7. Contágio 87
2.8. Especularidade 88
2.9. Caráter Social e Cultural 90
2.10. Historicidade 92
2.11. Evolução Humana 93

Capítulo 3. Consequências do Desejo Mimético 96

Capítulo 4. Escolha dos Modelos 98

Capítulo 5. *Mímesis* benéfica 119
5.1. Mimetismo Infantil e Aprendizagem 122
5.2. Inovação e Repetição 130
5.3. Criatividade 133
5.4. *Mímesis* positiva 136

Capítulo 6. Desordens do Desejo 141
6.1. A Medida do Desejo 141
6.2. Críticas a Freud e às Psicopatologias 144
6.3. Vícios Miméticos 153
6.3.1. Inveja 155
6.3.2. Ciúme 158
6.3.3. Anafrodisia 164
6.3.4. Anorexia e Bulimia 166

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

PARTE I. Desejo *e mimetismo*

Preâmbulo

Em 1947, René Girard deixou a França para fazer doutorado nos Estados Unidos. O jovem de 24 anos pretendia, àquela altura, passar dois anos na Universidade de Indiana, pesquisando para a tese de doutorado em História Contemporânea, mas adiou seu retorno à terra natal por prazo indeterminado tão logo recebeu a proposta de lecionar naquela Universidade. Girard concluiu a tese, cujo tema era a opinião dos norte-americanos sobre a França nos anos 1940 a 1943, mas as pesquisas historiográficas para a tese foram preteridas pelo estudo das letras francesas com o início do magistério. Como instrutor de língua e literatura francesas, e posteriormente de literatura europeia em geral, Girard teve de debruçar-se sobre obras que, em sua maioria, sequer tinha lido[45]. Passava horas concentrado nas grandes bibliotecas norte-americanas, e, em 1953, acabou perdendo o emprego na Universidade por falta de publicação de artigos. Naquele mesmo ano, já plenamente envolvido com o magistério, conseguiu uma vaga na Universidade Duke, onde trabalhou até 1957, quando se mudou para Baltimore e começou a dar aulas na Universidade Johns Hopkins, de onde se tornou professor titular em 1961.

A Universidade Johns Hopkins foi, segundo Girard, o melhor emprego que teve do ponto de vista acadêmico, pois, com muitos bons alunos, pôde se envolver plenamente com sua própria pesquisa. Com uma década de trabalho intenso, Girard já tinha conquistado intimidade suficiente com os grandes romancistas europeus para se impressionar diante das afinidades entre os escritores que lia ao preparar os cursos: "a vaidade em Stendhal era algo próximo do esnobismo em Proust, e havia, em Flaubert, um meio-termo entre ambos. Por fim, notei o mesmo em Cervantes e Dostoiévski"[46]. Nesse primeiro grande *insight*, percebeu que essas

[45] Como se lê na entrevista concedida por Girard a João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello, logo após a conclusão de sua carreira docente em Stanford, em 1995: "*Que escritores e pensadores foram importantes para o senhor quando da mudança para os Estados Unidos?* Não lia muitos pensadores naquele período. Sequer imaginava que o interesse em Proust poderia redundar na publicação dos meus próprios livros. [...] Contudo, lembro-me de um romance que foi importante para mim, embora o tenha lido pela primeira vez em uma edição francesa adaptada para crianças: Dom Quixote, de Cervantes [...] Devia ter nove ou dez anos. Lembro-me de aprender a ler sozinho" *Quando concluiu o doutorado, parece que seu interesse intelectual não estava claramente definido.* Não. Estava mais interessando em festas e carros americanos! Então comecei a dar cursos sobre romances. Quando comecei a ler Stendhal e a dar aulas sobre a ficção desse escritor, fiquei impressionado [...]", in: EC, 51.
[46] EC, 53.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

semelhanças distinguiam os grandes romancistas não apenas dos demais escritores, mas sinalizavam certa variação de um mesmo tom. Havia em comum certa percepção de um único funcionamento do desejo, retratado em diferentes matizes por cada um. Em uma metáfora visual, era como se uma única luz branca (o mecanismo do desejo) incidisse sobre um filtro prismático compartilhado pelos grandes romancistas (sua percepção romanesca), e cada um deles se localizasse em um determinado índice de refração, revelando, assim, uma das cores que compõe a luz indivisa. Essa sutileza de leitura, captando a unidade nas peculiaridades, a semelhança nas diferenças, rendeu a Girard os primeiros frutos do que viria a ser a teoria mimética, e, naquele momento, motivou-o a escrever uma história do desejo a partir da leitura dos grandes romances europeus.

Se o projeto de "escrever uma história do desejo" já soa exuberante para a maioria dos pesquisadores de hoje, condicionados pelo minimalismo da academia contemporânea, a teoria mimética que nasceria a partir dessa iniciativa é ainda maior. Muito maior, na verdade. Partindo de uma singular compreensão do desejo humano, Girard constrói as bases para esclarecer a origem da linguagem e de toda a cultura humana, dando unidade aos ritos e interditos, explicando a causa das guerras e das competições econômicas, além de oferecer uma compreensão arguta e inovadora para os conflitos amorosos e as motivações ocultas das modas e dos distúrbios alimentares. Assim, sem deixar de ser uma história do desejo, o sistema que Girard desenvolve ultrapassa o universo literário para fundar uma nova e complexa antropologia. Mas, antes de seguir adiante e analisar o desenvolvimento dessa teoria superlativa, que renderia a Girard o epíteto de "Darwin das ciências humanas"[47], voltemos ao momento em que teve sua primeira e grande intuição:

> Tudo me foi dado a ver em 1959. Eu sentia que existia aí um bloco onde fui penetrando pouco a pouco. Já estava inteiramente ali, desde o primeiro momento, tudo junto. [...] Não há um "sistema Girard". Eu exploro uma intuição única, porém muito densa[48].

A "única intuição" a que Girard se refere é o caráter mimético do desejo, que, em poucas palavras, afirma que *o homem deseja algo ou alguma coisa imitando o desejo alheio*. Trata-se, portanto, de uma ideia francamente simples. Pode-se ousar dizendo que tem a simplicidade da "verdade". Tamanha audácia para

[47] Cf. SERRES, Michel. *Atlas*. Juillard: Paris, 1994, p. 219-210.
[48] QCAEC, 221.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

se falar em uma "verdade simples", demandou-lhe a contraprova de uma avaliação acurada e minuciosa, que pudesse convencer ao menos da *validade rigorosa* da hipótese, em caso de não se admitir como possível uma *hipótese verdadeira*. Essa verificação iniciada por Girard tem sido realizada, ao longo das ultimas décadas, por inúmeros pesquisadores, das mais diversas áreas. Certamente, portanto, existe algo nessa ousada proposição de Girard que justifica o esforço disseminado e contínuo em atestar e desenvolver as teses da teoria mimética.

É preciso reconhecer, porém, que paralelamente à recepção – ou rejeição – consistente e fundamentada da obra girardiana que fazem certos pesquisadores, a hipótese do desejo mimético com frequência padece de uma recusa – ou mesmo acolhida – *simplória*. Os que a rechaçam sem se aprofundar em seus fundamentos, mormente acusam-na de determinismo[49], quando não a refutam casuisticamente, por meio de exemplos pontuais que ilustram sentimentos benevolentes e altruísticos, supostamente alheios à influência de um mediador ou baseados exclusivamente na desejabilidade intrínseca dos objetos. Também acontece, ao contrário, de pessoas lançarem mão da arquitetura triangular do desejo para enquadrar integralmente a realidade circundante, *triangulizando* todas as relações. Assim, reduzem a gama inter-relacional uma paródia do arquétipo girardiano *sujeito-modelo-objeto*. A Girard, como veremos, não são estranhos nem os afetos verdadeiros nem a miríade de influências que se projetam sobre o desejo do sujeito, interferindo profusamente nos vínculos de mediação. Sua intuição é realmente bastante *simples*, como se diz àquilo que se encontra reduzido à sua unidade estrutural básica, mas não se presta às acusações *simplórias* que lhe dedicam os leitores desavisados[50]. É o que tentaremos demonstrar ao longo das quatro partes desta tese.

O que justifica a presente pesquisa é exatamente o convencimento de que a teoria mimética tem um alcance insuperável na explicação, coerente e lógica, de uma série de aspectos da realidade que até então se encontravam dispersos. Explicação que representa, ademais, uma atitude teórica singular e audaz em tempos de demissão dos ideais da razão. É no mínimo instigante acompanhar a construção de

[49] Cuja expressão mais emblemática é o livro de POMMIER, René. *Un allumée qui se prend pour um Phare.* Éditions Kimé, Paris: 2010. Acerca do não determinismo da teoria mimética, cf. ROCHA, João Cezar de Castro. "Desejo mimético e determinismo: impasses e alternativas", in: QCAEC, 9-22.

[50] Cf. Texto de Pedro Sette-Câmara: *Os riscos de uma formulação simples.* In: http://renegirard.com.br/blog/?p=95. Acesso em 15 de abril de 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

um pensamento que, diante de uma *simples* intuição, faz o percurso inverso dos cientistas pós-modernos – sejam eles das ciências naturais ou humanas – para lançar os desdobramentos de sua ideia na totalidade, em busca de sua validade universal, em vez de deter-se na verificação especializada, que se precipita no culto ao fragmentário.

A teoria mimética faculta uma ferramenta conceitual unificadora, capaz de fornecer o alicerce concreto para as repetidas demandas por uma cooperação interdisciplinar[51]. Por isso, todo o esforço de exame e avaliação desse sistema tem de partir da apresentação e problematização desse conceito, delineando não apenas sua força e fecundidade, mas enfrentando suas ambiguidades e limites. Como antecipamos, a problemática do desejo mimético está no centro das pesquisas de numerosos pensadores, como filósofos, psicanalistas, sociólogos ou literatos. Ainda que René Girard argumente que somente os romancistas revelaram a natureza imitativa do desejo, tem-se demonstrado que vários filósofos captaram a natureza relacional das inclinações desiderativas, considerando a influência invencível de terceiros no modo de desejar, bem como suas consequências sociais e conflitivas[52]. De todo modo, nenhum desses pensadores levou tão longe quanto Girard as consequências da imitação na construção do desejo. Há algo de excepcional na concepção girardiana, que sustenta o alcance de sua percepção e merece ser considerado com esmero.

Decompor a construção mimética a fim de individualizar sua peça-chave – o desejo mimético – não é tarefa menor, pois, ainda que sua hipótese central tenha o mérito da concisão formular, "sua urdidura teórica parece não estar de todo bem colocada", como demonstra a competente análise que faz Agustín Fernández da diversidade das formulações de "*mímesis*" e "desejo" na obra de Girard[53]. O in-

[51] Como disse Raymund Schwager, "um aspecto fascinante da obra de Girard é sua capacidade de abranger direta ou indiretamente quase todos os campos das humanidades. Emergindo da crítica literária e etnologia, ele levanta questões de natureza psicológica, sociológica, religiosa e política. Ela oferece uma ferramenta conceitual unificada para as diferentes ciências, e, desse modo, promete dar uma base concreta para as repetidas demandas retóricas para cooperação interdisciplinar". In: SCHWAGER, Raymund. *Must there be scapegoats?* Harper & Row, Publishers: San Francisco, 1987, pp. xi e xii.

[52] Cf. "O Antiplatonismo de René Girard: a filosofia mutilada". In: VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização.* É Realizações: São Paulo, 2012. pp. 59-72.

[53] FERNÁNDEZ, Augustín Moreno. *La Evaluación de la modernidad em la teoria mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad.* Granada, 2012. 468 p. Tese (doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Granada, p. 129.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

térprete espanhol, que buscava um "conjunto de fios ordenados", teve de enfrentar o "novelo muito embaralhado", já reconhecido por outro leitor de Girard, Michel Treguer. A este interlocutor, o próprio pensador havia declarado sua profunda insatisfação quanto à incapacidade de reproduzir claramente suas ideias: "aquilo em que eu acredito parece muito luminoso, mas o que eu digo fica bem atrás"[54]. A dificuldade encontrada por Fernández em oferecer uma resposta simples, ou uma exposição convenientemente "asséptica" para um pensamento que se mostrou mais complexo do que o esperado, é compartilhada pelo criador da teoria, que confessou a Treguer:

> A tese mimética me lembra, ainda mais do que um novelo muito embaralhado, um desses mapas rodoviários que vão sendo cada vez mais dobrados até virarem um retangulozinho de nada. Para usá-los é preciso desdobrá-los, e depois tornar a dobrá-los. Os desajeitados como eu nunca encontram as dobras iniciais e não demora muito para que o mapa se rasgue[55].

É, então, apostando na fecundidade das vias abertas por Girard que iniciamos esta tese ao desdobrar o "retangulozinho" do desejo mimético.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[54] QCAEC, 172.
[55] QCAEC, 219.

Capítulo 1. Homem, *animal desejante?*

Problematização teórica da definição de desejo mimético

Referindo-se à grande incompreensão a que se sujeitou sua obra ao longo dos anos Girard afirmou que: "com certeza, parte da responsabilidade por essa situação cabe a mim. Tenho a impressão de que nunca consegui expor a minha intuição na ordem mais lógica, didática e compreensível possível"[56], Em parte, o *mea culpa* tem fundamento, sobretudo por um aspecto já ressaltado na introdução: a centralidade do diálogo com diversos pensadores ao longo da elaboração da teoria e o fato de a maioria das publicações de Girard ser resultado de entrevistas concedidas. Inclusive uma de suas obras magnas, *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*¸ foi concebida entre 1976 e 1977, em meio a longas conversas com Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort.

Nesse livro de grande sucesso de público, Girard desenvolveu sua terceira tese fundamental, sobre o papel do cristianismo na história do desejo mimético. Além disso, buscou esclarecer importantes (e ainda obscuros) pontos dos dois livros anteriores[57]. Anos depois, o autor admitiu que, "não fosse por Oghourlian e Lefort, provavelmente teria levado pelo menos mais um ano para ser finalizado", porém, na mesma ocasião, ponderou que o livro "poderia ter ficado melhor" e que continha "dois graves erros", os quais só pôde "emendar nos livros posteriores, *Je vois Satan* e *Celui par qui le Scandale Arrive*"[58]. A emenda, contudo, foi parcial e insuficiente para recompor o sistema erguido sobre os pressupostos lançados em *A Violência e o Sagrado* e em *Coisas Ocultas*, como veremos ao longo desta tese.

O principal dos graves erros a que se refere foi corrigido a partir do prolongado diálogo[59] que estabeleceu com Raymund Schwager, sacerdote jesuíta que lhe fez rever "a rejeição da palavra 'sacrifício' no caso do cristianismo " e "o descarte precipitado e teimoso da Epístola aos Hebreus"[60]. Não se pode tornar a oralidade nem a interlocução de que se valeu constantemente para desenvolver suas ideias

[56] QCAEC, 219.
[57] *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961) e *A Violência e o Sagrado* (1972).
[58] EC, 71.
[59] O diálogo com o padre jesuíta não foi sumarizado em um livro apenas, mas as principais ideias estão contidas no livro *Brauchen wir einen Sudenboch?* de Raymund Schwager [*Must there be scapegoats?* Harper & Row, Publishers: San Francisco, 1987], e serão analisadas na terceira parte desta tese, sobre o cristianismo.
[60] EC, 71.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

um "bode expiatório", o responsável exclusivo pelas imprecisões. Sobre essa questão, aliás, é interessante a resposta que Girard dá a Michel Treguer, quando este, ao lhe perguntar por que Cristo não escreveu e, dando margem a diversos mal entendidos, traz à discussão a crítica de *Fedro* à escrita. Diz Treguer:

> No *Fedro*, de Platão, texto no qual faz com que sejam ditas (por escrito!) as últimas palavras da escritura, por Sócrates (que tampouco escreveu coisa alguma): "A escritura não pode responder, por si mesma, como o faria um mestre, às perguntas ulteriores do aluno, etc.". Eu até acrescentaria que a história nos ensinou que a fixidez dos escritos pode ser uma deficiência: ela também perpetua os erros, e, sobretudo, possibilita que os demagogos possam desviar-lhes o sentido ao mesmo tempo em que dão a impressão de os estar respeitando ao pé da letra. A história do cristianismo e do socialismo estão repletas de fraudes assim[61].

Ao que Girard redargui:

> Não se pode impedir categoricamente toda e qualquer deturpação futura consignando por escrito uma mensagem que seria então simplesmente "a verdadeira", isenta de qualquer ambiguidade. A escrita e a palavra têm uma dívida para com as nossas origens sacrificiais e encontram-se então marcadas por uma insuficiência essencial. Só a morte de Cristo é perfeita e há, em relação a ela, uma imperfeição de princípio em todos os escritos que a reproduzem. É essa insuficiência de toda transmissão, de toda comunicação, que justifica a multiplicação dos escritos, a existência não de um, mas de quatro Evangelhos canônicos, todos diferentes entre si, cujos redatores, além do mais, insistem a todo momento na sua incompreensão...[62]

Girard já havia aplicado esse modo de analisar os Evangelhos aos romancistas reveladores da verdade mimética (*Mentira Romântica e Verdade Romanesca*) e aos mitos (*A Violência e o Sagrado*), e agora, em *Coisas Ocultas,* o eleva a um método de leitura universal. Por que não o aplicar ao próprio Girard, em seus esboços conceituais? As ambiguidades e eventuais diferenças referentes a uma mesma mensagem, uma vez que não se contradigam por completo, reforçariam a unidade do conjunto, e sancionariam o que têm em comum como verdadeiro. Se a definição de desejo mimético não é luzidia, cartesiana, é mais do que satisfatória como instrumento operativo, que coordena a dinâmica do pensamento de Girard e a sua compreensão de homem e de história. Diferentemente do que será sua compreensão do sacrifício de Cristo e da ordem sacrificial, como veremos ao longo desta tese.

Em primeiro lugar, cumpre analisar a formulação inaugural do "desejo mimético", feita por Girard em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Nesse

[61] QCAEC, 200.
[62] QCAEC, 201.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

livro, nosso autor examinou uma série de obras literárias que revelam a presença da mediação no desejo e que diferem entre si, basicamente, pela distância em que se encontram o sujeito e o modelo na relação mimética. Estabeleceu, assim, duas categorias fundamentais – *mediação externa* e *medição interna* – que são muito importantes para compreender a dinâmica do desejo mimético e sua relação com a violência, ainda que o uso das categorias tenha se tornado pouco frequente ao longo de sua obra.

A *mediação externa*, segundo Girard, é aquela em que há distância "espiritual" suficiente entre sujeito e modelo, de modo a conter os riscos de conflito entre os polos do triângulo pela posse do objeto que desejam em comum. Já na *mediação interna*, mediador e sujeito estão tão próximos "espiritualmente" um do outro que o objeto desejado se encontra simultaneamente ao alcance de ambos, delineando uma situação de potencial enfrentamento. Para compreender corretamente a diferença entre esses dois tipos de mediação é fundamental ter em mente que a natureza do espaço que separa ou aproxima os polos do desejo não é, primeiramente, *física*. A distância entre sujeito e modelo é medida a partir de seus âmbitos de possibilidades, dos limites para a realização do desejo e do alcance direto ou mediato do objeto desejado. Trata-se, portanto, de uma distância *espiritual*.

Girard define essa *distância espiritual* como a relação entre duas esferas de *possíveis*, cujo centro está ocupado cada qual pelo mediador e pelo sujeito. Em realidades hierarquizadas, por exemplo, as posições dos indivíduos em relação aos outros membros do grupo encontram-se tão nitidamente delimitadas que as esferas de possíveis de integrantes de patamares distintos não entram em contato. Assim, em uma típica relação de mediação externa, os objetos possuídos por esses modelos superiores serão desejados apenas virtualmente pelos inferiores, já que são, por princípio, inacessíveis. Por outro lado, ainda nessa realidade hierarquizada, os integrantes de um mesmo patamar podem estabelecer entre si relações de mediação interna, em que as esferas de possíveis penetram uma na outra, facilitando a ocorrência de atrito, pois o sujeito desejante se vê diante da real possibilidade de arrebatar o objeto e entende como legítima a sua reivindicação pelo bem em disputa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

É verdade que a distância física entre sujeito e modelo pode contribuir para uma relação baseada na mediação externa e dificultar o confronto efetivo entre eles, mas a dimensão geográfica será sempre acessória na análise da mediação. O que caracteriza a distância da mediação é antes uma consideração íntima, informada pelo contexto em que o sujeito está inserido, tanto da viabilidade de conquista do objeto quanto da reverência que o modelo lhe inspira.

Os objetos de desejo podem ser concretos, materiais, mas muitas vezes são bens abstratos, como virtudes ou habilidades, prestígio, sentimentos, etc. A tendência é que, para objetos materiais, estabeleçam-se relações de mediação interna, ao passo que, diante de bens abstratos, as relações sejam de mediação externa. Porém, mais uma vez, essa distinção não é decisiva para definir o tipo de mediação. Um posto social ou um cargo profissional são bens abstratos, mas sua disputa é própria da mediação interna se o posto estiver ao alcance tanto do sujeito quanto do modelo. Da mesma forma, o desejo por bens materiais possuídos por um modelo distante da esfera de possível do sujeito dificilmente será capaz de provocar o confronto direto. Nesses casos, a influência do modelo será projetada no ambiente do sujeito desejante de maneira virtual, por meio de analogia aos objetos a serem efetivamente possuídos.

Ao conceber o mundo das ideias, o engenho filosófico de Platão aponta para a postulação de objetos (objetivos) abstratos que possam orientar os desejos dos cidadãos e repelir a rivalidade entre eles, garantindo a harmonia da *polis*. Há, em Platão, um nítido esforço de normatizar relações próprias da mediação externa, para usar o vocabulário girardiano, o que se explicita ainda mais na busca por eliminar a propriedade privada dos objetos mais propensos a suscitar o conflito. Nada obstante, não são raros os exemplos históricos em que ideias são capazes de provocar disputas sangrentas entre povos e indivíduos. Mais do que no objeto, é na peculiar reverência que o sujeito devota ao modelo que deve ser identificado o tipo de mediação que se estabelece entre eles. Em primeiro lugar, é válido observar em que se assenta o prestígio que o modelo possui e que o leva a ser eleito como tal. Esse prestígio sempre repousa em algum distintivo, algum sinal que o particulariza dos demais, de tal sorte que, pode-se dizer, a mediação se inscreve nas diferenças. Quanto maior for a desigualdade que o sujeito admite haver entre

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ele o modelo, maior será a distância espiritual entre eles e mais externa a mediação.

A diferença entre sujeito e modelo pode ser definida a partir da classe social, da idade, do nível intelectual, mas também pode ser uma distinção ontológica, já que o modelo pode ser um personagem ficcional ou uma divindade. Jesus, o modelo cristão por excelência, distingue-se dos seus discípulos por meios humanos, em sua superior doutrina, autoridade, bondade e sabedoria, e também por meios sobrenaturais, o que fica patente pelo assombro dos seguidores diante dos milagres registrados nos Evangelhos. Em uma sociedade estamental, assentada sobre uma desigualdade pressuposta, aceita como legítima pelos indivíduos, não há qualquer problema em se admitir que se tem um modelo. Há uma distância *estrutural* entre sujeito e modelo, que chega a ser tão abissal que a comparação entre eles adquire um tom burlesco, caricatural, e o sujeito não tem nenhum problema em se declarar discípulo. À medida que as diferenças diminuem e o universo da igualdade se estabelece, a imitação adquire um tom mais grave e a comparação entre sujeito e modelo não produz mais um quadro tão pitoresco. No momento em que as diferenças são meramente *acidentais*, "o herói da mediação interna, longe de se vangloriar de seu projeto de imitação, dissimula-o cuidadosamente"[63].

A vergonha em se assumir como imitador decorre da percepção espontânea de que a escolha do mediador é cada vez mais arbitrária, já não repousa nos legítimos distintivos de um modelo excelso. Mas também é fruto da ilusão ingênua de que o sujeito é o único, em um paraíso de homens autossuficientes, a precisar de um modelo para seus desejos. Em realidades onde as diferenças perdem a legitimidade, também tendem a ruir as práticas religiosas, que se apoiam em uma relação necessariamente reverencial com um modelo superior a todos os outros, matriz estruturante das outras mediações e da sociedade como um todo. Na sociedade moderna, é o que demonstra Girard em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, a partir da difusão dos ideais de igualitarismo, fundem-se as esferas de possíveis dos sujeitos. E, com isso, a categoria de objetos restritos a determinada parte da sociedade deixa de existir como *convicção íntima*, ainda que, na prática, essa situação possa permanecer em diferentes níveis. Ela deixa de ser legítima, genuí-

[63] MRVR, 34.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

na. Desse modo, entra-se em um universo progressivamente dominado pela mediação interna e ocorre o florescimento de sentimentos de rivalidade e disputa. Segundo Girard, se "as 'naturezas invejosas' e os 'temperamentos ciumentos' se multiplicaram desagradável e misteriosamente, é porque a mediação *interna* triunfa num universo onde vão se apagando, pouco a pouco, as diferenças entre os homens"[64].

O modelo de desejo na mediação interna é alguém que não se diferencia substancialmente do sujeito. A admiração, no mais das vezes secreta, que sente pelo mediador tem de ser compartilhada com a incômoda e persistente lembrança de que se trata de um *par*, de um *igual*. Além de secreta, essa deferência tende a ser algo tão penoso para o sujeito que vem a ser reprimida de suas motivações conscientes e ele chega francamente a desconhecer que segue os passos indicados por alguém que, nem de longe, percebe como um "modelo". O peso que a mediação interna coloca sobre os ombros do sujeito é decorrente de uma profunda ignorância antropológica que acomete a grande maioria dos homens, em especial no mundo moderno. Tortura-os o reconhecimento empírico de uma incompletude natural, congênita e insuperável. A carência fundamental que Girard chamou de "mal ontológico".

A tendência do desejo mimético, uma vez abolidas as barreiras de separação dos homens, é a de invadir progressivamente os centros vitais do indivíduo, substituindo a influência virtual do modelo distante, que permite uma relativa liberdade na atualização das determinações mimetizadas, por uma servidão cada vez mais completa e imediata diante da divindade do mediador secretamente adorado e abertamente odiado. "O desejo", explica Girard, "é um mal roedor que ataca primeiro a periferia e vai se alastrando em direção ao centro; é uma *alienação* sempre mais completa à medida que a distância diminui entre o modelo e o discípulo"[65].

A invasão do desejo mimético na intimidade do sujeito desejante é abordada por Girard por meio de duas subcategorias da mediação interna. A mediação interna será *exogâmica* quando é a vida pública e política que está minada pelo de-

[64] MRVR, 38.
[65] MRVR, 65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sejo de empréstimo, como retratado nos romances de Stendhal e domina o universo proustiano e quando o desejo invade a esfera privada dos indivíduos, alcançando seus círculos familiares, a mediação interna será *endogâmica*, o que se verifica em Dostoiévski, no paroxismo da mediação interna. A mediação endogâmica é o cume do processo de evolução do desejo plasmado na história do romance moderno. A despeito dessas distinções didáticas, é imprescindível ter em mente que, para Girard, o desejo mimético é uno. Há uma unidade fundamental no desejo mimético e, como tudo no mimetismo, a mediação também integra uma plasticidade dinâmica, na qual, em uma mesma relação, se misturam mediação externa e interna.

Outra distinção conceitual importante, para o "primeiro" Girard, é aquela entre os romances românticos e os romances romanescos. Os "românticos" são os que refletem o mimetismo desejante sem o revelar, e os "romanescos" são aqueles que o revelam, após o autor ter vivido uma experiência profunda e incomparável de autoconhecimento. O verdadeiro autoconhecimento se dá com a descoberta da forma propriamente humana de desejar. Assim, tanto a antropologia girardiana como as consequências sociais e históricas de seu pensamento estão marcadas pela centralidade do desejo como dimensão essencial do homem. Inserida na dinâmica mimética, porém, essa essencialidade não se caracteriza como uma substância a-histórica, permanente e rígida, mas desponta dotada por uma complexidade e historicidade fundamentais. Articula-se, pois, com a compreensão mais contemporânea de desejo, como face da finitude em busca da infinitude, da orientação primeira de sentido e da relação constitutiva com o outro, partindo da carência que irradia do animal humano[66].

O conceito de imitação, ainda mais primário, teria um sentido próprio para Girard. Embora faça parte da natureza compartilhada com os animais, a imitação nos homens se distingue por estar intrinsecamente ligada ao desejo. Desejo e imitação, muito mais do que categorias não excludentes, são realidades reciprocamente implicadas: o desejo é considerado como movimento da vontade ou do afeto em direção a pessoas ou coisas que nos aprazem; a imitação, o fazer algo seguindo outro, ou conforme um estilo ou copiando gestos ou comportamentos.

[66] FERNÁNDEZ, A. Ibid. p. 127, nota 576.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Além disso, Girard salienta uma dimensão fundamental da imitação sistematicamente desconsiderada, desde a filosofia grega[67].

A abertura de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* apresenta o conceito de imitação em termos existenciais ou psicológicos, preterindo os aspectos exteriores que normalmente são os mais ressaltados[68]. Também alude à teoria estética representacional e ao aspecto sociológico da imitação, mas Girard se empenha em demonstrar que, para além de todas essas possíveis acepções, a imitação é – e *sobretudo* – fonte de conflitos. Irredutível ao seu caráter representacional, qualquer outra forma de compreender a imitação, destituindo-lhe de sua conflitividade intrínseca, é considerada por Girard uma posição de demasiado romântica e *naive*.

Girard recupera a concepção aristotélica de que "o homem é o animal imitador por excelência" e enfatiza as semelhanças entre homens e animais quanto ao comportamento imitativo em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. Afastando-se de algumas filosofias e antropologias, que seriam "ingenuamente pretensiosas", Girard se opõe à ênfase na ruptura (física e metafísica) entre os seres humanos e os animais e ao obscurecimento do substrato comum entre eles, especialmente entre os humanos e os primatas mais avançados na cadeia animal. O empenho em pensar com categorias gerais incita Girard a analisar o homem em sua animalidade, frisando sua naturalidade, mas parece excessivo dizer que a teoria mimética equipara *metafisicamente* homens e animais, como faz Fernández, ainda que saibamos que é o próprio Girard quem dá azo a esse tipo de apropriação.

O pensador francês, nas inúmeras ocasiões que serão analisadas, defende a existência de elementos especificamente humanos. Em especial na construção de uma ontogenia a partir de sua concepção de desejo mimético, quando enfrenta continuamente os limites a serem superados e as estratégias criadas para que o homem se constitua plenamente humano. Pode-se contrapor à hipótese de Fernández a interpretação de que, sem precisamente equipará-los, a consideração girardiana do homem em analogia aos animais permite uma *melhor distinção entre eles*. Se o desejo é o que distingue o homem dos animais e este é o dado mais

[67] Cf. CODFM, 28-29.
[68] "A existência cavalheiresca é a imitação de Amadis no sentido em que a existência do cristão é a imitação de Jesus Cristo" e "[...] levemos em consideração, sobretudo, que as personagens de Cervantes e de Flaubert imitam, ou pensam imitar, os *desejos* dos modelos pelos quais optaram livremente" in: MRVR, 28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

essencial aos homens, não se pode afirmar que eles são *metafisicamente* idênticos. Não se trata de uma diferença acidental, secundária, mas do traço fundamental, da base para a própria teoria da hominização.

É inegável que *animais imitam.* O mimetismo é bastante estudado, por exemplo, na entomologia, como um caso exemplar de evolução convergente, em que determinadas características de alguns insetos sofrem transformações fisiológicas para assemelhar-se a outras espécies como estratégia adaptativa, de ataque ou defesa[69]. Ainda nesse sentido, no outro extremo dessa imitação fisiológica e *finalística*, a biologia constata a imitação no comportamento corriqueiro de certas aves, cachorros e, principalmente, macacos, que torna irrefutável o curioso fenômeno da imitação animal.

Ao mesmo tempo, parece ser inegável que *animais não desejam.* A princípio, a teoria mimética segue a bipartição clássica entre apetites e necessidades de um lado (comuns a animais irracionais e animais humanos) e desejos e paixões (idiossincrasias humanas) de outro. Como atributo antropológico, o desejo seria o vetor de abertura do homem à totalidade[70], já que, além dos apetites e necessidades imprescindíveis para a manutenção da espécie humana, a desejabilidade sempre cambiante dos objetos e objetivos deixaria a cargo do próprio homem a concretização de parte de suas aspirações:

> Se a biologia determina apetites e necessidades tanto para homens como para animais, a paixão e o desejo humano se caracterizariam, ao contrário das necessidades

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[69] Essa semelhança confere vantagens, tais como proteção contra predação para um ou ambos os organismos, através de algum fluxo de informação entre os organismos miméticos e mimetizados, e o agente que recebe os sinais miméticos (agente de seleção). O agente de seleção (predador, simbionte, ou hospedeiro de parasita, dependendo do tipo de mimetismo encontrado) interage diretamente com os organismos aparentemente similares e é iludido por sua similaridade. Este tipo de seleção distingue o mimetismo de outros tipos de semelhança convergente, resultantes de outras forças seletivas, como a camuflagem, que se refere ao padrão de coloração e textura, que torna um organismo semelhante ao seu entorno, dificultando a sua detecção. Proveniente do termo grego "*mimetés*" que significa imitação. Originalmente usado para descrever pessoas, só foi aplicado em biologia a partir do início do século XIX. Cf. o verbete "*mimicry*" na Enciclopédia Britânica, in: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/383252/mimicry.

[70] A compreensão do homem como abertura à totalidade remete aos princípios da antropologia filosófica, com Max Scheler, e será retomada por Arnold Gehlen como se verá adiante: "No centro da visão scheleriana do homem está o conceito de pessoa, sendo o pensamento de Scheler considerado uma das fontes principais do personalismo contemporâneo, tanto no campo da antropologia propriamente dita como no campo da moral. Mas, na última fase de sua evolução, Scheler pôs em primeiro plano a relação do homem com a natureza e afastou-se progressivamente do conceito de um Deus pessoal, que desempenhara papel fundamental nas fases anteriores." In: VAZ, Henrique Costa de Lima. *Antropologia Filosófica I*. Edições Loyola, São Paulo: 1991. p. 128.

> instintivas, por não estarem dotados de objetivos fixos, que não seriam sempre os mesmos[71].

Girard reconhece que o homem também é movido por apetites e necessidades básicos, não descarta a importância de comportamentos humanos propriamente instintivos, mas frisa que é o desejo que prepondera e dota os desempenhos do homem *especificamente humanos*. Quando se sente movido em direção a determinados alimentos ou por apelos exclusivamente sensuais, o homem atualiza sua dimensão biológica, em que estão presentes dois polos apenas: o sujeito e o objeto. Para falar de desejo em termos estritamente girardianos, é necessário que um *outro*, cujo desejo há de ser imitado, esteja presente.

Eis, portanto, uma formulação axiomática do sistema Girard: só existe verdadeiramente *desejo* quando se realiza a imitação de um modelo (seja uma terceira pessoa concreta, seja um padrão estabelecido socialmente), pois o sujeito só é capaz de desejar um objeto indicado pela posse ou desejo daquele que toma por modelo. Desejo é aquilo que acontece com as necessidades naturais e apetites uma vez que estão contaminados, até integralmente suplantados, pela imitação: "Adquiri o hábito de reservar a palavra 'desejo' para tratar de apetites, necessidades, as várias apropriações que são atravessadas e regidas pelo mimetismo"[72].

Considerando que o desejo não tem uma natureza própria, mas seria antes um amálgama de "necessidade natural" *plus* "imitação", que é algo francamente presente no mundo animal, a distinção da espécie humana pela presença do desejo é frágil. Girard nega, de fato, a especificidade que Freud e Hegel conferem ao desejo humano, que chegaria a impedir sua abordagem científica e, em alguns momentos, parece naturalizar o desejo, para lhe permitir esse manejo[73]. Mas, na maior parte das vezes que utiliza o termo "desejo", Girard o restringe ao universo humano[74]. Em *Coisas Ocultas,* Jean-Michel Oughourlian faz um resumo muito confuso do que seria o desejo, mas Girard não corrige nem faz nenhuma ressal-

[71] AQEV, 16.
[72] QCAEC, 48.
[73] Nesse sentido, o livro III de *Coisas Ocultas,* sobre a "Psicologia Interdividual", que é um dos mais ricos em intuições psicológicas decorrentes da teoria mimética, é maculado por uma excessiva animalização do desejo, a qual nos parece estar claramente voltada a conferir legitimidade científica à hipótese de Girard. Cf. CODFM, 333 et. seq.
[74] EC, 69; 79-81.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

va[75], mas acrescenta que "só o desejo mimético pode ser livre, verdadeiramente humano porque elege o modelo mais do que o objeto"[76] e ainda que "[o desejo mimético] é o que nos faz humanos, o que nos permite escapar aos apetites rotineiros, puramente animais, e construir nossa identidade, que não pode, de modo algum, criar-se a partir do nada" e é a natureza mimética do desejo que capacita o ser humano para a adaptação, "para aprender tudo o que precisa saber para poder participar em sua própria cultura".

Na ausência do devido detalhamento conceitual, como demonstra Fernández, não resta claro se procede eliminar o "desejo" do mundo animal, pois Girard não só fala de "mecanismos de canalização dos desejos exclusivos dos animais" como afirma que, "nos animais, as interferências miméticas se implantam nos apetites, mas nunca no mesmo grau que nos homens", para concluir que "o desejo certamente faz parte desses fenômenos propriamente humanos que só conseguem aparecer para além de certo patamar mimético"[77]. Seguindo esse raciocínio, é lógica a inferência do leitor espanhol de que o homem é um animal hipermimético: se os apetites animais também podem ser imantados por traços de mimetismo (interferências miméticas) e os desejos são apetites dirigidos pelo mimetismo, a conclusão do silogismo é a de que os animais também desejam.

Ainda que aceite a ressalva de que "nunca no mesmo grau que nos homens" e reconheça a centralidade da imitação na constituição do homem, defendemos que reduzir a humanidade a um *quantum* de capacidade de imitação é uma consideração embrionária que traz sérias consequências aos desdobramentos da teoria mimética e pretendemos mostrar, ao longo desta tese, por quê. Não se trata de ignorar incautamente a naturalidade e a dimensão criatural dos homens, muito menos de abordar a "ruptura metafísica" entre os seres humanos e os animais de maneira simplista. O grande mérito da tese girardiana é, justamente, o de construir uma antropologia filosófica realista e não reducionista, que se esquiva desses erros. Dada a complexidade da postulação, que requer a mobilização de todo o aparato conceitual e dialético de René Girard, não se pode responder a essa demanda

[75] Como observou FERNÁNDEZ, A. Ibid. pp. 134-135. As passagens em que Oughourlian descreve o desejo mimético estão, sobretudo, em CODFM, 333-341.
[76] Eleger os modelos é mais amplo, logo mais livre, do que eleger os objetos.
[77] CODFM, 333.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

senão como conclusão da linha de pensamento que costura essa tese. Por ora, cabe continuar a investigação sobre o conceito de desejo mimético.

Como vimos, segundo Girard, a imitação é fonte de conflitos para animais e para homens. Enquanto a etologia enfatiza as vantagens adaptativas do mimetismo, Girard preocupa-se com o fato de os padrões de comportamentos violentos não estarem imunes a serem copiados e, mais, acredita que as performances miméticas são mais frequentes em situações de potencial hostilidade do que na excepcional capacidade das mutações fisiológicas adaptativas. É a tendência a copiar um ou vários modelos não apenas no plano mais superficial das maneiras e dos gestos, mas no funcionamento dos padrões apropriativos. O que quer dizer que o mimetismo alcança o movimento de especificação da totalidade que é feito pelo modelo. Não são apenas performances exteriores o que o sujeito imita, mas sua atenção detém-se naquilo que individualiza o mediador, nas atitudes que o tornam determinado na realidade. Nesse momento, quando o impulso mimético trespassa o desejo, convertendo-o na cópia de outro desejo, a rivalidade é a consequência esperada, diante do choque entre dois ou mais desejos reciprocamente intensificados.

O mimetismo desejante é capaz de dar conta de um desenvolvimento lógico do desejo e supera o nível de representação e imitação de gestos, atitudes e maneiras a que se reduziu tradicionalmente a *mímesis*: o que o desejo imita, o que pede emprestado do modelo, é o desejo *mesmo*, com uma imediatez quase osmótica[78]. Já não se trata de uma convergência acidental, pois o sujeito não deseja o objeto de desejo do modelo porque ele é intrinsecamente desejável – ainda que, na maioria dos casos, também o seja. Se o objeto chamou particularmente a atenção do sujeito é *porque* o mediador lhe abriu os olhos. Ele literalmente *copia* o desejo do seu modelo, o desejo (real ou suposto) do agora rival que indicou aquele objeto específico como desejável.

Isso em nada depõe contra as qualidades do objeto. O que Girard quer tornar claro é que, na atualização dos anseios, o sujeito não atua sozinho, mas precisa ser ajudado por uma determinação-guia, por uma escolha anterior que lhe ensine a decidir. Ocorre que esse ensinamento, como toda modalidade de aprendizagem, é

[78] Cf. CS.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

maximamente eficaz quando instaura uma relação de exemplaridade. O que tampouco implica a transformação automática do *desejante* em marionete do modelo. A rede de influências a que o homem está sujeito é praticamente infinita, e sua capacidade de, criativamente, coordenar essas influências é o que pode individualizá-lo. Por meio do desejo mimético, essa rede de influências articula versatilidade e estrutura. Ao mesmo tempo em que os objetivos e objetos a que o desejo almeja não são fixos e mudam com frequência, permanece um padrão arquetípico que conduz à determinação do desejo de um modo particular que, se não se repete concretamente, induz a um percurso estruturalmente análogo, sempre em direção a um desejo pré-existente.

A *mímesis* constitui um dado antropológico do qual nenhum homem pode escapar, por isso não pode difundir-se sem se tornar recíproca. A cada instante cada qual acumula os papéis de mestre e de discípulo, no duplo vínculo ineludível que Girard chamará de "*double bind*". Não existe, entre os homens, um desejo-fonte, autêntico, do qual emanariam as cópias imperfeitas. Como fonte inesgotável de rivalidade, sobre a qual nunca é possível fixar verdadeiramente a origem e a responsabilidade, a *mímesis* repartiria o legado da violência entre todos os homens:

> As relações humanas estão sujeitas a conflitos [...] [ameaçadas] pela identidade dos desejos. Os homens se influenciam uns aos outros, e, quando estão juntos, têm a tendência a desejar as mesmas coisas, não em razão de sua raridade, principalmente, mas porque, ao contrário do que pensa a maioria dos filósofos, a imitação incide também sobre os desejos[79].

Os homens sempre procuram se definir em termos de diferença. Sem saber que estão sujeitos ao mecanismo mimético, encaminham seu afã de autoafirmação e distinção para as relações de antagonismo que estabelecem: cada um supõe ser mais "si próprio" em meio ao combate, na luta contra o outro. Acontece que essa busca de singularizar-se mediante a disputa tem como efeito rebote a indiferenciação dos rivais-modelos, os quais, *apropriando-se* do desejo de seu adversário, assemelham-se progressivamente a eles.

A *mímesis* de apropriação é especialmente visível nos comportamentos humanos, que demonstram extraordinária capacidade para imitar e, *ipso facto*, excepcional propensão para rivalizar. O mimetismo animal também abrange com-

[79] QCAEC, 47.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

portamentos rivalitários, mas menos intensos e mais circunscritos do que nos homens:

> Se o comportamento de certos mamíferos superiores, em particular dos macacos, parece anunciar aquele do homem, talvez seja quase que exclusivamente devido ao papel já importante, mas não ainda tão importante quanto nos homens, desempenhado pelo mimetismo de apropriação. Se um indivíduo vê um de seus congêneres estender a mão para um objeto, ele se sente imediatamente tentado a imitar seu gesto. Também pode acontecer que o animal resista visivelmente a essa tentação, e se o gesto esboçado nos faz sorrir por nos lembrar da humanidade, a recusa de completá-lo, ou seja, a repressão daquilo que pode *quase* ser definido como um desejo, diverte-nos ainda mais. Ela transforma o animal numa espécie de irmão, pois o mostra submetido à mesma servidão fundamental que a humanidade, a de evitar os conflitos inevitavelmente provocados pela convergência, para um único e mesmo objeto, de duas ou várias mãos igualmente ávidas[80].

Girard se refere, nesse contexto, a um "quase desejo", uma espécie de parentesco entre mamíferos superiores e humanos, porém o "quase" é crucial. A repressão ao ímpeto mimético apropriativo, quando o mamífero superior percebe que o gesto poderia desencadear uma contenda, tem outra explicação segundo a etologia, e é um distintivo desse "quase desejo". São os esquemas ou padrões de dominância que freiam a violência e impedem as rivalidades miméticas de prosseguirem indefinidamente, mecanismos instintivos que restringem determinados comportamentos a certos indivíduos, os quais não serão imitados[81]. Os *dominance patterns* são verdadeiros dispositivos contra a difusão sem limites da *mímesis* violenta, ao canalizarem os desejos em direções divergentes dos desejos do modelo por excelência, ou seja, o líder. Os padrões de dominância têm um papel análogo a certas diferenciações e subdivisões hierárquicas nas sociedades humanas, que permitem o estabelecimento de vínculos de mediação externa:

> Entre certos mamíferos, o indivíduo único ou alguns indivíduos que dominam o resto do bando ocupam frequentemente uma posição central. Eles são constantemente observados pelos outros machos que se mantêm na periferia. Ou seja, a imitação refere-se a todas as atitudes e comportamentos dos animais dominantes, *com exceção dos comportamentos de apropriação*. [...] Expulsa do domínio no qual ela suscita a rivalidade, a imitação é reforçada em todos os outros domínios e se orienta para o animal mais poderoso, o mais capaz de garantir a proteção do grupo, não por si só, mas como chefe e modelo de todos os outros; é ele quem determina a atitude do grupo, que dá sinal de ataque ou fuga etc. Muitos pesquisadores pensam que esta ordenação garante ao bando, por exemplo, entre os babuínos, uma coesão

[80] CODFM, 29, *grifos nossos*.
[81] Cf. DALMASO, Alice Copetti; CODENOTTI, Thais Leiroz. *Comportamentos de hierarquia e dominância em grupos de bugios-ruivos,* Alouatta guariba clamitans *(Cabrera, 1940), em cativeiro*. *Revista de etologia*. São Paulo, vol.9, n.2, dezembro de 2010. In: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151728052010000200006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 19 de abril de 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> e uma eficácia que lhes faltaria na ausência dos *dominance patterns*, tanto dentro do grupo quanto em relação a inimigos eventuais[82].

Tal compreensão justificaria, para Fernández, a distinção *quantitativa* fundamental da antropologia girardiana, já que seria uma especial potência e singular capacidade dos homens para imitar o que os distinguiria dos animais. Afinal, se animais e humanos compartilham da *mímesis* de apropriação (ainda que limitada nos primeiros pelos esquemas de domínio e nos outros, umas vez rompidos os esquemas instintivos, pelas hierarquias e diferenças culturais), e o desejo, segundo Girard, só é verdadeiramente desejo quando afetado pela imitação de um modelo, o pesquisador chega à conclusão de que, em uma perspectiva girardiana, os animais também experimentariam desejos, ainda que não fossem como os humanos e mais limitados, seguindo sua capacidade de imitar, que não é igual e é limitada.

Para respaldar seu entendimento, Fernández ressalta que os desejos que atualmente podemos albergar não seriam comparáveis aos dos primeiros indivíduos que passaram pelo umbral da hominização, na medida em que Girard postularia que as interferências miméticas devem recair em um terreno já radicalmente modificado pela hominização para haver desejo propriamente dito, ou seja, pela ação acumulada de interferências e refundições miméticas inumeráveis. Desde modo, as interferências miméticas, comuns aos primatas e aos homens, ainda que com intensidades diferentes, seriam anteriores ao desejo mimético:

> As interferências miméticas [...] constituem meu verdadeiro ponto de partida não platônico nem hegeliano, ponto de partida que se encontra no plano mais primitivo da apropriação, comum a todos os primatas. Este ponto de partida não hegeliano muda tudo. Se existe uma *mímesis* conflitiva na vida animal mesma, antes que se possa discernir algo humano, como podemos dizer que a *mímesis* não precede aos sistemas de representações e aos sistemas de signos? Se essa *mímesis* conflitiva é "anterior" aos sistemas de signos também é "posterior" a eles, no sentido de que pode desintegrar todos os sistemas. A nova problemática da *mímesis* ultrapassa a problemática da significação em todos os sentidos[83].

Em muitos dos textos elencados por Fernández, sobretudo próximos à publicação de *Coisas Ocultas*, Girard apresenta argumentos em que parece conceber uma época da humanidade destituída de desejo[84]. Em outros textos mais novos, porém, nosso autor se refere mais a "desejo mimético" do que "*mímesis* desejan-

[82] CODFM, 115.
[83] LMA, 206 *apud* FERNÁNDEZ, A. Ibid. p. 135.
[84] Em um texto de 2000, contudo, Girard voltaria a afirmar que, para ele, o que separa o homem do animal seria a "intensificação do mimetismo, o crescimento do cérebro humano o que faz explodir as redes de dominância". In: AQEV, p. 148.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

te", o que, para o próprio Fernández não é uma questão meramente estilística, mas decorre do fato de que "os textos mais atuais não deixam ver, pensar ou problematizar a imitação, considerada por Girard nos textos de décadas atrás como nível mais elementar e gerador de rivalidades, inclusive prescindindo da menção ao desejo". O termo "interferências miméticas", por exemplo, deixa de ser utilizado por Girard. Ao sistematizar as imprecisões conceituais que enfrentamos aqui, Fernández chega às seguintes conclusões:

1) O desejo (mimético) se circunscreveria aos seres humanos e, inclusive, tal como o conhecemos, não seria compartilhado pelos pioneiros da espécie;

2) O comportamento imitativo seria mais fundamental e a condição de possibilidade do desejo, que não surgiria até que a capacidade mimética fosse tal que os esquemas de dominância se rompessem e, com eles, a fixação aos instintos e à interdição que limitavam ou cerceavam a *mímesis* de apropriação. Enquanto os apetites cada vez mais contaminados pela imitação e a mediação de modelos passariam a ser desejos;

3) No que se refere às relações entre "imitação, desejo e rivalidade", a rivalidade mimética seria anterior ao desejo, ainda que o desejo mimético pudesse multiplicar sua intensidade e seu potencial destrutivo. Da mesma maneira que se incrementaria exponencialmente o concurso das causas intragrupais e sociais, graças a uma liberação muito maior e mais complexa e diversa da potencial rivalidade mimética, no mal estar comunitário e nas crises sociais[85].

Ainda que tente ordenar os passos da evolução humana na teoria mimética, a ausência de um cuidado de Girard na definição conceitual dificulta a tarefa do investigador. Às vezes, Girard situa o desejo mimético em primeiro termo, presente inclusive nos hominídeos; em outros textos, fala de interferências miméticas ou um nível de imitação ainda mais básico, de apropriação, suficiente para explicar as rivalidades entre humanos ou entre animais, deslocando o desejo para uma fase ulterior, como um fenômeno de desenvolvimento. Para Fernández:

> Este déficit de polimento nas lentes conceituais girardianas nos situa sobre a questão dos pressupostos teóricos da teoria mimética, ainda que não queira dizer que não tenha textos mais esclarecedores, ou que o substancial não fique exposto de forma patente, além de que a problematicidade da questão ficaria sobretudo cir-

[85] Essas conclusões, à página 135, não estão enumeradas textualmente pelo autor tese, mas respondem às perguntas que o autor formula um pouco antes (p. 133): "*O desejo seria somente um fenômeno humano?* o que é mais fundamental ou primeiro, o desejo ou a imitação. *O desejo é fonte de confitividade por sua condição mimética? A imitação é fonte de conflito por ser desejante ou não tem que ser desejante para ser origem de rivalidade?*".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> cunscrita à especulação acerca do (1) umbral da hominização, ainda que tenha repercussões na questão das (2) fronteiras entre os animais e os animais humanos[86].

As dificuldades de coordenar as análises girardianas do processo de aquisição de linguagem e construção da cultura e das estruturas sociais, sobretudo a tentativa de definir o marco zero da humanidade, decorrem, entre outros motivos, do fato de a antropologia mimética não seguir a trilha das filosofias contratualistas. Por isso, "seu desenvolvimento não é sempre o da etologia em direção à antropologia", como mostra Stéphane Vinolo em seu estudo sobre a hipótese da hominização no sistema girardiano: "pelo contrário", afirma, "Girard se dedica a um processo inverso de desconstrução dos fenômenos culturais que, ao final, traz à luz o nascimento de toda forma de cultura".

Analisando a primeira conclusão de Augustín Fernández, vê-se que a circunscrição do desejo aos seres humanos é compatível com o sistema mimético. A afirmação de sua historicidade – e plasticidade – não impede de considerá-lo inerente à natureza humana, antes o contrário: se fizesse parte da animalidade dos homens, o desejo seria substancialmente unívoco, como são os instintos e os padrões ou esquemas de dominância, certamente idênticos aos de tempos imemoriais. Se o "mimetismo primário" é suficiente para gerar conflitos, o "hipermimetismo humano" é imprescindível para a aquisição dos comportamentos culturais, para uma inserção efetiva na cultura que é a sua[87].

Perguntando-se sobre o que lhe parece ser mais fundamental ou primeiro na teoria mimética, o desejo ou a imitação, Fernández concluiu que "o comportamento imitativo seria mais fundamental e a condição de possibilidade do desejo, que não surgiria até que a capacidade mimética fosse tal que os esquemas de dominância se rompessem" [88]. Certamente, os comportamentos imitativos, na hipótese de Girard, muitas vezes são apresentados como condição de possibilidade do desejo, porém não se sustenta a ilação de que eles surgiriam com a ruptura dos padrões de dominância, já que estes são ausentes nos seres humanos, mesmo que falemos em antropoides. Parece haver aí uma tentativa de afirmar que os padrões de dominância seriam um ponto cego da saída da etologia para a antropologia, mas não há dados científicos suficientes ou argumentos decorrentes da teoria mi-

[86] FERNÁNDEZ, A. Ibid., pp. 138-139.
[87] Cf. CODFM.
[88] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 133.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

métical que permitam respaldar a inferência que os homens seriam evoluções de animais que conseguiram romper com esquemas de dominância previamente existentes.

Na sequência, Fernández associa a dissolução dos padrões de dominância à ruptura da fixação a instintos e a interditos limitadores da *mímesis* de apropriação, o que, em tese, permitiria que a imitação e a mediação de modelos contaminassem cada vez mais os apetites, transformando-os em desejos. No entanto, grande parte da preocupação de Girard em *A Violência e o Sagrado*, a ser analisada na segunda parte desta tese, repousa no esforço de situar os interditos e freios aos apetites e desejos *após* o processo de hominização, em explicar que o homem só se coloca limites depois de ter colocado em risco a sua existência pela plena manifestação do desejo mimético apropriativo. Não condiz, ainda, com a crítica contundente feita por Girard a Freud e Lévi-Strauss, quando postulam estruturas culturais como os interditos e os símbolos anteriores ao conflito.

Assim como não é possível falar com rigor de um desejo em sentido girardiano nos animais, não é possível reduzir a imitação humana a uma particular intensidade. É a *qualidade* da imitação nos homens que é marcadamente desiderativa, e só os homens gozam – e padecem – da indeterminação de seu desejo. Parece, assim, mais coerente a conclusão a que chega Fernández quando examina a relação entre *desejo-imitação-rivalidade*: o desejo é fonte de conflitividade por sua condição mimética e a imitação; conquanto não precise ser desejante para ser origem de rivalidade, é especialmente propensa ao conflito quando é desejante.

O próprio Fernández admite que Girard é ambíguo quando, para conceitualizar *mímesis* de apropriação e rivalidade mimética, parece situar o mimetismo *anteriormente* ao desejo. Especialmente no livro *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*, empenhado em conquistar credibilidade científica para sua tese, sustentou a ideia de que, para elaborar uma ciência do homem, deveria comparar a imitação humana com o mimetismo animal, assinalando as modalidades propriamente humanas dos comportamentos miméticos com a ressalva reveladora: "*se é que elas existem*"[89]. A despeito de todas as críticas que Girard faz à mentalidade moderna e ao positivismo científico parece sucumbir às suas reivindicações fala-

[89] CODFM, 28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ciosas em busca de uma "pura animalidade" de base do homem, ainda não contaminada por sua "humanidade" (que seria, então, uma condição tardia, como um acessório).

Na entrevista a Michel Treguer, Girard arremata a questão do desejo na hominização de forma mais coerente, ainda que também não se tenha detido em desfazer eventuais confusões a que tenha dado margem[90]. Nesse texto de 2001, aborda a evolução de um ponto de vista temporal, partindo de um homem *distintamente humano*:

> A cronologia histórica deveria começar pela evolução da espécie humana, acompanhada do aumento de poder do desejo mimético que gera as crises de violência assassina e destrutiva para os grupos de hominídeos. Essa violência se canaliza através da designação e a expulsão de bodes expiatórios, fenômeno de reconciliação coletiva na origem de todas as culturas arcaicas[91].

A intensificação do desejo mimético, presente no limiar da hominização, é indissociável da crise que, resolvida no mecanismo da vítima emissária, insere o homem na cultura. A passagem do múltiplo indiferenciado ao uno diferenciador é o primeiro gesto de simbolização, acessível aos homens pela presença, em sua natureza, de um modo de desejar que não é limitado por padrões de dominância ou esquemas hierárquicos congênitos/instintivos, ou seja, essencialmente *aberto*.

A abertura própria do desejo humano não se opõe ao seu caráter mimético. É verdade que o primeiro golpe de Girard é em direção à ilusão de total independência do sujeito na escolha de seus objetos de desejo, o que, certamente, impugna a crença moderna de uma ilimitada autonomia do eu. No entanto, a teoria girardiana do desejo não solapa a existência de uma margem de liberdade para os homens, sem recair no solipsismo subjetivista. O desejo mimético insere o sistema girardiano na tradição de pensadores que desconfia do "sujeito solar"[92], do total controle egoico dos pensamentos, emoções e desejos e toma a liberdade como consequência de um *esforço* na determinação do desejo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

---

[90] *Girard só esclarece explicitamente o tema declinando que a imitação seja equivalente a desejo* e serve para deixar claro, entre outras coisas, um ponto de distância com Freud, que identificou mimetismo e desejo, colocando, no final das contas, o desejo libidinal da criança pela mãe anterior à sua identificação com o pai. Cf. FERNÁNDEZ, A. Ibid.

[91] AQEV, 100.

[92] O conceito de "sujeito solar", referindo-se à subjetividade moderna foi desenvolvido por Luiz Costa Lima. Cf. COSTA LIMA, Luiz. *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

O homem não é livre quando pretende desejar espontaneamente, sem se dar conta do modo como particulariza seu impulso para uns objetos e não para outros. Por outro lado, se o desejo atravessado de mimetismo sempre segue um modelo, esse modelo não está previamente definido. Em grande medida, a verdadeira liberdade do homem está em direcionar seu desejo a um modelo *livremente* escolhido. Ainda que pareça simples, a experiência cotidiana mostra que esse direcionamento é árduo e raramente bem sucedido. Ora o sujeito *incontinenti* se submete a um mediador que o arrebatou, sem qualquer esboço de resistência ou ponderação, ora a livre escolha é suplantada por outros modelos, cuja atração é mais impulsiva e menos refletida.

O fato de vários modelos exercerem sua influência ao mesmo tempo ao sujeito também dificulta a liberdade de escolha no direcionamento do desejo. Frequentemente, essas interferências são antagônicas e acentuam a ambiguidade presente em toda mediação de duplo vínculo – *me imites* e *não me imite*; *sejas assim* e *não seja assim* – mensagem ambígua que converte o modelo e rival . Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, a causa de grande parte das "patologias do desejo" é atribuída à recepção dessas mensagens contraditórias; em *Anorexia*, elas estão colocadas na origem dos distúrbios alimentares e dos transtornos dismórficos corporais[93].

A plasticidade do desejo do homem, que o torna apto a estender-se a uma amplitude indeterminável de domínios e a multiplicar-se os modelos não é a mesma dos desejos primevos, os quais, exasperados, teriam conduzido à hominização por meio do mecanismo do bode expiatório. O desejo cultural pressupõe a incidência de interferências miméticas, "não já diretamente nos instintos e nos apetites animais, senão em um *terreno radicalmente modificado pela hominização*", o que, como vimos, significa a ação acumulada de interferências e refundições miméticas inumeráveis. Isso não contraria a compreensão de que as interferências miméticas primordiais, ao repousarem sobre as primeiras necessidades e apetites humanos, engendraram algo que já pode ser definido como desejo, ainda que fosse a mera – mas incoercível – tendência de copiar o modo como seus semelhantes satisfazem essas necessidades e apetites.

[93] Cf. ANOREXIA.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A historicidade dos desejos é logicamente compatível com o conceito de desejo mimético em Girard. A hominização, para nosso autor, é fruto do processo de superação do agravamento máximo dos conflitos entre os hominídeos, os quais teriam disputado por conta da convergência generalizada de seus interesses para um número cada vez menor de objetos. Não é necessário elaborar outra categoria para tratar dos comportamentos apropriativos que levaram a essa violência desenfreada. Para que a passagem dos hominídeos aos homens da cultura tenha acontecido, parece-nos suficiente e necessário que a relação intraespecífica já seja caracterizada pelo mimetismo desejante; a hominização não tem como ser *pressuposto* para o aparecimento do desejo mimético, posto que, antes, o pressupõe.

Tampouco é contraditório que esse marco evolutivo seja um produto da ausência de padrões de dominância, capazes de conter a violência causada pela exasperação de comportamentos miméticos apropriativos. Essa pulsão incontrolável volta-se indistintamente para todo o campo de possibilidades do real, alcançando especialmente um grupo de objetos de interesse, cujo acesso, especificamente vetado aos animais, impede que estes sequer se movimentem em direção a eles. As necessidades e os apetites dos animais são controlados pela própria natureza: um macaco não chega a afrontar o domínio do macho-alfa de seu bando, na tentativa de copular com a fêmea, protegendo sua vida e – no limite, a existência da própria espécie; enquanto os homens são particularmente propensos a interessarem-se pela mulher do próximo, imitando o seu desejo.

É inegável, a nosso ver, que se trata de uma diferença *qualitativa* e não meramente *quantitativa*. O mecanismo expiatório, como estratégia de preservação da espécie, se situa no umbral do mundo da cultura, submetendo o desejo, cuja abertura à totalidade é intrínseca, a modificações radicais que expandem indefinidamente as possibilidades de articulações entre os dados do real. Só no homem os ímpetos apropriativos são aptos a harmonizar *permanência estrutural* e *mobilidade criadora*, instituindo realidades culturais e desenhando o espaço histórico. O processo de hominização será ainda abordado ao longo desta tese, mas algumas considerações são importantes no âmbito de análise do desejo mimético. Se Girard expõe uma teoria do conascimento do Homem e da Cultura, afasta-se expressamente das filosofias contratualistas, que partem do homem como *tabula rasa.* No entanto, a hipótese do mecanismo expiatório autorreferente tem como conse-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

quência a postulação da passagem de uma natureza puramente animal – destituída de qualidades próprias do homem – à natureza humana, que permanece presa aos limites dessa passagem. Acreditamos, porém, que a hominização pode ser pensada como uma especialização do homem dentro de sua própria humanidade, como a entrada no mundo onde os hominídeos ou antropoides se constituirão como homens da linguagem na dinâmica de simbolização da violência.

Ao longo da tese, especialmente nas partes III e IV, questionaremos o modo abrupto com que Girard interpreta essa mudança, de forma mecânica e espontânea, mas não são todos os elementos de sua compreensão da violência nem de sua análise da *mímesis* como dínamo fundador da cultura que nos parece prejudicados por esses excessos positivistas. Além disso, não discutimos que o homem é um "animal", apenas não podemos assumir, com toda objetividade científica pretendida por Girard, que o que os difere é mera questão de grau. Esse esforço em negar uma natureza propriamente humana, qualitativamente distinta, visa a restringir o debate acerca da origem do universo e da vida a um âmbito estritamente empírico, a partir de dados obtidos com a observação dos corpos e movimentos celestes e dos fósseis das espécies e culturas primitivas. No entanto, a cosmologia só pode estudar movimentos e transformações já existentes, por isso é sempre arrematada por raciocínios filosóficos quando pretende se manifestar acerca da aparição de algo que não existia antes, de uma inovação propriamente dita.

Os autores das cronologias filogenéticas mais conhecidas, por esse motivo, não hesitam em ressaltar seu caráter hipotético, já que, para afirmar qualquer passo evolutivo, é necessário admitir a existência de animais intermediários desconhecidos, como o paleontólogo francês Yvens Coppens, um dos codescobridores do fóssil conhecido mundialmente como "Lucy"[94], adverte:

> Como se constata continuamente ao longo desta genealogia, cada animal, depois de um estudo profundo, se desvincula totalmente de toda ascendência ou descendência; só é possível estabelecer um eventual parentesco com relação a antecessores que, curiosamente, são sempre desconhecidos. [Daí] a dificuldade – para não dizer a impossibilidade – de encontrar as bases das ramificações[95].

[94] Lucy é um fóssil de Australopithecus afarensis de 3,2 milhões de anos, descoberto em 1974. Foi o hominídeo mais antigo até a descoberta de um novo fóssil da espécie "Ardipithecus ramidus", que viveu há 4,4 milhões de anos.
[95] COPPENS, Yves. *Le Singe, l'Afrique et l'Homme.* Fayard, Paris: 1983.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Apesar das incertezas reconhecidas pelos próprios evolucionistas, os dados obtidos pelas pesquisas científicas são favoráveis à hipótese evolucionista. Seria pouco plausível dizer que uns seres desapareceram e outros surgiram do nada. As espécies sucedem-se no tempo, com uma cronologia que vai se tornando mais precisa a cada vez, e é razoável que umas espécies tenham dado origem às outras. Todavia, é preciso reconhecer que, até agora, não há nenhuma demonstração cabal de que isso tenha ocorrido e muito menos do modo com que isso ocorreu, já que nenhum dos mecanismos propostos alcança um consenso entre os próprios cientistas. O homem é um animal, mas *inteligente* e *livre*. As diferenças qualitativas entre os seres humanos e as outras espécies é tão grande que mesmo aqueles que não aceitam a existência de uma *causa sui* admitem que essa diferença é oriunda de uma "emergência" da humanidade a partir da matéria. Karl Popper, por exemplo, expoente da filosofia da ciência que recorre ao "emergentismo" para justificar a natureza singular dos seres humanos, conclui de um modo tão simples quanto irrefutável: "não há como pretender explicar através da matéria o surgimento da Nona Sinfonia, de *Hamlet* ou da teoria da gravitação universal"[96].

Alguns pesquisadores ainda afirmam que a condição humana é algo adquirido por meio de fatores ambientais, educacionais e sociais. Apresentam como certo algo que não apenas é duvidoso, mas que suscita um incontornável debate ético dos limites da atuação da ciência. A problemática tese levou o casal Kellogg na década de 1930 a adotar um macaco recém–nascido e a criá-lo junto com o filho que acabara de nascer e, na mesma linha, John Money, médico neozelandês, tornou-se célebre 30 anos mais tarde por realizar cirurgias em recém-nascidos para mudança de sexo[97].

A experiência do casal Kellog foi abandonada assim que perceberam que o macaco jamais mostraria sinal algum de inteligência verdadeira, mesmo recebendo o mesmo tratamento do filho humano: alimentação, berçário, educação, carinho[98]. O caso dos pacientes de John Money foi mais trágico, como se pode supor. Um deles, David Reimer, sofreu uma intervenção cirúrgica para amputação da genitália masculina quando tinha menos de 22 meses e foi criado como mulher. À

[96] POPPER, Karl e ECCLESS, J. C. *The Self and its brain*. Springer, New York. 1977, p. 207.
[97] Disponível em: http://www.bbc.co.uk/science/horizon/2000/boyturnedgirl.shtml. Acesso em 20 de fevereiro de 2015.
[98] KELLOG, W.N. e KELLOG, L. *The ape and the child*, McGraw Hill, New York, 1933.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

medida que crescia, percebia-se que o garoto não se adaptara à condição feminina, mesmo que a mãe lhe oferecesse tudo o que estava ao seu alcance para que fosse criado como uma garota, como relata no documentário produzido pela BBC[99]. Com quatorze anos, o menino descobriu que fora submetido à cirurgia de mudança de sexo e decidiu mudar seu nome para David. Porém, jamais se recuperou de uma profunda depressão e, em 2004, cometeu suicídio.

Apresentar o evolucionismo e os seus mecanismos apenas como hipótese não atrasa a ciência nem limita o seu desenvolvimento. O que atrasa a ciência e permite experiências incompatíveis com a dignidade do homem é proceder sem rigor científico e dar como certo aquilo que é duvidoso ou hipotético. Assinalar as dificuldades é benéfico para a própria ciência e se se considera resolvido o que não está, corre-se o risco de impedir o próprio progresso científico. Segundo a perspectiva da teoria mimética, o homem é um animal hipermimético, *mas não apenas*. Além da centralidade do outro na constituição da subjetividade, Girard também postula que o homem não é determinado pelo meio. A partir da consciência de seu mimetismo, o homem pode adquirir a liberdade para escolher seus modelos de desejo, e, inclusive, superá-lo. Nem tudo o que caracteriza o homem é mimético. O sentimento do pai pelos filhos e entre os cônjuges, por exemplo, é apontado mais de uma vez por Girard como superação possível do desejo mimético rivalitário, porque são baseados na abnegação e na renúncia de si pelo outro.

Além disso, o desejo mimético não inclina o homem apenas à violência, mas o dota da especial capacidade de participação *no* outro, de agregar à sua natureza algo do ser do outro, que é plenificado, em condições singulares, no *amor* – cujo significado antropológico é indissociável da noção de dom, como veremos. É essa *efetiva abertura* a marca do desejo mimético no homem. O mimetismo animal, ainda quando toca impulsos e apetites, não permite um encontro autêntico, pois não engendra uma alteração verdadeira na constituição do ser, que permanece preso à estrutura pré-ordenada pela natureza. Os homens têm uma historicidade no encontro com o semelhante, que faz com que se modifiquem as manifestações do desejo com o passar do tempo, enquanto modifica a própria realidade. As experi-

[99] Disponível em: http://www.bbc.co.uk/sn/tvradio/programmes/horizon/dr_money_qa.shtml. Acesso em 20 de fevereiro de 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ências acumuladas interferem concretamente nas gerações ulteriores, e não de maneira determinada, mas criativa e imprevista.

O desejo mimético é algo que Girard concebeu como especificamente humano, na gênese de todas as instituições culturais bem como nos seus principais e fundamentais conflitos. Não é a grande quantidade de neurônios-espelho nem a grande propensão à imitação que justificam o fato de o homem desejar miteticamente. A ausência dos padrões de dominância, como vimos, está relacionada com a existência de um *modo* de desejar *diferente*, ilimitado, que é capaz de impor-se mesmo diante da pretensa superioridade do líder. Ainda que também seja capaz de negar-se, como renúncia ética ou no autossacrifício ascético, o desejo humano é vulgarmente *provocado, incitado* diante do limite, que não é compreendido como restrição, mas como indicação genuína de desejabilidade.

Em que pesem as divergências já mencionadas, essas considerações vão, de modo geral, ao encontro das conclusões de Fernández, em sua análise da relação entre desejo, imitação e rivalidade. Para ele, na teoria mimética, "ainda que possa haver imitação sem desejo, não há desejo em *sentido estrito* se não há imitação ou mediação de um ou mais modelos, incluindo os modelos socioculturais" e "a *mímesis* de apropriação ou aquisição propicia, ainda que não necessariamente sob a forma de desejo, a rivalidade ou o conflito mimético"[100]. O desejo é, portanto, algo marcadamente mimético, mesmo que nem todo mimetismo seja desejante. Logo, considerar que a *mímesis* é propensa à rivalidade não implica admitir que o desejo interfira em todas as situações de rivalidade mimética.

Ao afirmar, porém, que "podemos estar diante de situações de rivalidade mimética sem que medie o desejo, *tanto em animais como em humanos*, ainda que o desejo as potencializasse, conferindo-lhe muitas formas distintas", sugere que pode haver rivalidades miméticas intensificadas pela mediação do desejo também nos animais, mesmo que haja aquelas em que o desejo não interfere. Tal conclusão, que buscamos refutar, não se limita a mencionar a potencialização das rivalidades pela mediação do desejo, mas alude às "formas distintas" de rivalidade, as quais, não custa lembrar, são incompatíveis com a estabilidade natural e indiferenciada do reino animal.

[100] FERNÁNDEZ, Ibid., p. 140.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 2. Caracterização do desejo mimético

O esforço metodológico precedente, que discerniu os conceitos de desejo e mimetismo a fim de melhor compreender sua mútua implicação, é resolvido de forma categórica na dinâmica da antropologia girardiana: não é possível pensá-los separadamente, nem mesmo como uma adição, levando em conta os efeitos de cada um separadamente. Apenas a conjunção, que assume a mútua implicação constitutiva dos termos é eficaz para compreender o conjunto[101]. E, superadas as controvérsias, tem-se no conceito de desejo mimético um ponto de partida antropológico: somente o homem é capaz de desejar a partir do que os *outros* desejam. Cumpre, agora, delinear as características do desejo mimético para, em seguida, analisar suas consequências, desdobramentos e repercussões.

O desejo mimético ou triangular pode ser definido como: (1) o impulso metafísico que visa à individualização do ser, (2) inerente a todo homem, que, (3) sem ter plena consciência, (4) lança-se em direção a seus semelhantes, buscando copiar o modo como eles determinam seus próprios desejos, já que (5) o desejo está desligado de todo objeto preciso. Embora essa abertura para o próximo, ou abertura relacional, acarrete (6) a disputa pelos objetos de desejo alheios, pois o efeito mimético é (7) contagioso e (8) especular, também é o que permite (9) a sociabilidade e a cultura e confere (10) a historicidade fundamental para (11) a evolução humana. À exceção da natureza imitativa (item 4), examinada acima, passemos à análise de cada uma das características presentes nessa definição.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

2.1. Natureza Metafísica

Uma das finalidades da imitação, enquanto comportamento que segue um modelo, é a adaptação. Mesmo nas situações em que esse propósito é involuntário, quando um animal imita, torna-se mais apto a acomodar-se aos padrões que, explícita ou implicitamente, regem o ambiente em que está inserido[102]. O homem, como animal inteligente, livre *e* hipermimético, se beneficia de sua especial capacidade para a aprendizagem, com base na observação e imitação, para a salva-

[101] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 147.
[102] Girard reserva o termo "imitação" antes para indicar a consciência da mesma por parte de quem imita: "Uso os dois termos de maneira distinta. *Há menos consciência no mimetismo, e mais na imitação*". In: EC, 83, *grifos nossos*.

guarda da espécie. Todavia, a imitação humana não se reduz à sua dimensão comportamental, à execução de uma ação conforme um exemplo, mas satisfaz uma condição intrinsecamente *ontológica*, própria da constituição do homem a partir das suas relações intraespecíficas.

A especificidade humana repousa, como se viu, no fato de a imitação ser inextrincável ao desejo. Revestido de mimetismo, o desejo segue suas regras: requer o contato entre dois sujeitos e visa à adaptação do homem na realidade. O impulso, que lança o sujeito diretamente ao objeto nas circunstâncias em que opera o instinto, direciona-se para um alvo não propriamente objetal, é o vetor que leva o homem a constituir-se como sujeito pela imitação do outro. Ao contrário dos animais, que possuem sua finalidade ontológica inscrita fisiologicamente, o homem olha para os lados à procura de pistas de *como* ser e deseja, antes de qualquer objeto, que alguém lhe direcione nessa busca. Aberto às profusas possibilidades do real, o sujeito precisa saber *como* e *o que* desejar para acomodar-se no mundo. Só com a determinação do todo poderá traçar seus contornos de indivíduo e particularizar-se como unidade orgânica.

Nesse sentido, pode-se dizer que o ser do homem consiste na ambígua tarefa de buscar um modo de limitar as possibilidades a que está aberto. Ambígua, porque não se cumpre autonomamente, mas o que lhe é mais próprio só pode ser definido a partir do encontro com uma resolução alheia assumida como sua. O desejo mimético consiste no encontro com um modelo de ser, quase sempre dissimulado pela fixação em um objeto que está em posse do modelo ou é por ele desejado, a que o sujeito passa a almejar. O objeto é soleira do castelo do *ser* a que o sujeito efetivamente visa e do qual carece: "ele está para o mediador como a relíquia está para o santo"[103].

Todo desejo mimético é desejo de *ser como* o modelo e, por isso, tem vocação metafísica. No entanto, Girard utiliza a expressão "desejo metafísico" em dois sentidos distintos. Em primeiro lugar, quando trata do *desejo de ser* em geral, abordando o desejo mimético em sua essencialidade[104], como dado antropológico

[103] MRVR, 109.
[104] "Podemos decidir não empregar a palavra desejo senão a partir do momento em que o mecanismo incompreendido da rivalidade mimética tenha conferido essa dimensão ontológica ou metafísica àquilo que antes era apenas um apetite ou necessidade" In: CODFM, 346.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que confere ao homem a capacidade de aprender, de relacionar-se efetivamente, além de estar na base da empatia e da solidariedade. Mais especificamente, Girard utiliza a expressão "desejo metafísico" quando trata da circunstância concreta de *exasperação do desejo* na mediação interna, em que o valor do objeto se dissolve e o desejo mimético, enquanto "desejo de ser", revela-se com mais nitidez[105].

Analisando as obras literárias produzidas pelo gênio romanesco, Girard observou a existência de uma lógica inscrita nas relações miméticas, que determina uma variação proporcional entre o grau de importância do objeto, a distância do mediador e a intensidade do desejo e a propensão à rivalidade[106]. Segundo a formulação girardiana, a distância entre o mediador e o sujeito é sempre *diretamente proporcional* à virtude do objeto e *inversamente proporcional* ao desejo e à rivalidade. Isto é, quanto mais distante o mediador se encontra do sujeito, mais o objeto tem valor real para este e, portanto, mais tem a chance de satisfazê-lo. Ocupado com o objeto, o sujeito fica menos propenso a competir com o modelo. Inversamente, a aproximação do mediador ressalta o caráter ontológico do desejo e tende a enfraquecer o valor concreto do objeto, fortalecendo sua "virtude metafísica" e o valor do próprio mediador, que passa a ser visto como um rival a ser vencido, obstáculo a ser afastado, para garantir a posse do precioso objeto. A disputa tem o duplo e paradoxal efeito de *exacerbar* as expectativas dos rivais com relação ao objeto, projetando-o para muito além de sua grandeza verdadeira, e o de *inclinar* as atenções dos combatentes um para o outro, relegando o objeto, agora superestimado, a um segundo plano.

Se há uma "distância espiritual" suficiente entre sujeito e mediador, este se conserva na posição estrita de modelo, de inspirador geral dos desejos dos sujeitos sob os quais tem ascendência, pois "quando o mediador, muito distante, espalha uma luz difusa sobre uma superfície muito vasta, não designa nada de modo muito preciso, mas, de certa forma, designa tudo"[107]. Com sua aproximação, a designação vai se particularizando de modo cada vez mais intenso, e o modelo torna-se

[105] O desejo metafísico, no segundo sentido, tanto poderia ver-se em um contexto interdividual, restrito a dois ou três indivíduos, assim como em um contexto grupal, trate-se de uma crise de uma comunidade humana há milhares de anos ou de um conflito social atual.

[106] Lembrando o que já foi dito, a distância a que Girard se refere não é geográfica, ainda que também o possa ser, mas é principalmente uma distância espiritual, de campo de possibilidades.

[107] MRVR, 110.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

um rival em potencial, já que os objetos que seu desejo indica ganham especificidade suficiente para serem localizados pelo sujeito, adquirindo aquele objeto específico um valor extraordinário, que Girard chama de "virtude específica". Já não basta para o sujeito possuir um objeto que seja compatível com os critérios ditados pelo desejo do mediador; a proximidade do objeto do modelo lhe dá a esperança de conseguir, com a apropriação deste objeto, uma continuidade ontológica com o ser do mediador. A perda do valor real do objeto, que antes consistia no veículo mágico para um mediador inalcançável, coincide com o "inflacionamento" de seu valor simbólico, com a promessa de efetivamente transfigurar o sujeito no modelo, aparentemente acessível[108].

A relação inversa, entre a força do desejo e a perda de importância real do objeto, está presente em todos os escritores romanescos, que revelam a presença do mediador[109]. Especialmente no homem do subsolo de Dostoiévski, para quem o objeto já desapareceu completamente e o mediador é, para o sujeito, o próprio Deus. Nesse estágio, o sujeito não consegue mais concretizar aquele modelo de imitação, determinando seu desejo segundo os rastros do desejo-guia, mas paralisa-se obcecado diante do mediador. O encolhimento do real que acompanha o crescimento do *irreal* também é representado pelo romantismo e pelo simbolismo[110], representantes paradigmáticos da mentira romântica, que ocultam a presença do mediador no domínio de toda imaginação desrealizante[111].

Nessa fase de desvanecimento do objeto, todos os desejos triangulares culminam em abstrações, transformam-se em "desejos mentais", cujas alegrias, e sobretudo os sofrimentos, não se enraízam nas coisas, mas "são 'espirituais' num sentido baixo"[112]. O desejo, preso pelas criações da imaginação, projeta as expectativas do sujeito no horizonte mais distante e transborda em frustração quando, finalmente, é *realizado*. "Não é a ausência de gozo físico que decepciona o herói",

[108] MRVR, Idem.

[109] Em Stendhal, quanto menor for a diferença social, mais ela gerará afetação burguesa, em uma proporção direta, de modo que as formas extremadas da mediação interna definem-se como uma "diferença nula engendrando uma afetação máxima". Para Proust, o "reino do nada da sociedade mundada" é o antro do esnobismo, que plasma os graus insignificantes entre os méritos de suas frequentadoras, as quais, loucamente, majoram os ódios ou a imaginação. In: MRVR, 112.

[110] Os quais reduzem o lastro concreto do desejo a quase nada na *cristalização*.

[111] Há uma progressiva perda de contato com a realidade à medida que o mediador se aproxima e a unidade se fragmenta em multiplicidade. O demônio dos Possessos se chama "legião" e se refugia num *rebanho* de porcos; ele é a um só tempo uno e múltiplo. In: MRVR, 118.

[112] MRVR, 113.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sublinha Girard, "a decepção é propriamente metafísica. O sujeito constata que a posse do objeto não mudou seu ser; a metamorfose esperada não se realizou"[113].

O sujeito prostra-se à espera de um novo objeto de desejo a ser designado pelo mediador quando não parte de imediato em busca de outro mediador. Segue nesse círculo vicioso até se dar conta de que a "grande transformação" simplesmente não vai acontecer. Quanto mais virtuoso parece ser o objeto, seja pelo acréscimo de valor conferido pela expectativa seja pela potência do obstáculo, mais terrível será a decepção, já que a esperança do sujeito era apropriar-se da virtude fantástica em uma fusão quase mística com o objeto. Reduzido às suas propriedades objetivas, a posse do objeto causa fatidicamente o desapontamento do sujeito que se agrava, ainda mais, com a proximidade do modelo, pois ele continua acreditando, teimosamente, que era o objeto que garantia ao modelo sua majestade e pergunta-se inconsolável – *por que o objeto funciona para ele e não para mim?*

Se Madame Bovary ainda é capaz de sentir prazer em suas aventuras sexuais é porque seu desejo ainda não era metafísico o bastante. Está no limiar da passagem histórica da mediação externa para a mediação interna, o que é sugerido pelo tédio que sentem seus amantes, os quais a abandonam em busca de outra aventura que lhes provoque o *frisson* inicial:

> O fenômeno já aparece em Stendhal. No instante em que o herói stendhaliano toma para si o objeto desejado, a "virtude" escapa como o gás de um balão que estoura. É o objeto repentinamente dessacralizado pela posse e reduzido às suas propriedades objetivas que provoca a famosa exclamação stendhaliana: "É só isso!" O dar de ombros de Julien traduz ainda uma despreocupação que não se encontra mais na pesada desilusão proustiana. No herói dostoievskiano o fracasso metafísico causa uma perturbação tão profunda que pode levar até o suicídio.[114]

A decepção que ganha ares de indiferença, o "dar de ombros" do herói stendhaliano que traduz uma despreocupação *blasé*, reflete um homem já sem ideais, sem fé, que assumiu a provisoriedade de seus desejos e demonstra o tédio da existência por mera afetação. Em Proust e em Dostoiévski, sobretudo, as consequências são mais dramáticas e a desilusão prova definitivamente o absurdo a que pode levar o desejo triangular. É o desastre cabal do orgulho. O sujeito, profundamente humilhado, descobre-se incapaz do futuro auspicioso que projetara para si, domi-

[113] MRVR, Idem.
[114] MRVR, 114.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

nado pela imaginação romântica contaminada pelo desejo mimético. O presente é um abismo, mas, justamente porque chegam ao limite, esses autores apontam para a necessidade de superação.

Na mediação interna, a multiplicação de mediadores acarreta uma superposição de esferas de ascendência, demasiado próximas do sujeito para que ele as possa discernir. As relações se aceleram de forma vertiginosa, a ponto de atomizar a temporalidade:

> Cada mediação projeta sua miragem; as miragens se sucedem como se fossem uma série de "verdades" que suplantam as verdades anteriores por um verdadeiro assassinato da lembrança viva e que se protegem das verdades vindouras por meio de uma censura implacável da experiência cotidiana[115].

Para Alejandro Llano, a fragmentação temporal é um sintoma da histeria contemporânea, que fica emblemático no comportamento de Emma Bovary. A histérica é a mulher incapaz de reestruturar suas experiências do tempo passado no momento presente. Sua incapacidade de compreender *a posteriori* o que lhe conduziu à sua situação atual deve-se a "uma visão metafisicamente equivocada do tempo, como se este fosse um fluxo homogêneo que transcorre - horizontalmente distendido - do passado para o futuro, através do presente"[116]. Em Stendhal, essa atomização temporal é prenunciada pelos "Eus" monádicos, enquanto em Proust a existência perde definitivamente a unidade e a estabilidade que a sacralidade do modelo garantia: os "Eus" são o resultado das projeções de "mundos" criadas pelas sucessivas mediações, e vivem enclausurados em um eterno presente, isolados uns dos outros, como Emma Bovary, são "incapazes de rememorar os "Eus" passados ou de antecipar os "Eus" futuros"[117]. Sem a aptidão de articular o passado e avaliar lucidamente as consequências futuras de seus comportamentos presentes, ocorre a decomposição da personalidade que perturbava os primeiros leitores de Proust e que é a verdade trágica do homem pós-moderno.

Enquanto na mediação externa o modelo permanecia distante e único, o herói romanesco podia conservar sua unidade pelo vínculo existencial com essa referência estabilizadora. No apogeu na mediação interna, a sucessão dos mediadores é tão vertiginosa que já não se pode falar em "Eus" distintos, e o homem do sub-

[115] MRVR, 116.
[116] LLANO, Alejandro. *Deseo, violência, sacrifício. El secreto del mito según René Girard.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.S (EUNSA), 2004. pp. 36-37
[117] MRVR, 116.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

solo, dilacerado pelo domínio de mediações sobrepostas, é um ser diferente a cada instante e para cada um de seus interlocutores: "eis aí o *polimorfismo* do ser dostoievskiano identificado pelos críticos"[118]. É na mediação interna que está a verdade profunda do *moderno*. A partir de Proust, o mediador é literalmente "qualquer um" e pode surgir de "qualquer lugar":

> O ecletismo vazio, os entusiasmos passageiros, as modas cada vez mais fugazes, a sucessão cada vez mais rápida das teorias, sistemas e escolas, e essa "aceleração da história" que causa certa comoção hoje em dia são os aspectos convergentes da evolução que acabamos de reconstituir. O subsolo é uma desintegração do ser individual e coletivo[119].

Aprisionado pelo desejo metafísico, o sujeito cai no anonimato. Escravo de suas insaciáveis demandas, o homem *se despersonaliza*: é como uma marionete nas mãos dos modelos esparsos, soltos no ambiente. As miragens projetadas pela mediação tornam o homem dependente das fugazes sensações que o ambiente desperta nele, com promessas de eterno gozo, que, por não terem lastro no real e por não serem capazes de dotar o sujeito do ser que almeja, nunca satisfazem e são logo substituídas por novas promessas. O sujeito que sucumbe ao desejo mimético exasperado perambula, de um lado para outro, em busca de objetos e emoções que cumpram, de uma vez por todas, a (impossível) tarefa de dar-lhes o seu ser autêntico. Acaba por dissolver-se na busca sem fim, numa autêntica fuga de si mesmo: "O sujeito se liga a um mediador que seu desejo transfigura. Ele crê conquistar sua individualidade desejando esse ser, mas na realidade ele a perde, pois cada um é vítima da mesma ilusão"[120].

Se todo desejo mimético é desejo metafísico, seria o homem fadado ao anonimato ou à unidade ilusória garantida pela presença de um mediador distante que o sujeito desconhece?[121] Segundo a antropologia girardiana, o desejo mimético, na

[118] "Proust e Dostoiévski descrevem o andar arrogante do mediador, fendendo a multidão, sua indiferença cheia de desprezo pelos insetos que pululam a seus pés, a impressão de força irresistível que ele passa ao espectador fascinado. Tudo, nesse mediador, revela uma tranquila e serena superioridade de *essência* que o infeliz, esmagado, tremendo de ódio e de adoração, se esforça em vão de tomar para si". A respeito do enfoque histórico do polimorfismo dostoievskiano, principalmente em *O Idiota*, Girard afirma: "As pessoas daquela época distante (juro-lhe que isto sempre me feriu a atenção) eram muito diferentes das da nossa: eram como uma outra raça...Naqueles tempos era-se de certo modo o homem duma só ideia; nossos contemporâneos são mais nervosos, mais desenvolvidos, mais sensíveis, capazes de seguir duas ou três ideias ao mesmo tempo... O homem moderno é mais amplo. Isto impede, garanto-lhe, que se seja duma só peça, como se era nos séculos passados". In: MRVR, 120.

[119] MRVR, Idem.

[120] MRVR, 202.

[121] MRVR, 117.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

fronteira entre o reino animal e o universo humano, é o impulso que encaminha o homem em direção ao ser. O que significa que o homem não pode elidir o fato de que alcança sua finalidade ontológica na interação com seus semelhantes, de quem mimetiza o desejo que particulariza a totalidade. Esse mimetismo, porém, não é a cópia perfeita e acabada de um ser verdadeiramente autêntico, pois o próprio mediador não está isento das leis do desejo. O ser que se constitui por meio das interferências miméticas desiderativas é sempre fruto da convergência das inúmeras influências que se projetam sobre ele, bem como dos infinitos graus da escala que o separa do mediador e da consciência que tem da mediação.

Ainda que se admita que os animais imitam os comportamentos apropriativos de seus pares, sua imitação não tem finalidade ontológica. O sistema perceptivo ou sensível dos animais opera mediante a captação dos diversos estímulos (o presente, o distante, o passado e o futuro), que provocam um tipo ou outro de respostas imodificáveis. As reações automáticas se caracterizam pela tendência biológica do organismo em direção aos seus objetivos mais básicos, como, por exemplo, na fome ou no impulso sexual, e são mediadas pelo conhecimento e destituídas de vontade *livre*[122]. O conhecimento sensível do animal intervém na conduta, mas não a origina. Os instintos obedecem a fins previamente estabelecidos, não respondem a fins individuais, mas àqueles próprios da espécie, idênticos em qualquer indivíduo. No reino animal não há individualização efetiva – não há, em poucas palavras, *desejo de ser*.

O desejo mimético diferencia o homem dos animais exatamente nesse aspecto, pois seu caráter metafísico lhe faculta a individualização por mimetizar um comportamento, por essência, não condicionado. O fato de todo desejo mimético ser desejo metafísico não conduz *necessariamente* ao anonimato. Embora o desejo seja um impulso de imitação, o que vem a mimetizar é "um *desejo de*", um gesto de particularização da totalidade. Não se trata simplesmente de copiar atitudes ou comportamentos para melhor adaptação e sobrevivência, mas de buscar *o alimento para o ser no ser dos outros*. A unidade garantida pela presença de um mediador distante não precisa ser ilusória se partir de uma conscientização do caráter

[122] Cf. STORK, Ricardo Yepes; ECHEVARRÍA, Javier Aranguren. *Antropologia Filosófica*. Trad. Patrícia Carol Dwyer. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", São Paulo: 2005.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mimético do desejo e se a máxima incidência do mimetismo na constituição do homem for articulada às outras propriedades do homem: razão e liberdade.

Nesse "canibalismo simbólico" [123], de busca pelo alimento para o ser, o objeto desejado não tem uma função propriamente biológica e não é desejado por uma tendência ditada pelo organismo. Ainda que possa ter uma finalidade ínsita, não é essa finalidade que o torna atraente, mas sua desejabilidade repousa em um desejo prévio, que emana de um sujeito que, supostamente, já alcançou a individualização. Se dentre os similares de sua categoria, que cumpririam perfeitamente sua função, é *este* objeto (e não outro) o desejado e disputado, é porque, no limite, as qualidades intrínsecas do objeto são irrelevantes. O que o sujeito busca é transformar-se em um ser capaz de desejar *concretamente*, libertar-se de suas demandas fisiológicas para escolher um mundo *determinado* na totalidade. É o que supõe ter feito o mediador, cujo desejo imita. Implícito a essa busca, subjaz o reconhecimento de que o homem se animalizaria, tornando-se presa de seu corpo, sem a capacidade de escolher.

Uma das características essenciais de toda *vida sensível* é a capacidade de realizar fins próprios da espécie. A finalidade exclusivamente específica ou própria da espécie humana é *realizar-se individualmente*. Quer dizer, sua particularidade é exatamente a de *ter um fim não específico,* que ultrapassa as necessidades comuns, de simples preservação, permitindo uma *autorrealização* propriamente *individual*. De modo que a ruptura do circuito estímulo-resposta implica tamanha independência frente à espécie que a relevância do indivíduo entre os humanos excede plenamente a da espécie[124].

A individualização, portanto, é uma finalidade tipicamente humana, que supera as necessidades biológicas, constituindo-se uma condição ontológica. Portanto, o que caracteriza o "animal humano" é *poder não ser* simplesmente animal, superando as determinações de sua espécie ao criar, para si, fins individuais. Por sua abertura à diferença, inerente a essa disposição a não ser idêntico, o homem, ao mesmo tempo em que se conforma à espécie pelo ímpeto de ser como o outro,

[123] Sobre o canibalismo simbólico, cf. CAHIER, 198, e EC. Em um sentido menos metafórico, Girard vincula o desejo com a prática ritual do canibalismo, cf. FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 154, nota 737. No fundo, o que Girard tenta é buscar a origem real de todas as metáforas – e a metáfora sacrificial é a metáfora por excelência.
[124] STORK, R. e ECHEVARRÍA, J. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tem a necessidade *específica* de se afirmar como indivíduo, diferenciando-se. Essa marca específica também se realiza mimeticamente, mas em um mimetismo que não visa à fisiologia ou ao comportamento, mas à esfera mais íntima do homem, sua própria essência desiderativa.

O desejo de ser imanta-se ao mimetismo humano, dirigindo-se à intimidade, que, por sua vez, funda. A intimidade é corolário da capacidade de todos os seres vivos à imanência[125], isto é, à interiorização dos efeitos de suas atividades, que *permanecem dentro de* si. No homem, essa capacidade de retenção dos efeitos de seus comportamentos é incomparável à de outras espécies animais. Por conta de sua peculiar plasticidade cerebral[126] e de seu hipermimetismo, o nível imanente do homem é tão elevado que se pode afirmar que a intimidade é, para cada indivíduo da espécie, como um reduto inviolável, um mundo interior único e irrepetível, que contém, além da memória orgânica e instintiva das ações, os efeitos propriamente ontológicos de sua interação com a realidade. É sua especial capacidade de reter as consequências de seus comportamentos e interações o que possibilita ao homem uma efetiva participação na realidade, construindo-a enquanto se constrói.

A intimidade é uma categoria da filosofia personalista que permite associar o desejo mimético girardiano à sua natureza metafísica, ao mesmo tempo em que supera os limites das filosofias da consciência e do sujeito. É ainda fecunda para promover a articulação do particular com o geral, que sempre foi o fulcro da teoria mimética. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard atribui a revelação das mentiras egotistas alcançada pelo gênio romanesco à "intimidade verdadeira da consciência": "Bergotte, Norpois, o artigo do *Fígaro*: eis o que o romancista medíocre nos daria como provindo *dele*, eis o que o romancista genial nos apresenta como advindo do *Outro*, e eis o que faz a *intimidade* verdadeira da consciência"[127].

[125] A própria origem da palavra "imanência" (*in-manere* – permanecer em) já guarda esse sentido. Cf. STORK, R. e ECHEVARRÍA, J. Op. Cit.
[126] Cf. BOYER, Alain. "Sacrifice et réfutation", in: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 579: "vários elementos estão na origem desta incapacidade do homem para dominar o que é: em primeiro lugar, a 'neotenia', apresentada por Gould, quer dizer o nascimento prematuro, que permite um forte crescimento pós-natal do cérebro, porém impõe uma mais ampla presença da mãe".
[127] MRVR, 60-61, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A intimidade, como propriedade dinâmica, plástica, estreitamente ligada ao desejo mimético, é o que permite aos seres humanos articularem as ocorrências vividas. É fonte da diferenciação, da recepção criativa das influências e da criação dos *fins pessoais* que caracterizam esses seres como homens. Ainda que o mimetismo seja regido por leis de mediação, isso não equivale à fixação de respostas estritamente automáticas para os fins especificamente humanos. Por outro lado, assumir a abertura dos homens para seus próprios fins, à exceção da finalidade vegetativa, não implica, de modo algum, a ilusão da livre e independente escolha de seus objetivos pessoais, já que o sujeito é atravessado pelo mimetismo desejante, e seus fins são sempre resultado das múltiplas sugestões que interferem e constituem o desejo. A abertura humana para a realidade se traduz antes na possibilidade de separação dos meios e dos fins, já que o impulso de apropriação dos objetos não ocorre como resposta automática aos estímulos, mas conclui uma imbricada relação entre sujeito e mediador.

É a mediação interna, com o acirramento do desejo mimético pela aproximação das esferas de possível do sujeito e do mediador, que permite a revelação romanesca. Ao desembaraçar-se do objeto, o desejo se revela na sua essencialidade: ânsia de plenitude. Se a intensificação do desejo acarreta, no mais das vezes, a fixação do sujeito em modelos sucessivos, ainda revela a sua verdade, que é a de que todo desejo *de ter* só existe em função do desejo *de ser*. O homem também descobre que não pode relegar *seus semelhantes* a um segundo plano na sua existência, pois sua intimidade está inexoravelmente ligada a eles e ao modo como desejam. Não aceitar ou desconhecer essa verdade não representa autonomia, mas escravidão:

> A paixão que os homens investem em arrancar-se os objetos [...] é um triunfo do mediador, o deus com aspecto humano. [...] Os homens se gabam de haver rejeitado as antigas superstições, mas estão a se afundar no subsolo, nesse subterrâneo onde triunfam as ilusões cada vez mais grosseiras. À medida que o céu se despovoa o sagrado reflui sobre a terra; ele isola o indivíduo de todos os bens terrestres; cava, entre si e o cá embaixo, um abismo mais profundo que o antigo além. A superfície da terra onde habitam os *Outros* se transforma num inacessível paraíso[128].

[128] MRVR, 86-87.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

2.2. Universalidade

Ao chamar de "ilusão" a crença de que alguns homens desejam autonomamente, Girard assevera que todos os homens estão subordinados ao desejo mimético. Da mesma forma, está implícita essa consideração quando indica o ser do mediador como o alvo constante do desejo, mesmo que, em determinadas circunstâncias, o desejo aparentemente se ocupe do objeto.

A intuição de que a prosa romanesca revela o desejo em sua *essencialidade* impeliu Girard a investigar se, de fato, o desejo mimético poderia ser encontrado em todas as culturas, mesmo nas não ocidentais e arcaicas. *A Violência e o Sagrado*, livro que será analisado na Parte II desta tese, é o fruto da pesquisa de dez anos que visa a responder se, afinal, não incorreria em anacronismo ao atribuir certa formulação do desejo – *mimético* – a homens em qualquer tempo, espaço e estrutura social. Girard não se contentou em discorrer teoricamente sobre o assunto, defendendo sua tese com argumentos formais, mas deu início a uma jornada etnológica para uma apreciação analítica e comparativa das culturas, debruçando-se sobre fatos e documentos levantados pela etnografia no âmbito da antropologia cultural e social. E, como antropólogo autodidata, pôde concluir que o desejo mimético não é uma invenção moderna.

A expressão "desejo mimético" e a organização conceitual do desejo como sentimento influenciado por um modelo ou padrão que orienta a escolha são constructos teóricos de René Girard, mas ele afirma que a percepção original está nos grandes novelistas, cujo propósito não era criar uma teoria do desejo humano, e sim apresentar o modo como os homens se relacionam e disputam entre si. Os romances descrevem uma realidade universal, que só se torna mais visível na modernidade, com o igualitarismo progressivo: não há senão sujeitos desejantes. Por trás de todo mediador há uma mediação velada e que acaba por se tornar, com a reciprocidade mimética, especular: o mediador tem seu desejo confirmado pelo sujeito e, por isso, inclina-se para ele como um modelo do seu próprio desejo.

Quando se detém o ciclo mimético e se localiza um modelo, esse gesto de identificação é antes didático e teórico, pois o desejo é indeterminável em seu princípio. Não há *tabula rasa* do desejo, nenhum desejo é verdadeiramente original, espontâneo. Seu caráter mimético *significa* e *realiza* a sua universalidade,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pois é sempre sobre uma primeira interferência mimética que se apoiará a *mímesis*. Os desejos se atraem, se imitam e se combinam, suscitando relações cujo antagonismo buscará sempre definir-se em termos de diferença, de um lado como de outro, enquanto, de fato, a relação se torna cada vez mais indiferenciada. A todo instante, a *mímesis* engendra novas reciprocidades, em um desdobramento constante das mesmas astúcias, das mesmas estratégias, dos mesmos efeitos especulares[129].

2.3. Dimensão Inconsciente

A despeito de sua universalidade, Girard acredita que o desejo mimético deve grande parte de sua força e expansão no mundo moderno ao fato de os homens, em sua maioria, acreditarem que desejam espontaneamente. Tal crença, que caracteriza o que Girard chama de "mentira romântica", oculta aos homens não apenas o fato de que imitam, mas, principalmente, qual seja o verdadeiro o sentido dessa imitação: "A maioria das pessoas passaria a sua vida imitando sem saber, albergando todos os tipos de desejos, sem tomar consciência de que o objeto é só um meio de alcançar o ser do mediador"[130]. Mesmo quando a imitação nos outros é percebida, a fantasia da diferenciação embaça o autoconhecimento e o orgulho esconde a verdade do *eu*, que acredita, ingenuamente, ser diferentes *deles*.

Portanto, é correto falar que há uma dimensão inconsciente no modo como os homens desejam. Não se trata de assumir um determinismo na teoria mimética, pois a plasticidade inerente ao desejo mimético lhe garante uma abertura para a realidade que não há nas correntes deterministas do século XIX. Ainda que conteste a crença irrefletida na autonomia do homem, principalmente com a exasperação do desejo metafísico, Girard não elide completamente sua liberdade. Pode-se dizer, inclusive, que ele a *radicaliza*. A inconsciência que permeia o desejo mimético tampouco se confunde com uma variante do inconsciente freudiano. Girard reconhece a importância da contribuição de Freud na crítica do sujeito moderno racionalista e admite que o pai da psicanálise chegou muito perto da compreensão do desejo mimético, porém impugna frontalmente os postulados centrais da psicanálise freudiana, dentre os quais o próprio conceito de Inconsciente.

[129] Cf. CS.
[130] QCAEC, 144.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Para o fundador da teoria mimética, o Inconsciente como seção do aparelho psíquico é uma elaboração mental apriorística, idealizada, que Freud concebeu como essência isolada, alheia às relações exteriores, como albergue para os traumas e pulsões que havia identificado em seus casos clínicos. Umas das "entidades platônicas freudianas"[131] que resolve os demais sintomas psíquicos sem resolver a si própria. Como mostra Fernández,

> Freud nega que o sujeito saiba o que quer e que seja dono e criador de seu próprio destino, porém, em troca, atribuiria este saber a um inconsciente que teria vida própria. Teria assumido os pressupostos do narcisismo e do temperamento artístico, dando credibilidade ao romantismo e suas ideias acerca da genialidade e originalidade do eu criador[132].

Quando admite que o desconhecimento generalizado quanto ao caráter mimético do desejo, Girard não pretende se arrogar uma sabedoria excepcional, quase mística, mas afirma que, se uma intuição bastante simples, ainda que nem tanto palatável, passou despercebida tanto tempo, não foi por seu caráter esotérico ou sibilino. Reconhece que, antes dele próprio e dos gênios romanescos, alguns homens, como Agostinho de Hipona, já haviam tratado do desejo mimético, utilizando-se de outras categorias[133]. A dificuldade particular do homem em aceitar que deseja mimeticamente em todos os tempos, mas especialmente hoje, está na rara humildade de se reconhecer incompleto e dependente, sobretudo, nos aspectos mais privados como o desejo, e em ter de renunciar à prerrogativa do autocontrole. A teoria mimética provocaria uma espécie de "ferida narcísica" nos homens modernos, para falar em termos freudianos: abala a constituição de uma imagem de si unificada, perfeita, cumprida e inteira. Ao saber-se dependente do *Outro* não somente para ser desejado, mas fundamentalmente para desejar, "sua majestade, *o sujeito*"[134] começa a ser destronado.

Quando elabora o "desejo mimético", Girard se alia àqueles pensadores que questionam uma consciência unitária, autossubsistente, de onde emanam manifestações livremente dirigidas. Por isso, já foi qualificado como um filósofo da sus-

[131] Ao lado dos complexos, pulsões, libido, etc.
[132] FERNÁNDEZ, Ibid., pp. 104-105.
[133] Girard fala das "profundas intuições antropológicas" de Agostinho em AQEV, pp. 149-150 e em QCAEC, p. 228, afirma que "três quartos" do que diz já havia sido dito por ele.
[134] "Sua majestade, o bebê". Referência à expressão utilizada por Freud no texto "*Introdução ao Narcisismo"*, 1914.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

peita ao lado de autores como Nietzsche, Marx e Freud [135] e também considerado expoente das ciências deterministas, como a sociologia, ciências sociais ou psicologia, as quais, no limite, negam que o homem tenha capacidade intrínseca de escolha. É verdade que Girard afirma que todos os desejos são condicionados por um mecanismo desconhecido pelo sujeito, o mimetismo. Além disso, a vivência interior, como livre eleição do homem, seria uma ilusão psicológica, uma impressão que, no fundo, não é real. Seria razoável, então, supor que tudo na teoria mimética se reduz a diretrizes que procedem de fora?

> É muito frequente que, nas ciências sociais se apresente a ideia que o homem não é livre senão que atua sempre de uma forma determinada. O determinismo é muito próprio do materialismo e das ciências sociais de tipo empírico, que pensam encontrar no estudo estatístico do comportamento humano o segredo da realidade do homem. Isso se ajusta muito mal com uma doutrina da pessoa como intimidade livre[136].

Apontamos a intimidade como categoria satisfatória para as demandas da teoria mimética por ser uma compreensão da interioridade distinta das hipostasias psicanalíticas, coerente com a natureza intersubjetiva do homem, constituindo-se a partir das experiências humanas, sem as pressupor. No entanto, vemos agora que a intimidade também é reduto das livres escolhas. Como compatibilizar, então, a intimidade da pessoa com a falta de consciência que Girard atribui aos sujeitos atravessados pelo mimetismo desiderativo?

Em primeiro lugar, é importante repetir que Girard não nega a liberdade humana, apenas busca colocá-la em seus devidos termos, ao contrário de muitos pensadores que defendem uma liberdade irrestrita, mas, querendo exaltá-la, desvalorizam-na completamente[137]. Contra essa banalização e facilitação indevidas, a concepção de liberdade que se encontra em Girard não diz respeito tanto à exoneração dos modelos externos ao "eu" ou da criação dos próprios valores, como à assunção de nossa natureza mimética e intersubjetiva e a eleição de determinados modelos e o esforço em segui-los, coisa tampouco fácil.

Ao longo da obra girardiana, o tema da liberdade se torna progressivamente complexo, como veremos. Dentro da estrita questão do desejo mimético, pode-se afirmar que a liberdade, como árdua conquista a ser perseguida pelo homem, não

[135] Esses autores questionam a tradição do sujeito solar, que, como dissemos, foi teorizada por Costa Lima, in: COSTA LIMA, Luiz. Op. Cit.
[136] STORK, R. Y. e ECHEVARRÍA, J. A. Ibid., p. 35.
[137] Cf. QCAEC.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

apenas comporta a compreensão da intimidade, como a exige: quanto maior for a intimidade, maior será a liberdade. Só na constituição de uma esfera íntima é que o homem poderá, assumindo sua natureza mimética, projetar-se seguindo determinados modelos (e não outros quaisquer). Foi exatamente essa a experiência do gênio romanesco de escritores, pessoas profundamente voltadas para os efeitos internos de suas experiências. Com o aprofundamento das relações de mediação interna, os homens vivem cada vez mais paralisados diante de seus sucessivos mediadores; projetados em sua exterioridade, os homens não tem mais um universo interior efetivo, uma intimidade.

De qualquer modo, o principal propósito de Girard, ao enfatizar a dimensão inconsciente no modo como o homem deseja, sempre foi o de combater o relativismo, produto da valorização exagerada da liberdade de escolha[138]. Nisso repousa o notável préstimo do reconhecimento do caráter mimético do desejo: se os sujeitos desejantes se pretendiam donos de seus desejos e, por isso, empenhavam-se na defesa do direito individual de desejar, agora terão de considerar que nenhum desejo emerge espontaneamente, pois o homem está atravessado por suas interações do início ao fim. No contexto de hedonismo generalizado em que é inócuo referir-se às *consequências* dos desejos como sempre coletivas, Girard evidencia que o *Outro* é relevante nas nossas escolhas não apenas *a posteriori*, mas, fundamentalmente, *a priori*.

Alejandro Llano reconhece o mérito do penetrante diagnóstico da cultura contemporânea de que parte o pensamento girardiano, e, principalmente, por conceber uma terapia para "enfermidade moral" que "vai diretamente ao núcleo do problema e à chave da solução":

> O epicentro problemático [Girard] o cifra no relativismo. E dá com o caminho da solução quando reatualiza e faz operativa a proposta de Durkheim – a que atualmente se aproximaria em alguns aspectos de Pannemberg – segundo a qual a cultura humana não se pode compreender senão a partir de uma perspectiva social, ao tempo em que se entende que o elemento radical da socialidade não é outro que a religião[139].

[138] O Racionalismo e o Iluminismo exaltaram de maneira tão exacerbada a liberdade de escolha que provocaram as patologias da liberdade (relativismo, permissivismo moral, individualismo, etc). YEPES, Ricardo. *La Persona y su Intimidad*. Ed. Javier Aranguren. Universidade de Navarra : Cuadernos de Anuario Filosófico, p. 31. Disponível em: http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6360/1/48.pdf. Acesso em 15 de abril de 2015.
[139] LLANO, A. Ibid., p. 198.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Portanto, se a teoria mimética matiza a consciência da liberdade de escolha é, sobretudo, para opor-se ao individualismo liberal utilitarista e à convicção quanto à liberdade irrestrita de escolha. São os pensadores liberais que Girard visa quando se refere a uns pensadores que acabam por desvirtuar a liberdade embora a tenham "na boca". Os comportamentos do homem ocidental, nas mais variadas esferas, atualizam rigorosamente a clássica definição de liberdade em *On Liberty* (1859). Segundo John Stuart Mill,

> A única liberdade que merece esse nome é a de perseguir o *nosso próprio bem* à *nossa própria maneira*, enquanto não tentamos privar os demais dos seus; cada um é o melhor guardião e sua própria saúde física, mental ou espiritual. A humanidade se beneficia mais consentindo a cada um viver à sua maneira que o obrigando a viver à maneira dos demais[140].

Nada dessa sentença sobrevive à recuperação da *mímesis* em Girard. Não tem sentido falar em "nosso próprio bem", em "nossa própria maneira" na medida em que, mesmo o que se julga ser um bem pessoal, é sempre definido a partir do *Outro*. Em certo sentido, não há bem senão o bem compartilhado. A liberdade de eleição, tal como Mill a entende, implica conformar o plano de vida ao próprio caráter e ao contentamento pessoal, sem interferência alheia, ainda que admita que devam ser consideradas as consequências dos atos e possível prejuízo aos outros. Esses limites, porém, não são esclarecidos satisfatoriamente. Para ele, ainda que os demais pensem que determinadas condutas são inconvenientes ou más, não têm direito de impedi-las a menos que lhes causem algum dano. A legitimidade da escolha resume-se ao fato de ter sido eleita *livremente*:

> "Our own good in our own way": deixar que cada um escolha seu próprio estilo de vida, sem imiscuir-se em suas decisões. Deste modo teríamos uma constelação de indivíduos que se respeitam, ainda que um pense que o que faz o outro é absurdo, equivocado ou simplesmente reprovável. Se eu decido escolher uma determinada opção, esse é *meu* problema: cada um deve escolher por si mesmo sem ajuda dos demais. E, por outro lado, estamos a respeitar as escolhas alheias ainda que nos pareçam más, posto que ninguém tem direito a impor aos outros as suas convicções. Por ser aparentemente inacatável – é verdade que não se podem impor as convicções que se tem, se o outro não quer tê-las –, essa postura manteve-se, durante muito tempo, indiscutida. Logicamente, isso tem muito a ver com o individualismo[141].

[140] No original: "The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it. Each is the proper guardian of his own health, whether bodily, or mental and spiritual. Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest". MILL, John Stuart. *On Liberty*. In: The Basic writings of John Stuart Mill. The Modern Library Classics, New York, 2002: pp. 14-15.

[141] STORK, Ricardo. Op. Cit., p. 33. Isso gera a irresponsabilidade, pois todas as escolhas são igualmente legítimas. Quando os jovens são educados com essa mentalidade, nunca têm consciência de equivocar-se, pois não há discernimento entre uma escolha e outra. Concede-se o mesmo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

O atual corolário desse individualismo é a *tolerância*[142], que encobre um respeito indiferente às opiniões dos demais. Tolera-se tudo, salvo a impugnação do individualismo; está-se livre para escolher qualquer coisa, desde que não se questione as próprias premissas desse pensamento. Nasce, assim, a ditadura do *politicamente correto*[143]. O homem politicamente correto não é senão o sujeito anônimo, aprisionado pelo desejo metafísico, absorvido pelo ritmo frenético das modas passageiras, contexto em que o único critério previsto para o exercício da liberdade – não prejudicar outrem - é um parâmetro particularmente débil. Afinal,

> Como saber o que prejudica os outros? Está-se referindo ao que não prejudica os outros neste momento, no prazo de uma semana, ou no prazo de 50 anos? Porém quem está em condição de fazer esse cálculo de probabilidades? E, ainda que eu descubra que não prejudico agora, mas que sim prejudico no futuro, que escolha devo fazer? Posso eu decidir quando fazer mal aos outros? É essa uma diretriz humana de comportamento?[144]

De acordo com o mimetismo que caracteriza os comportamentos humanos, qualquer atitude aparentemente aleatória pode repercutir inadvertidamente a longo prazo. Um novo costume, ainda que não acarrete nenhum prejuízo aparente no presente, pode, com a reiteração e multiplicação do comportamento, contribuir a certa degeneração dos costumes sociais. Não se trata de paralisar as mudanças sociais pela possibilidade virtual de vir a acarretar algum dano insuspeitado. O que se pretende é apresentar alguns dos questionamentos que a teoria mimética coloca a um individualismo como o de Mill. Girard afirma, por exemplo, que

> o desejo que cada homem tem de distinguir-se suscita uma imitação imediata, multiplica estéreis rivalidades, determina condições que fazem com que a sociedade fique inoperante por obra de uma crescente uniformidade. O processo é de indiferenciação que se toma por extrema diferenciação ... falso 'individualismo[145].

Paralelamente ao falso individualismo da "mentira romântica", há o "desconhecimento sacrificial" determinante na eficácia do mecanismo do bode expiatório, que será abordado na próxima parte desta tese. Segundo Girard, para que a

---

valor a qualquer opção, a qualquer matéria, pois são assuntos privados. Isto está a um passo da indiferença. Não existe uma tábua de valores para hierarquizar as possibilidades. Não há capacidade ordená-las, pois todas valem o mesmo.

[142] STORK, R. Ibid. Idem. "Desde logo, o melhor é pensar a gosto de todos; defender umas ideias que não têm arestas, ou, antes não ter, em absoluto, ideias".

[143] Cf. QCAEC.

[144] STORK, R. Ibid. 35. "[John Stuart Mill] não disse quanto tempo seria necessário levar em conta para avaliar os efeitos de uma escolha, se ela é plenamente legítima por não prejudicar os demais e a sociedade. Não disse porque não poderia calcular. "Em troca, nós temos experimentado, ao fim de cem anos, os efeitos perversos que surgem de sua proposta de *Individualismo*. Temos comprovado que o Individualismo radical destrói o tecido social, e que, em determinadas matérias, produz um retrocesso".

[145] LMA, 149.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

violência adquira seu caráter sagrado, os homens não podem saber que eles são os verdadeiros "criadores" dos mitos. A história do assassinato fundador é velada pelos mitos, que atribuem à falsa transcendência de seres superiores, cuja violência controla as comunidades. A ambiguidade dos mitos está no fato de que revelam uma violência que é real e necessária à comunidade e que precisa ser admitida como transcendente para ter eficácia, ao mesmo tempo em que ocultam a verdadeira origem dessa violência, que é o conflito entre os seres humanos[146].

Em resumo, o caráter inconsciente do desejo mimético diz respeito tanto ao âmbito individual, interferindo no modo como cada homem se relaciona com seus semelhantes e como exerce a sua liberdade, quanto ao contexto mais amplo das relações coletivas propriamente ditas, como pressuposto para a coesão social. Esses dois aspectos não elidem a liberdade humana, mas a colocam em seus devidos termos. Não há liberdade no isolamento, pois o homem não pode desvencilhar-se de seu mimetismo, que o implica em sua dimensão "interdividual"[147]. Por outro lado, a esfera coletiva também é produto das relações miméticas, das quais os homens desconhecem a essência. À vista disso, o individualismo liberal e as teorias contratualistas são os grandes representantes da mentira romântica que caracteriza a modernidade.

Não se deve concluir, porém, que o acesso à "verdade romanesca" resulta na libertação *tout court* do desejo mimético. Não se trata de uma iluminação mística e, mesmo quando ciente de suas tendências miméticas, o controle das escolhas humanas continua a ser limitado. O mimetismo não é uma *mácula* na natureza humana, com relação à qual valha à pena empreender esforços para libertar-se. O conhecimento do caráter mimético e interdependente do desejo dos homens é mero pressuposto para um processo de crescente exercício de liberdade, que consiste, antes de tudo, na capacidade de *orientar* o mimetismo e não na vã pretensão de superá-lo.

2.4. Abertura Relacional

A trajetória fisiológica do *crescer-reproduzir-se-morrer*, inerente a todos os seres vivos, resume o processo de dilatação que encaminha os viventes *em dire-*

[146] LLANO, A. Ibid., 201.
[147] "Interdividual" foi único neologismo criado por Girard e define o vínculo mimético que os sujeitos estabelecem entre si.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ção a uma finalidade. Esse *desdobrar-se* ao longo do tempo é considerado, do ponto de vista orgânico, como projeção a uma plenitude de desenvolvimento[148]. Do ponto de vista ontológico, já se discutiu como o desejo mimético, sendo índice e fator da abertura antropológica à totalidade, rompe o automatismo das relações causais e é o vetor que contribui para a constituição da própria subjetividade a partir das interações intraespecíficas.

Afirmar que os seres humanos são marcados pelo desejo mimético é atribuir-lhes um modo de ser fundamentalmente relacional. Para Girard, "a própria substância das relações humanas, quaisquer que elas sejam, é feita de mimetismo"[149]. A compreensão mimética do desejo supera a concepção de desejo objetal, baseada na ficção típica do *mediador-causa*, substituindo-a pelo *mediador-objeto*, a quem o homem verdadeiramente se direciona para se constituir como sujeito. O autêntico alvo do sujeito é, como se disse, o *ser* do modelo. No entanto, pela universalidade do desejo mimético, o *mediador-objeto-alvo* não é senão outro sujeito de desejo, de modo que o homem não alcança sua plenitude específica[150] em contraposição a um "objeto", mas *em comunicação* com um semelhante, com outro homem que não é simplesmente "alvo", já que também sofre a influência do desejo que lhe é dirigido e se constitui enquanto sujeito a partir dessa mesma interação de dupla via.

Assim, para além da realidade material e objetiva, com a qual o homem se relaciona sensível e intelectivamente e por meio da qual pode alcançar a plenitude de seu desenvolvimento fisiológico, é imprescindível considerar a realidade subjetiva ou intersubjetiva, com a qual o homem se relaciona em nível desiderativo, propriamente antropológico. A realidade intersubjetiva será a base para a psicologia interdividual desenvolvida por Girard com os psiquiatras Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort, analisada na última parte de *Coisas Ocultas*.

A capacidade de ser *si mesmo*, portanto, requer mais do que um mero contato com o Outro, que pode se traduzir em indiferença. É necessária uma identificação com este Outro, uma participação real em seu desejo, que se converte no ser

[148] Cf. STORK, R. Y. e ECHEVARRÍA, J. A. Op. Cit.
[149] AQEV, 24.
[150] Não se trata, aqui, de falar da finalidade metafísica ou espiritual propriamente dita, mas da realização de um processo de ontogenia, que será visto adiante.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do próprio Eu. Com o acirramento do desejo mimético e a promessa do individualismo liberal, que acarretam a fixação dos sujeitos em seus modelos (que logo se fixam nos sujeitos, tornando-os modelos), essa efetiva participação ontológica não acontece. No lugar da identificação, há o colapso de seres crescentemente indiferenciados. Em *Rematar Clausewitz,* Girard denuncia esse fracasso na identificação:

> Como todos os românticos, Clausewitz advinha e deixa passar algo essencial. Temos aqui a prova evidente de que a identificação logo fracassa num universo de mediação interna. Em vez de passar de um modelo a outro, o sujeito fica imobilizado diante do modelo mais forte e fica rivalizando com ele para apropriar-se de seu ser. Essa forma de canibalismo simbólico é o sintoma de que *a relação fracassou*[151].

No paroxismo da mediação interna, mesmo aqueles que reconhecem as rivalidades miméticas não estão isentos de serem aprisionados pela fixação em seus modelos[152]. Tal imunidade com relação ao modelo, a *algum modelo*, no limite, não existe. Não há como renunciar a um ponto de apoio exterior. A consciência moderna, afirma Girard, "renuncia ao mediador divino apenas para cair no mediador humano", uma vez que é próprio à maneira como os homens desejam – quer dizer, é próprio à maneira de *ser homem* – seguir os rastros de *outro* ser desejante. "Escolher", afinal, "nunca passará de escolher um modelo para si, e a liberdade verdadeira está localizada na alternativa fundamental entre modelo humano e modelo divino"[153].

O modelo divino que se oferece como alternativa aos modelos humanos, para Girard, implica uma nova escolha, como se verá, entre uma transcendência arcaica, produzida pelo mecanismo expiatório, responsável pela "ordem desse mundo", ou a transcendência judaico-cristã, que, ao revelar a verdade do desejo e do sacrifício das vítimas, provoca o acirramento do desejo e a desordem no mundo, mas é a única a comportar, efetivamente, uma escolha pela liberdade. Ao constituírem-se mutuamente, os homens trocam, o tempo todo, mensagens que respondem às demandas desiderativas comuns: o modelo se dá a conhecer pela exteriorização de sua imanência, que, por sua vez, é constituída pela retenção dos efeitos de seus comportamentos exteriores, em uma reciprocidade ontológica. Por isso, uma con-

[151] RECLAU, 236.
[152] Girard acredita que "Talvez mais do que qualquer outro, Clausewitz considera a ação recíproca, mas acaba enredado nela. Novamente, ele não é o único (...)", in: RECLAU, Idem.
[153] MRVR, 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sequência da natureza relacional do desejo mimético é seu caráter comunicativo[154].

Analisando os vínculos próprios da mediação interna, Girard identificou na comunicabilidade dos desejos um fenômeno intrinsecamente contraditório, resumindo-se em um duplo imperativo que vem do outro como modelo. "Todos os desejos se dizem entre si "imita-me" e "não me imita", quase simultaneamente"[155], em outras palavras: sê *como eu*, mas não sejas *eu*. O duplo imperativo contraditório, ou *double bind*, não está restrito às patologias miméticas contemporâneas, a serem analisadas adiante. Ainda que a incapacidade de interpretar o duplo imperativo traga consequências devastadoras ao sujeito, "qualquer adaptação repousa sobre as duas obrigações contraditórias e igualmente rigorosas, impossíveis de se separar objetivamente"[156]. Quer dizer, é outro fenômeno antropológico analisado por Girard sob sua forma degenerada, mas que é fundamental também nas relações interpessoais "sadias" e no processo educativo. Assim, o *double bind* será apreciado tanto no contexto das patologias quanto na aprendizagem infantil e na "mediação íntima", proposta por Benoît Chantre em *Rematar Clausewitz*.

Não se deve, porém, reduzir a teoria mimética ao campo da comunicação, perspectiva que Girard considera insuficiente para abordar a questão mimética, que "sem ser estrangeira à linguagem, a precede e a transborda em todos os lados"[157]. Mesmo as disciplinas da comunicação que mais se aproximam da verdade quanto à natureza miméticas das relações humanas[158], "limitam-se ao estudo de grupos extremamente pequenos, no interior da sociedade moderna"[159]. O pensamento girardiano, por conta de sua amplitude e grau especulativo, aproxima-se antes de um complexo sistema filosófico.

2.5. Plasticidade

O que permite falar de liberdade para seres humanos é o fato de que o desejo, conquanto seja mimético, não está fixado de antemão, como tampouco estão os

[154] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 150.
[155] LMA, 85, *apud* FERNÁNDEZ, A. Idem.
[156] CODFM, 341.
[157] CODFM, 344.
[158] Refere-se à teoria da esquizofrenia de Gregory Bateson, de quem tirou o conceito de *double bind* (embora a expressão seja originalmente de Shakespeare), in: BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press, 1972.
[159] CODFM, 343.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

modelos de desejo. O mimetismo humano, na medida em que abre o homem à totalidade, rompe com a cadeia causal, desvinculando os meios dos fins. Nesse sentido, admitir tendências no exercício do desejo, as quais se reforçam pelo universalismo do desejo mimético, não implica assumir um determinismo antropológico, que suplantaria a criatividade e liberdade dos seres humanos. Antes o contrário, uma vez que a cultura, reino do homem livre e criativo, é inextrincável ao mimetismo humano, não apenas na sua gênese, mas na sua transmissão continuada[160].

A etologia recente demonstra que mesmo os instintos humanos são muito mais plásticos do que se supunha, e sua eficácia adaptativa está bastante ligada ao aprendizado mimético. O homem, animal hipermimético, destaca-se por sua imensurável plasticidade dos sentidos, o que lhe franqueia estender-se a maior número de domínios e multiplicar os seus modelos[161]. "A imitação é a inteligência humana no que ela tem de mais dinâmico"[162], afirma Girard. Do que se depreende que, se posteriormente ele buscou salientar o irreprimível poder de indiferenciação da *mímesis*, e sua propensão ao idêntico, tinha em vista combater "absolutismo atual da diferença", e não porque não reconheça o desejo mimético como vetor de diferença.

A antropologia filosófica de Arnold Gehlen, na herança de Max Scheler[163] e Johann Gottfried Herder, também parte da compreensão do homem como ser aberto à totalidade que, na carência de finalidades traduzidas em instintos, funda instituições como estratégias adaptativas do processo de hominização. Embora articule a cultura à natureza dos homens, visando a identificar qualidades antropológicas constantes, Gehlen não sucumbe a um biologismo reducionista, marcado pelos determinismos que Girard aparentemente repudia. O "ser carencial" de Gehlen é caracterizado por uma ausência de determinação prévia, o que lhe permite –

[160] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 155.
[161] VINOLO, S. Ibid., pp. 75-76. Para aprofundamento na plasticidade dos sentidos humanos, cf. SERRES, Michel. *Les Cinq Sens*. Paris, Grasset, 1985.
[162] AQEV, 37.
[163] Cf. VAZ, Henrique Costa de Lima. *Antropologia filosófica I*. Edições Loyola, São Paulo: 1991. Arnold Gehlen foi herdeiro da antropologia filosófica iniciada por Max Scheler, sobretudo de sua segunda fase, caracterizada pela estreita relação do homem com a natureza. Gehlen é autor de "O Homem, sua natureza e seu lugar no mundo" [*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*], de 1940.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ou antes, exige – criar o "mundo" da cultura para compensar as deficiências biológicas.

Em Gehlen, o conceito de mundo emerge como horizonte que rompe com qualquer limitação precisa e toda fixação prévia. Enquanto os animais ocupam um espaço vital limitado, um "ambiente" sobre o qual se estabelecem como seres vivos de forma específica, os homens estão no "mundo", porque não se vinculam ao ambiente de modo limitado e especificado. E essa não especialização do homem o constrange a transformar seus condicionamentos carenciais em realidades, *especificando* o mundo inespecífico, por meio de instituições culturais.

A elevada especialização e a segurança dos instintos próprios dos animais, que os vincularia de modo determinado à realidade, principalmente pela distribuição instintiva de significados é insuficiente nos homens. Logo, a deficiência constitutiva do ser humano implica, para Gehlen, a consideração do homem como um "ser de cultura" por natureza, porque inacabado. Nesse sentido, a abertura ao mundo constitui-se como uma tarefa autêntica, um encargo constitutivo, que incumbe ao homem na medida em que necessita suprir seu déficit de instintos e estabilizar sua natureza deficitária:

> Retomando uma intuição de Herder, Gehlen põe em relevo a singularidade da posição do homem no mundo do ponto de vista biológico e que o distingue profundamente de outros animais superiores. Essa singularidade é caracterizada por Gehlen pela carência instintual que obriga o homem a desenvolver a sua capacidade de agir e a definir-se, finalmente, pela ação (o homem como *Handlungswesen*). Daqui resultam os fatores responsáveis pela estabilidade da posição do homem: a *linguagem* e a *instituição*, que assinalam a passagem da biologia à cultura[164].

Konrad Lorenz questiona a antropologia gehleniana na medida em que a compreensão natural de seres não acabados ou inadaptados seria insustentável por princípio, pois a falta de adaptação à natureza condiciona o isolamento ou o desaparecimento da espécie. O etólogo pondera, assim como aponta Girard, que as dimensões avantajadas do cérebro humano representam, ao contrário, uma adaptação morfológica especial e vantajosa. No entanto, Lorenz reconhece que o homem carencial de Gehlen parte de uma intuição irrefutável, pois, somente certo grau de incompletude seria capaz de engendrar as realidades culturais, isto é, humanas, uma vez que, mesmo o cérebro humano, considerado em sua singularidade, é apenas um pressuposto favorável para as transformações que o homem opera no seu

[164] VAZ, H. Ibid., p. 128.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

espaço vital, sendo ele próprio um "órgão aberto ao mundo", que não possui inscritas todas as ações que o homem vai efetuar individual ou coletivamente.

A teoria mimética é apta a responder às justas reservas feitas por Lorenz a Gehlen, porque articula propriedades orgânicas (morfologia cerebral e hiperplasticidade sensorial) à indeterminação própria do homem desejante. É exatamente na plasticidade do desejo mimético, isto é, na sua não fixidez essencial, que repousa a capacidade do homem de adaptar-se criativamente e realizar-se na cultura. Uma vez que a qualidade específica do homem, como se disse, é seu potencial para *individualizar*-se, a abertura do homem à totalidade se atualiza por meio de uma necessidade intrínseca de constituir a si mesmo (desejo de ser) a partir do *Outro* (mimetismo). Quer dizer: construir-se *identidade* a partir da *alteridade* e intervir criativamente no ambiente mediante sucessivas interações, inserindo sua dinamicidade na totalidade.

Segundo Girard, a criação das instituições culturais não corresponde tanto aos encargos decorrentes de uma necessidade natural de estabilização ontológica, senão que se sucede ao conflito provocado pela sobreposição dos desejos miméticos, os quais se encontram no objeto idealizado, para logo em seguida concentrarem-se na rivalidade de todos contra todos, resolvível apenas pela expulsão unânime do bode expiatório. Essa expulsão, de certo modo, ao criar uma verdadeira alteridade, termina por estabilizar a demanda ontológica primordial de criação da identidade[165] pela alteridade, ainda de que forma bastante precária e provisória.

Contudo, não é o simples reconhecimento do caráter tendencialmente conflitual dos desejos do homem o que singulariza o pensamento girardiano dentre as antropologias filosóficas. O que faz com que a teoria mimética seja uma abordagem completamente nova é a atribuição da origem do humano e de toda a cultura ao mecanismo do bode expiatório, isto é, a um "processo espontâneo de controle da violência mediante o crime contra vítimas que proporcionaria um efeito catárti-

[165] Nesse sentido, Vinolo elucida que, para tal compreensão, é necessário considerar "a identidade no sentido de *idem* e não no sentido de *ipse*. Isto é, no sentido dessa identidade que só pode acontecer na alteridade" A fim de evitar essa confusão, poderíamos ter dito que a violência provém da "mesmidade", ou seja, "mais da convergência do que de uma divergência". Cf. VINOLO, S. Ibid., p. 22, nota 7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

co e unificador a toda a comunidade", que remete ao seu conceito elementar de desejo mimético[166].

2.6. Conflitividade

Visto que o desejo mimético tem natureza plástica, móvel e está desligado de todo objeto preciso, o que leva Girard a afirmar que há um encontro dos desejos sobre um objeto idealizado e que provoca, na sequência, a rivalidade generalizada contida com a expulsão de um bode expiatório?

Em primeiro lugar, como adiantamos, o que faz com que os sujeitos entrem em choque no desejo por um mesmo objeto diz muito pouco a respeito da natureza desse objeto. Isso não significa que Girard desconsidere o fato de que determinadas necessidades naturais inclinem o homem em direção a um grupo de objetos prioritariamente desejáveis. Nas sociedades primitivas, por exemplo, é patente que os homens orientam-se, antes de tudo, na conquista de alimentos, territórios e fêmeas. Quando relega o objeto a um papel acessório e secundário nos litígios humanos intraespecíficos, Girard realça o componente especificamente humano do conflito.

Além disso, a tese de que a disputa entre os homens é motivada pela escassez dos objetos desejáveis não convence o autor da teoria mimética. Girard constatou que, mesmo quando estão disponíveis objetos de um mesmo gênero, igualmente capazes de suprir suas demandas, o sujeito tende a ser atraído por um objeto previamente particularizado pelo desejo de outro homem. Os sujeitos, de modo geral, não se contentam com a resolução genérica da demanda, mas concentram-se no esforço por obter *aquele* objeto particularizado. É isso que, de certo modo, concorre para a realização da finalidade especificamente humana, que é a sua individualização. É a premência pela saída da generalidade que põe a sujeito a caminho do "*si próprio*".

Para sair da generalidade, o homem depende de um comportamento precedente individualizador. Esse gesto pode representar a posse efetiva do objeto ou a impressão de que há uma intenção de possuí-lo, chamando a atenção dos demais com relação a esse objeto. Ocorre que, no momento em que outro homem se volta

[166] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 23.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

para o objeto particularizado, reforça a importância do objeto para o primeiro, já que ele próprio imita o desejo que provocou. Alertado do suposto valor que agora ambos atribuem àquele objeto específico, o sujeito opõe-se à apropriação do objeto pelo outro. A cadeia mimética está iniciada: a oposição do primeiro sujeito acarreta o aumento do desejo do segundo, o que chancela o óbice colocado pelo primeiro, que defenderá a qualquer custo o seu direito ao gozo do alvo em disputa. É o mimetismo, no final das contas, que provoca e mantém em níveis crescentes a rivalidade: "A rivalidade 'não é o reencontro acidental sobre um mesmo objeto de dois desejos independentes e espontâneos', circunscrever-se-ia, antes, à nossa natureza mimética desejante"[167].

O objeto em disputa seria mais uma vez o pretexto para encobrir a verdade do desejo mimético. É por isso que o declarado realismo de Girard, que rechaça toda tentativa de tratar a teoria mimética em termos abstratos, encontra nesse caso específico, uma compreensão nova do objeto "idealizado". Trata-se, pois, de uma efetiva abstração, de uma idealização em termos próprios. Tanto é assim que, à medida que os desejos supostamente voltados para o objeto se exaltam, o objeto é esquecido e os sujeitos concentram-se uns nos outros, empenhados antes em impedir que o rival se aproprie do objeto do que em se apropriarem eles próprios do objeto:

> Quando desejamos algo segundo o modelo que é nosso próximo e este quer reservá-lo para si, não se deixará abater sem lutar. Porém, ao ver contrariado nosso desejo, a maioria das vezes, em vez de deslocá-lo para outro objeto, o reforçamos, imitando ainda mais o desejo de nosso modelo. Esta oposição produz a exasperação do desejo, que se acentua se procede de quem o inspira. Uma situação que se vê facilitada na medida em que, ao imitar um desejo alheio, transmitimos ao modelo a ideia de que tem razão ao desejar ou possuir o que possui, intensificando-se, assim, seu desejo e ajudando a convertê-lo em um modelo, que é, ao mesmo tempo, obstáculo e rival do meu desejo[168].

Frequentemente, a emergência da rivalidade é apresentada, na obra de Girard, como algo automático. Em *Violência e Sagrado*, por exemplo, ele afirma que "qualquer *mímesis* referida ao desejo desemboca automaticamente no conflito"[169]. Entretanto, a evolução de sua teoria lhe permitiu ponderar essa regra, vindo a considerar que "o desejo mimético nem sempre é conflitivo, ainda que frequentemen-

[167] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 149.
[168] FERNÁNDEZ, A. Ibid., Idem.
[169] VS, 153.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

te o seja"[170]. Para que o desejo mimético não seja conflitivo, o sujeito deve *esforçar-se*, empenhar-se para libertar-se da tendência a competir pelo objeto de desejo com o modelo, que ameaça os âmbitos de suas relações mais comuns (matrimônio, amizade, relações profissionais, vínculos de vizinhança ou a coesão nacional[171]), as quais, por outro lado, só são possíveis pelos impulsos miméticos. Premido entre a busca de identidade pelo reconhecimento do *Outro* e o anseio de ocupar o seu lugar, o homem se constitui diante dessa invencível instabilidade associada à identidade dos desejos.

A instabilidade é mantida relativamente sob controle nos casos em que o mediador do desejo não ocupa o mesmo espaço de possibilidades que o sujeito desejante[172]. Na mediação externa, as chances do conflito são menores, contudo a imitação não é menos estrita e literal do que na mediação interna[173]: a distância permite um maior controle da rivalidade, mas não isenta o desejo de seu caráter mimético. É o mimetismo que permite Girard compatibilizar a plasticidade do desejo com uma tendência a *ligar-se obstinadamente ao objeto possuído por seus modelos*.

O reconhecimento dessa tendência ao conflito na mediação interna tem provocado uma série de críticas a Girard no sentido de considerá-lo um pensador antidemocrático[174], pessimista e criador de uma ontologia da violência. Girard nega uma e outra acusação, definindo-se simplesmente como um "realista". Afirma que "não é a violência que joga o papel principal em minha perspectiva, mas a *mímesis* [...] Esse ponto é amiúde mal compreendido. A palavra violência em *A Violência e o Sagrado* deve ser, em parte, responsável deste mal entendido"[175].

Para o criador da teoria mimética, "a violência é a continuação do desejo mimético por meios brutais"[176] e uma consequência provável da maneira como os homens se relacionam. É por isso que Girard se aproxima dos pensadores que são

[170] EuVia, 26.
[171] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 151, nota 724.
[172] Lembrando que Girard esclarece que não é o espaço físico que mede a distância entre o mediador e o sujeito desejante: "Conquanto o afastamento geográfico possa constituir-se num de seus fatores, a *distância* entre o mediador e o sujeito é primeiramente espiritual". In: MRVR, 33.
[173] MRVR, 34.
[174] Veremos os motivos que levam a essas acusações e sua consistência e limites ao longo desta tese, especialmente na parte IV.
[175] SANGLO, 80-81.
[176] SANGLO, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

capazes de pensar a ordem a partir da crise, como Thomas Hobbes, e não o contrário, como fazem os demais contratualistas. A passagem da crise para a ordem está no cerne da teoria da hominização que a antropologia girardiana concebe e será analisada detidamente na parte seguinte desta tese, a qual focará o caráter rivalitário do desejo mimético.

2.7. Contágio

Se o afastamento do mediador contém o conflito, posto que ele assinala a desejabilidade dos objetos sem os disponibilizar para o sujeito desejante, a sua aproximação progressiva não apenas cria o elo potencialmente rivalitário entre os sujeitos em torno do objeto designado, como acirra os desejos por conta do reforço recíproco do duplo vínculo. Girard explica que o processo de *feedback* é o que faz com que "todo par de desejos possa se transformar numa espécie de máquina infernal. Ela produz sempre mais desejo, sempre mais reciprocidade e, em decorrência disso, sempre mais violência"[177]. Logo, a partilha do desejo faz com que ele circule cada vez mais rapidamente entre os dois rivais, aumentando de intensidade a cada ida e volta[178], e suscite nos homens ao redor o interesse pelo objeto em disputa. "A contaminação, então, é geral e aleatória"[179].

O desejo se inflama e se alastra à medida que o modelo se aproxima do sujeito[180] e rivaliza com ele pela posse do objeto[181]. O caráter contagioso do desejo é uma decorrência direta de seu caráter mimético e do fato de os rivais não estarem isolados de outros homens, mas conviverem ininterruptamente com sujeitos desejantes:

> Se os conflitos miméticos são contagiosos, quer dizer, se há dois indivíduos desejando a mesma coisa, logo haverá um terceiro. Assim que houver três, quatro, cinco, seis, o processo cresce como uma bola de neve e todo mundo se põe a desejar a mesma coisa[182].

A contaminação generalizada implica o recrudescimento do conflito, que ultrapassa o duelo, provocando uma competição incontrolável: "na mediação interna

[177] QCAEC, 50.
[178] MRVR, 126.
[179] MRVR, Ibid.
[180] "Contaminação e aproximação não constituem, no fundo, senão um mesmo e único fenômeno." In: MRVR, 123.
[181] "Quem diz contágio diz necessariamente segundo desejo referido ao mesmo objeto que o desejo original", in: MRVR, 98.
[182] QCAEC, 49.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

se ‘pega’ um desejo como se pegaria a peste ou o cólera, por simples contato com um sujeito infectado”[183]. A crise mimética decorre de modo inexorável por conta do caráter contagioso do desejo mimético que “sempre que surge se estende como uma mancha de azeite”[184]. A convergência sobre o mesmo objeto de dois ou mais desejos pode fazer aumentar até o infinito o valor do objeto. Paradoxalmente, o aumento do valor do objeto é inversamente proporcional à atenção efetiva que os sujeitos dispensam a esse objeto e à sua materialidade. Isso quer dizer que, ainda que o conflito comece pelo objeto, intensifica-se a tal ponto que os sujeitos se esquecem dele, concentrando-se nos seus antagonistas, o que também provoca um contágio ou contaminação de antagonismos[185].

Obcecados uns pelos outros, os rivais chegam a destruir o objeto na impossibilidade de compartilhá-lo. Mesmo quando essa destruição não é material, há sempre uma destruição simbólica, já que o infinito valor – metafísico ou ideal – do objeto coincide com a supressão de seu valor objetivo – real. Foi o que, antes de Girard, percebeu Shakespeare, que considera: “o ouro não é *nada*, visivelmente, já que é o raio de Sol que, ao refletir nele, transfigura-o. E, entretanto, o ouro é *tudo*, já que é aquilo pelo que se briga; é o fato de brigar por ele que lhe confere valor e terror”[186].

A grande argúcia do dramaturgo inglês em compreender a verdade por detrás das relações humanas motivou Girard a escrever um livro monográfico sobre este autor, tendo o desejo mimético como ferramenta interpretativa apta a fornecer uma leitura coerente de toda obra de Shakespeare, desde o início “assombrada por uma intuição: a amizade e o ódio andam lado a lado, os melhores amigos são os mais ameaçados por uma inimizade ferrenha”[187]. A indissolubilidade entre amor e ódio é causada pela simetria entre os sujeitos, o que remete à outra característica do desejo mimético: a especularidade.

2.8. Especularidade

O duplo vínculo estabelecido espontaneamente na mediação interna transforma o sujeito em modelo para seu mediador. Cria-se uma relação de isonomia,

[183] MRVR, 126.
[184] RAHP, 83.
[185] QCAEC, 25.
[186] QCAEC, 51-52.
[187] QCAEC, 53.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de equilíbrio, que, no entanto, é instável. Uma das percepções centrais da teoria mimética é justamente afirmar que a instabilidade é mais característica das relações de igualdade do que daquelas em que a diferença é patente. Acontece que não tem sentido falar em rivalidade efetiva quando sujeito e mediador ocupam esferas espirituais distintas, pois não há o encontro necessário para o embate. Por outro lado, quando aqueles que competem pelo objeto são pares, a mera paridade já é a arena do conflito.

O discípulo se converte em modelo, o modelo em discípulo. Mimetizando um ao outro, ambos alegam a prioridade e a anterioridade de seu próprio desejo, julgando-se usurpados do seu legítimo direito à posse do objeto. O antagonista se converte no perseguidor cruel, do qual o sujeito não se consegue mais se separar, embora cada qual se acredite separado do outro por um abismo insondável. Girard explica que a única coisa que separa os rivais é a fina película de um espelho, que transforma a luta num crescente de aniquilamento do *próprio* em detrimento do *comum*:

> Nada se pode dizer de um que não seja igualmente válido para o outro. Quanto mais intenso o ódio, mas ele nos aproxima do rival execrado. Tudo o que ele sugere a um, ele o sugere também ao outro, incluindo o desejo de se *distinguir* a qualquer preço. Desse modo, os irmãos inimigos sempre optam pelos mesmos caminhos para sua maior raiva[188].

A especularidade do desejo não é meramente reprodutiva ou prolongadora. A imagem mais correta, portanto, seria a de um espelho esférico de tipo côncavo, que amplia, virtualmente, a imagem refletida. Como observa Vinolo:

> O caráter imitativo não traz consigo uma reprodução ao idêntico dos desejos. Bem ao contrário, cada uma das fases de vaivém entre o modelo e o sujeito do desejo opera uma transformação deste último. Essa transformação toma a forma de uma amplificação. A imitação dos desejos não é então um espelho que reenvia apenas e simplesmente a imagem do desejo dos outros, ela é um espelho que aumenta o volume da imagem e assim transforma a percepção do objeto e, por consequência, também seu caráter desejável[189].

Ao contrário do que afirma Girard, Vinolo mostra que, já em Platão, há uma consciência nítida dos aspectos comportamentais da *mímesis*. Notadamente, quando, na *República*, denuncia as consequências sociais da má poesia, o filósofo grego pauta-se nos efeitos indiferenciadores da violência mimética: "a política rejeita para fora da cidade, coloca à margem da cidade os imitadores por causa dos

[188] MRVR, 127.
[189] VINOLO, S. Ibid., pp. 44-45.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

comportamentos que eles engendram, e não apenas por causa da relação que entretêm com o verdadeiro e sua cópia"[190]. Todavia, ao desconsiderar o gesto de apropriação que decorre da incidência da *mímesis* no desejo, a grande lacuna da teoria platônica da *mímesis*, não teria chegado à principal conclusão que deriva do mimetismo violento: a gênese da cultura e do próprio homem.

Para Girard, não é suficiente refletir sobre a *mímesis* no horizonte da civilização, das modificações culturais, que só podem partir de instituições e comportamentos tardios. Somente levando o desejo mimético a todas as suas consequências é possível compreender o homem em sua totalidade. Ainda que o controle político sugerido por Platão logre algum êxito, o desconhecimento do fenômeno na sua integridade relegaria tais medidas à condição de placebo: conquanto os efeitos possam ser reais e benéficos, não agem no cerne do problema, atacando apenas alguns sintomas.

Intuindo a universalidade do fenômeno que descrevera em *Mentira Romântica*, mas sem visualizar o que poderia controlar os efeitos indiferenciadores da *mímesis* em uma realidade pré-cultural, Girard se lança na jornada antropológica que o leva à postulação do mecanismo autorreferente do bode expiatório: não se pode expulsar a violência sem violência. Assim, para escapar do iminente colapso em que culmina o movimento centrípeto e crescente de violência generalizada, os homens *recorrem* à unanimidade violenta contra um alvo único; movimento real de significação, que projeta o homem no mundo da cultura, ou seja, no *mundo* propriamente dito.

2.9. Caráter Social e Cultural

O desejo mimético é responsável pela sociabilidade do homem em dois sentidos. Em primeiro lugar, conforme explicado acima, sua indiferenciação progressiva deflagra o mecanismo que insere os homens em uma realidade organizada, em que cada homem podem se situar com relação ao outro e extrair significados da realidade que não estão franqueados pelos instintos. Paradoxalmente, esse mecanismo é o auge de um processo caótico de disputa e incompreensão entre os homens. Por outro lado, os homens só podem se relacionar efetivamente *por meio* do desejo mimético, que é o vetor de abertura do homem para a totalidade.

[190] VINOLO, S. Ibid., p. 67.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Não se pode dizer, com propriedade, que os animais se comunicam. Os comportamentos animais que geram respostas restringem-se a padrões e códigos de interação bastante restritos. Ainda quando se mostram surpreendentes diante do que se estabelecera, os estudos da chamada *zoosemiótica* nem de longe se aproximam das disciplinas que tratam dos aspectos do homem como ser de cultura. Os sistemas de comunicação humanos são tão complexos que ultrapassam em larga escala as ciências da comunicação e da linguagem. É preferível, portanto, atribuir às Humanidades o monumental escopo de pensar o homem como ser de linguagem.

Nesse sentido, ao investigar o desejo mimético como marca essencial do homem e causa formal da linguagem, René Girard é um autêntico representante do que poderíamos chamar Humanidades. Partindo da sua expressão na literatura, examina detidamente como o caráter mimético do desejo é compreendido (ou esquecido) ao longo da história da filosofia, passando por cientistas sociais, psicólogos, psiquiatras e psicanalistas, comunicólogos... Enfim, Girard dialoga com os autores das diversas áreas tomando-os como efetivos *pensadores*, com os quais busca debater a questão central da antropologia filosófica, isto é: *o que é o homem*.

Para Girard, só é possível compreender realmente o que é o homem ao considerá-lo em suas interações, pois o desejo mimético que o constitui se manifesta no seio de suas relações intraespecíficas, porquanto é um fenômeno social. Por seu caráter mimético, o desejo sempre repousa sobre um desejo já existente, seja este de outro indivíduo seja de um parâmetro mais amplo, ditado pela sociedade. Da mesma forma, os efeitos do desejo nunca são isolados repercutindo na sociedade e na cultura, interferindo diretamente no modo como outras pessoas desejam e se comportam, exteriorizando esse desejo. Nas últimas partes desta tese, apresentaremos a possibilidade de discernir bases éticas na teoria mimética, para a edificação de uma sociedade em que os alicerces repousam sobre a conversão da *mímesis* de apropriação em uma *mímesis* positiva, mudando a perspectiva do desejo mimético, reforçando sua natureza social com a retificação do conflito em entrega, em um autossacrifício hetero-orientado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

2.10. Historicidade

O caráter histórico do desejo mimético está patente desde o primeiro grande livro de René Girard. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, as obras romanescas analisadas são situadas na passagem *histórica* da mediação externa para a mediação interna. A paulatina aproximação da esfera de possíveis do sujeito e do mediador, que define essa transição, coincide com o desaparecimento de barreiras e hierarquias provocado pelas mudanças sociais e políticas e o enfraquecimento do universo tradicional, intensificados a partir do século XVIII. Na sequência do desenvolvimento da teoria mimética, *A Violência e o Sagrado* consolida o caráter universal do desejo mimético e a análise girardiana de como o mimetismo está ligado aos conflitos resolvidos sacrificialmente nas sociedades arcaicas. Com o advento do cristianismo, a revelação do mecanismo sacrificial oculto por trás de todas as fundações religiosas daria o início ao bimilenar processo de secularização dessa modalidade religiosa. Esse processo dessacralizador, despertado pela memória coletiva do evento desestabilizador da história, culminaria com a expulsão de toda transcendência, inclusive, *a contrario sensu,* a de ascendência cristã.

Nesse breve apanhado da obra de Girard, vemos que a análise do desejo mimético encontra-se sempre radicada na realidade histórica, o que atende à demanda de realismo do autor da teoria. Além disso, a própria revelação do desejo mimético se tornou possível com sua exasperação. É o que permite a Girard descortinar o mecanismo e superar a compreensão ainda objetal de Freud. A intensificação do desejo nas relações é fruto das transformações históricas provocadas pelo próprio desejo. Afinal, pelo que já foi apresentado nessa análise das características do desejo mimético, ele é o vetor dessas mudanças por ser o atributo que confere ao homem a abertura necessária para sobrepujar o automatismo dos instintos, engendrando os acontecimentos efetivamente humanos da realidade.

Também as experiências individuais seriam marcadamente temporalizadas, pois o processo de conversão que particulariza os novelistas romanescos e faria com que suas análises fossem muito agudas, insere um "antes" e um "depois" na vida do autor, que se revela extremamente fecundo do ponto de vista estético pela fusão, até então impossível, entre a "observação" e a "introspecção". A historicidade das relações faz com que as manifestações do desejo se modifiquem com o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

passar do tempo enquanto transformam a própria realidade, transformação que não se dá de maneira determinada, mas é criativa e imprevista.

Sem adotar expressamente uma ou outra concepção de história dentre as consagradas pela historiografia, Girard rechaça com veemência uma história fragmentária, que impediria a noção de conjunto que tanto estima. Tampouco lança mão de uma concepção linear e causal de história, nos moldes de uma filosofia da história clássica. Como analisaremos ao longo desta tese, a compreensão do desejo mimético como elemento constitutivo do homem permite a elaboração de uma visão de história aberta, espiralada, em que as múltiplas possibilidades inscritas em seu início não implicam uma demissão do sentido e da compreensibilidade dos fatos, já que o atual estado é fruto de uma escolha reiterada pelos homens ao longo do tempo. Se para Girard, o anseio em possuir os objetos desejados por seus semelhantes faria do homem da cultura um ser violento, o desejo mimético também está intimamente ligado a uma potencial de conquista da liberdade, capaz de abrir o horizonte da história e que, ao longo dos anos, teria permitido a construção de estruturas temporais de estabilização, verdadeiros travões ao desencadeamento generalizado da violência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

2.11. Evolução Humana

A partir do momento em que inicia sua empreitada antropológica, projetando a intuição da centralidade do mimetismo para a compreensão do homem e dos fenômenos humanos em geral, a teoria mimética se mostra apta a fornecer explicações sobre a origem do homem, tanto em nível individual, ou ontogenético, quanto no plano mais amplo da espécie, ou filogenético. Afinal, Girard considera que "o que é certo para a cultura em seu conjunto, também o é para o indivíduo", e, na antropologia mimética, a ontogenia recapitula a filogenia. Essa articulação é possível a partir do conceito-chave de desejo mimético, fundamental para a formação e o desenvolvimento humanos, que é a mola propulsora do mecanismo do bode expiatório, motor da história e das mudanças estruturais dos hominídeos ou antropoides até atingirem sua forma plena na espécie humana. Os diferentes estágios desse processo de desenvolvimento correspondem aos estágios do ciclo mimético, que serão objeto de análise da próxima parte desta tese.

Durante este exame minucioso das características do conceito-chave do sistema girardiano, podemos ver como o desejo mimético é fundamental para a constituição e perpetuação da espécie humana, dada sua vocação para a abertura relacional e habilidade social e cultural dos homens. Ademais, mostramos que é o mimetismo imantado ao desejo o que inclina os homens a rivalizarem entre si. Nesse sentido, está claro que a filogênese é inseparável da ontogênese, como postula Girard. Visando a uma maior compreensão dos distintos elementos que compõe o sistema em apreço, porém, segue-se a opção metodológica feita por Fernández e Vinolo[191], que concentraram o estudo da filogênese no âmbito do mecanismo do bode expiatório e o nível ontogenético, por meio do conceito de desejo mimético.

O plano ontogenético não se resume, na teoria mimética, à compreensão da origem dos indivíduos humanos, alcançando as fases posteriores do desenvolvimento. Girard reconhece a importância central do desejo mimético tanto do ponto de vista social e cultural quanto do ponto de vista biológico. Desde a aprendizagem da alimentação e da linguagem, passando pela capacidade de empatia ou na conformação das pertenças grupais ou dos sinais identitários, todos esses processos passam incontestavelmente pelo desejo de ser como os outros. Ainda que o desejo mimético possa resultar pernicioso, o que fica evidente quando frisa o papel da violência no limiar da civilização, Girard considera de muitas formas que ele não é mal em si mesmo e, por ser constitutivo, os homens não podem renunciar a ele. Ele reconhece que é graças à imitação que também seria possível a aprendizagem da língua e da cultura; a inovação, tanto a nível individual como coletiva, e a incorporação dos seres humanos em uma tradição suscetível de ser legada e adotada por indivíduos e gerações.

O desejo mimético subsiste mesmo quando satisfeitas as necessidades naturais, porque sua finalidade é intrinsecamente ontológica. E isso permite que o homem engendre um mundo de significados superabundantes, porque não definidos *a priori*. Em uma de suas definições de homem, Girard conclui que o homem "é aquele que, fundamentalmente, não sabe o que desejar"[192] e, por isso, movimenta-se incessantemente em direção a respostas para essa demanda essencial. É exata-

[191] Cf. FERNÁNDEZ, A. Op. Cit. e VINOLO, S. Op. Cit.
[192] CAHIER, 183.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mente o sujeito o responsável por sua própria evolução; é ele que vai em direção à sua própria caricatura ou, se preferirmos, ao agravamento de todos os sintomas, pois, ao contrário de Freud que pensa sempre o inconsciente, *o desejo conhece melhor a si próprio*[193].

Concluindo, essa capacidade especial de imitação não pode ser compreendida de um ponto de vista meramente quantitativo. Não é porque imita *mais* que o homem ultrapassa a animalidade, mas porque atribui à imitação a missão essencial de alcançar um objetivo para os seus anseios deambulantes:

> Isso não quer dizer que a ultrapassagem do patamar de hominização coincida com a aparição de um desejo comparável ao que observamos à nossa volta e em nós mesmos, como em Hegel ou Freud. Para que haja desejo na única acepção que nos é acessível, a nossa, é preciso que as interferências miméticas se deem não apenas sobre os instintos e os apetites animais, mas sobre um terreno radicalmente modificado pela hominização ou, em outros termos, pela ação acumulada de interferências miméticas e de inúmeras refundições simbólicas. Toda a psicologia dita normal, tudo o que nos constitui como seres humanos no plano dito psíquico deve resultar do trabalho infinitamente lento, mas definitivamente gigantesco das desorganizações e reorganizações miméticas, essas últimas realizando-se num crescente nível de complexidade[194].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[193] CODFM, 354.
[194] CODFM, 334.

Capítulo 3. Consequências do Desejo Mimético

A principal consequência da compreensão mimética do desejo é constatar a insuperável influência recíproca entre os homens, os quais desejam as mesmas coisas. Os seres humanos não desejam as mesmas coisas porque se influenciam reciprocamente, mas se influenciam reciprocamente *porque desejam as mesmas coisas*. Não se trata de uma conjuntura ou uma condição acidental, mas a forma mesma de ser dos homens. Soa paradoxal a uma antropologia conhecida pela sua interpretação da violência falar no homem a partir de uma essencial *abertura ao semelhante*. Mas o fato é que este é o verdadeiro ponto de partida para Girard. Em sua refutação categórica de todas as ideologias modernas, que teimam em reduzir tudo ao *Eu*, Girard mostra como permanece sempre uma espécie de "'vazamento' em direção ao *Outro*, por onde se escoa a substância de seu ser"[195]. O Eu é constantemente marcado pela presença de Outros – "O jardim interior não é nunca um jardim solitário"[196], pois todo o tempo os desejos ou paixões são miméticos ou imitativos.

Há, portanto, uma clara crítica ao conceito de sujeito moderno, que vem acompanhada da exigência de uma nova forma de pensar o homem, promovendo o desenvolvimento da "psicologia interdividual". A interdividualidade é uma categoria pensada por Girard para refutar a ênfase moderna na particularidade de cada sujeito, substituindo-a por um especial realce naquilo que o mimetismo produz *relacionalmente*. Por trás da ideia de interdividualidade está a percepção de que o sujeito se constitui naquilo que *é para os outros* e *os outros são para ele*. Por isso, é indispensável refutar a prioridade do objeto como aquilo que, opondo-se ao sujeito, determina a sua constituição. De uma perspectiva girardiana, a *ontogênese* mobiliza o princípio de um desejo mimético, de uma *mímesis* desejante, situada antes de toda representação e de toda eleição de objeto.

Outra consequência da revelação romanesca que fundamenta a teoria mimética é seu duplo sentido, estético e ético. O herói-romancista, ao se dar conta do caráter mimético de seus desejos, conquista a "terceira dimensão romanesca", porque descobre um *semelhante* nesse mediador que o fascinava. A reconciliação

[195] MRVR, 89.
[196] MRVR, 56.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

romanesca permite uma síntese impossível para a revolta romântica, entre o *Outro* e o *Eu*, entre a observação e a introspecção, que franqueia ao romancista "*girar em torno de suas personagens* e lhes dar, com a terceira dimensão, a verdadeira liberdade e o movimento"[197] bloqueado pela fixação no modelo. A verdadeira liberdade não é o troféu do "Eu autônomo", mas superação do "falso individualismo, cuja fome por diferença tem, pelo contrário, efeitos niveladores"[198].

A introspecção que dá o mediador a conhecer pode proporcionar ao sujeito os meios de conter os impulsos que o direcionavam ao aniquilamento daquele que via como rival. Na medida em que se reconhece inserido em um mecanismo de imitação, o sujeito pode exercitar a sua liberdade escolhendo ideais compartilháveis, que, em vez de provocar o combate mutuamente excludente pela posse de um bem, fomente uma *mímesis positiva.* De fato, mesmo que exija a livre renúncia dos padrões agressivos, a solução para o acirramento dos ciclos miméticos não pode ser satisfatoriamente encontrada nas opções absenteístas, uma vez que o desejo constitutivo dos homens os impele à ação e não à inércia. É necessária uma *escolha* pela ruptura da rivalidade. Reconhecendo a fundamental participação do outro na constituição do que lhe é mais próprio, o ser humano pode superar a escravidão do mimetismo e assumir o direcionamento dos seus desejos, cultivando vínculos benéficos e a prática de ações virtuosas. A saída para o desejo mimético apropriativo se encontra no exercício de ações contrárias, que orientem o ímpeto de apoderamento para um efetivo desprendimento e para uma participação criativa na realidade e não destrutiva.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[197] MRVR, 174.
[198] QCAEC, 48.

Capítulo 4. Escolha dos modelos

Desejo de ser, desejo de transcendência

Vimos que a principal característica do desejo mimético é suprir a demanda ontológica do homem. O mimetismo atende à demanda essencial por excelência, já que, para situar-se no mundo, o homem precisa voltar-se para *alguém* de quem possa *imitar* uma particular forma de determinação do todo, necessitando de um efetivo encontro com o *Outro*, que lhe forneça o modelo do *ser* de que carece. Embora seja uma constante antropológica, o desejo mimético incide nos sujeitos de diversas formas, pois sua dimensão plástica e histórica impede um congelamento dos comportamentos. Enquanto o termo "mediador" evoca a relação triádica, frisando o papel de mediação entre o sujeito e o objeto, a expressão "modelo" enfatiza a dimensão de exemplaridade. Aqui, nossa análise terá como foco as relações modernas e contemporâneas de mediação interna, em que o objeto tem relevância ínfima, por isso falaremos, sobretudo, em "modelo", noção que permite uma compreensão mais abrangente, mais conceitual do vínculo que une o mediador ao sujeito moderno.

Quando Girard percebe que os heróis dos grandes romances modernos desejam mimeticamente, ele distingue os dois modos básicos da mediação, que, como se disse, variam conforme a distância do mediador com relação ao sujeito. Na mediação interna, quando a proximidade entre eles é mínima, o desejo pelo ser do mediador atinge um nível tão intenso que o objeto é relegado a segundo plano, deixando especialmente visível o verdadeiro alvo do sujeito desejante. Tal desnudamento também revela que esse desejo de ser *o outro* reveste um apetite insaciável de transcendência, o que quer dizer que o sujeito não se contenta com a simples apropriação de um modo particular de situar-se na realidade. Ele quer, verdadeiramente, participar da divindade que acredita ser a do modelo e habitar no seu paraíso.

Desde o seu primeiro livro, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard considera que o homem tem um anseio fundamentalmente religioso. A convicção de que a religião representa o núcleo e fundamento da cultura é seu autên-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tico ponto de partida para o conhecimento do homem[199]. Ao desenvolver sua pesquisa sobre os sacrifícios arcaicos, essa intuição ganhará outros contornos e culminará em uma teoria sobre a origem do próprio homem, assunto da próxima parte desta tese. No contexto da análise da descoberta do desejo mimético, será relevante compreender como a insuperável dimensão da transcendência emerge em um mundo pretensamente secularizado e marca as relações entre os homens, e, sobretudo, como o desejo de transcendência interfere na escolha dos modelos.

Embora indique a mediação quixotesca como exemplo da mediação externa e, assim, discorra sobre esse tipo de mediação, em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca,* Girard privilegia a análise dos modos de desejo que povoam a modernidade. Pelo que já foi apresentado, sabemos que o projeto moderno erigiu um mundo que não apenas ignora a natureza mimética dos homens, mas que parte de uma compreensão antropológica propriamente *antimimética*. Além disso, ao eliminar os modos religiosos do desejo, dissolve também as referências escalonadas que organizavam a realidade tradicionalmente. O homem, então, está lançado a um mundo destituído de *além* e de *acima*; resta-lhe olhar para o lado e para si.

Esse é o cenário em que surge o conceito girardiano central de "transcendência desviada". Vedado o acesso para uma mediação verticalizada, são os próximos mais próximos que "se tornam o modelo supremo e seus desejos, um valor absoluto e religioso, cuja adoção acreditamos que nos conferirá a divindade que lhes atribuímos". Girard afirma que "o desejo não é deste mundo [...] desejar é acreditar na transcendência do mundo *sugerida pelo Outro*"[200]. O *modelo* é um representante da transcendência, é aquele que está em lugar do "sobre-humano", por isso, na modernidade secularizada, a relação predominante é de transcendência *desviada*. Se o objeto é a relíquia, o *mediador é o santo*[201].

O caráter representacional do mediador tem um sentido mais profundo do que se pode supor a princípio, pois revela a metáfora do próprio desejo. A arte do romance genial, sobretudo em Proust, *representa* a verdade do desejo por uma infinidade de metáforas: é a metáfora que deveria revelar a vocação metafórica do próprio desejo. O desejo sempre opera por substituições, e o significado último

[199] LLANO, A. Ibid., p. 13.
[200] Cf. OeUnb.
[201] MRVR, 109.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dessa substituição fica patente no vocabulário religioso, sempre presente quando o romancista trata das relações entre o sujeito e seu mediador[202]. Ainda que esse vínculo se dê em um ambiente estritamente secularizado, os gestos adquirem valor ritualístico, a magia, o ocultismo, o mundo primitivo e o misticismo cristão nunca ficam ausentes:

> A gama dos sentimentos que o narrador experimenta diante de seus ídolos sucessivos corresponde aos diversos aspectos de uma experiência religiosa onde o terror, o anátema e os tabus desempenhariam um papel crescente. As imagens e as metáforas retratam o mediador como o guardião implacável de um jardim fechado onde os eleitos gozam com exclusividade das beatitudes eternas[203].

Para Girard, os escritores romanescos são realistas do desejo, que compreendem e encenam o jogo da percepção do sujeito desejante. Nesses romances, as imagens sacralizadas transfiguram os objetos, remetendo o sagrado ao mediador "como um eco reenvia o som rumo ao seu lugar de origem"[204]. O objeto desejado é transfigurado pelo *halo* do mediador idolatrado, e frequentemente se apresenta sob a aparência de uma esfera impenetrável: a das formas perfeitas. É a fome de sagrado que metamorfoseia os elementos, divinizando as realidades ordinárias "de uma pobre e positiva existência assim que a criança descobre o seu Deus, assim que ela consegue lançar sobre o *Outro*, sobre seu mediador, a onipotência divina cujo fardo a esmaga"[205].

Supostamente liberto da transcendência que ordenava suas mediações, o sujeito moderno termina enlaçado às dinâmicas destrutivas do desejo, uma vez que, na tentativa de esquecer o divino, busca preenchê-lo com sucedâneos que não remetem a uma transcendência absoluta e, portanto, ficam sempre "do lado de cá" do horizonte em que se projeta o anelo. O projeto ilustrado do homem original, independente e autônomo, que deve abandonar todas as antigas crenças, apoia-se na negação do desejo consubstancial de transcendência, o que culmina, segundo Girard, na fatídica frustração do sujeito moderno, já que "nem a ciência nem o humanismo podem saciar a sede de imortalidade. Nem o ateísmo filosófico, nem

[202] Cf. capítulo 7.1 na parte II desta tese: "Campo Semântico Religioso".
[203] MRVR, 103.
[204] MRVR, 104.
[205] MRVR, 105.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

as utopias sociais, pode parar a persecução de cada um buscando roubar ao próximo uma divindade fantasma"[206].

O desencantamento do mundo, longe de depurá-lo de seu fundamento religioso e metafísico, promove a imanentização do sobrenatural. A negação de Deus não é capaz de eliminar a divindade do horizonte do sujeito, apenas a desloca *do além para o aquém,* como expressa a eloquente passagem de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* citada anteriormente:

> À medida que o céu se despovoa, o sagrado reflui sobre a terra; ele isola o indivíduo de todos os bens terrestres; cava, entre si e o cá embaixo, um abismo mais profundo que o antigo além. A superfície da terra onde habitam os *Outros* se transforma num inacessível paraíso[207].

A subversão do *lócus* metafísico produz arremedos caricaturais da divindade que se tenta superar. Ainda preso ao modelo divino, o resultado do esforço de libertação é um deus com sinal invertido, então pululam na filosofia e na literatura imagens de Anticristo. Nietzsche e Dostoiévski são, reconhecidamente, os principais expoentes dessa tentativa de plasmar a apostasia moderna, mas, enquanto o projeto nietzschiano individualista e sua super-humanidade se baseiam na dupla renúncia, tanto à transcendência vertical quanto à desviada[208], "Dostoiévski não justifica as ambições prometeicas, antes as condena formalmente, profetizando o seu fracasso"[209]. A super-humanidade nietzschiana é já o sonho de Raskolnikov, é o sonho de Versilov e o de Ivan Karamazov: nada mais que um *sonho subterrâneo*.

Girard explica que a relação discipular que os Possessos estabelecem com Stavroguine de *Os Demônios* consiste em um misto de veneração e ódio, que é o avesso do amor cristão. Os Anticristos contemporâneos não provam senão que a mediação é insuperável, pois a "transcendência desviada é uma caricatura da transcendência vertical. Não há o menor elemento dessa mística às avessas que não possua seu abonador luminoso na verdade cristã"[210]. No universo em que predominava a mediação externa, a realidade estratificada e a consideração de Deus – mediador por excelência – garantiam a existência da "transcendência vertical",

[206] MRVR, Idem.
[207] MRVR, 86-87.
[208] MRVR, 246-247.
[209] MRVR, 251.
[210] MRVR, 86.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cuja projeção para todas as relações conferia aos modelos uma distância efetiva. Os modelos espelhavam a própria transcendência inalcançável. Na mediação interna, tipicamente moderna, a essência da mediação não é diferente, e os modelos continuam sendo metáforas da divindade almejada, mas, para fazer jus ao *status* de homem original e autônomo, prefere manter em segredo os seus mediadores.

É o que Girard defende, mostrando como as relações de mediação interna não estão imunes a uma experiência religiosa, com seus anátemas e tabus, com certa ascética; relações sagradas entre sujeito e mediador, de terror e temor ante o mediador idolatrado. A proliferação e agravamento do desejo metafísico, com a dissolução progressiva do objeto, revelam o mediador em seu duplo papel maléfico e sagrado, a mesma ambiguidade de que será investido o sagrado arcaico. Paradoxalmente, é o recrudescimento das relações miméticas que, acarretando o desaparecimento do objeto, deixa clara a natureza metafísica do desejo e ressalta a centralidade do modelo nas inclinações do sujeito. Sem esse reconhecimento não há escolha verdadeira e, sem escolha, não se pode falar em liberdade. Por isso, repetimos que, na teoria mimética, a liberdade é exercida nesse exato aspecto: o da escolha dos modelos. Isso posto, permanece como questão - *o que chama, afinal, a atenção àquele modelo em detrimento de tantos outros mediadores possíveis*?

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard afirma que o modelo é sempre alguém de prestígio para o sujeito. A escolha do mediador, "adorado e execrado com tanta urgência e tão pouco senso crítico"[211], está determinada por essa sede de divindade. O prestígio é a derivação vulgar da onipotência divina. Assim se explica o fascínio que provoca o encontro com um sujeito que lhe evoque a posse de algum dos atributos da omnipotência divina, de que se sente totalmente destituído. "É para penetrar em *outro mundo* que se deseja, é para ser iniciado numa existência radicalmente alheia"[212], afirma Girard. O modo de existência, até então desconhecido[213], parece, finalmente, ser a chave para conquistar a autonomia de que precisa para cumprir o *múnus* do sujeito moderno.

[211] MRVR, 79.
[212] Cf. OeUnb.
[213] A excitação pelo novo mundo prometido pelo modelo é vivida por Luiza, a personagem "bovariana" do Primo Basílio de Eça de Queirós. Após dar-se conta de que "tinha um amante", Luiza

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Como retrata Proust, o desejo de absorver o ser do mediador se apresenta, com frequência, "sob a forma de um desejo de *iniciação* a uma nova vida"[214]. Na mediação interna, pela proximidade com o modelo, o sujeito desejante vive essa esperança de forma muito concreta e a introdução na existência superior dos modelos deve ser feita por meio de uma fusão na substância do *Outro*. Para ser como o mediador, tanto o herói dostoievskiano quanto o proustiano sonham em "roubar-lhe seu ser"[215] e anseiam por uma síntese ainda mais perfeita, pela mistura com sua própria "inteligência", seus próprios "dotes". No entanto, com o crescimento das virtudes metafísicas do modelo, o reconhecimento dos atributos pessoais esvanece, como observa Girard. Assim, o anseio da fusão passa a refletir a negação de si próprio decorrente de uma repugnância invencível para com a sua própria substância, "em um nível mais essencial que o das qualidades"[216].

A repulsa de si surge como consequência direta do paroxismo do desejo metafísico em sentido específico, desencadeada nesse contato com o *Outro* a quem se atribui o prestígio divino de que o sujeito é destituído. A autoestima do sujeito mimético oscila na proporção inversa da estima que tem pelo mediador, que lhe insufla a esperança de vir a ser *mais e melhor* do que se é no presente. Uma vez incutida essa expectativa no sujeito, ele se dá conta de que não é tudo o que poderia ser e passa a enxergar-se como um *hiato*, um lapso entre o que ele *é* e o que pode *vir a ser*. A aparição do ídolo torna tudo o que rodeava o sujeito medíocre e enfadonho, "ao passo que para além se estendia, a perder de vista, o imenso país das felicidades e das paixões"[217]. A imaginação é importante catalisador da crença nessa promessa falaz, nessa exigência que a subjetividade assume como própria, mas que é incapaz de satisfazer[218]. A impotência é sentida "atrás de cada porta, de cada barreira insuperável", opostas pela existência de um mediador que parece usufruir exclusivamente da herança divina: "o sujeito sente a presença do controle absoluto que lhe escapa, da serenidade divina de que se sente privado"[219], então se

adentra essa "nova existência": "sentia um acréscimo de estima por si mesma, e parecia-lhe que entrava enfim numa existência superiormente interessante, onde cada hora tinha o seu encanto diferente, cada passo conduzia a um êxtase, e a alma se cobria de um luxo radioso de sensações!".
[214] MRVR, 78.
[215] MRVR, 78.
[216] MRVR, 79.
[217] MRVR, 80.
[218] MRVR, 81.
[219] OeUnb, 1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

desinteressa do presente e vive num futuro glorioso, de que o separa o mediador em pessoa, cujo desejo se contrapõe ao próprio desejo que suscita[220].

É Dostoiévski quem desvenda a natureza dessa expectativa sobre-humana, dessa promessa enganosa, a promessa de autonomia metafísica. Desde que assumiu para si o fardo de constituir a si próprio, o homem vaga no mundo em busca de pistas de como executar tamanho empreendimento. O mundo não é mais o lastro real em que o homem pode se apoiar para realizar o que quer que seja, mas ele próprio tarefa para as determinações do sujeito. Partindo exclusivamente de sua subjetividade, o homem assume o encargo de definir a si e ao mundo como pressupostos para uma 'existência autêntica'.

A expectativa de uma 'existência autêntica' vem adornada da promessa de uma liberdade nunca antes alcançada. A promessa moderna para o homem não é senão a *totalidade* dos possíveis, disponibilizada com a dissolução da finalidade intrínseca da realidade e dos critérios decorrentes de um princípio ordenador e limitador. O sentido do real deixa de ser encontrado nele mesmo para ser considerado uma projeção da consciência, até que a noção de real perde o sentido. É no paroxismo dessa decomposição do sentido e do real que se insere a promessa de autonomia metafísica, novo traje sob o qual se dissimula a mais velha das tentações – o orgulho.

A abertura do homem à totalidade coincide, agora, com a ausência de uma realidade extramental que forneça os parâmetros postos que lhe conformem a existência. No entanto, para situar-se no mundo, o homem precisa concretizar a realidade por meio do mimetismo. Tanto biológica quanto socialmente, os seres humanos não podem prescindir da imitação para a sua sobrevivência, o que reivindica, por princípio, os vínculos intraespecíficos. Ainda quando pretende desligar-se da transcendência na determinação de si próprio, o homem não pode furtar-se do convívio com seus semelhantes, o que representa um óbice inafastável à pretensão de uma autonomia genuína.

Além disso, os seres humanos não são capazes de suplantar o apelo pelo *ser*¸ uma vez que sua independência diante da natureza lhes provoca um questionamento essencial insuperável acerca de si próprio. Sua dependência relacional

[220] MRVR, 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

constitutiva vai assumir, em um mundo sem transcendência, a demanda ontológica básica dos homens. É por isso que a leitura de Dostoiévski com relação à promessa moderna é precisa. O que os homens procuram nos seus modelos é a suficiência metafísica que foi supostamente disponibilizada com a *desdivinização*: se Deus está morto, sua onipotência foi liberada e cabe ao homem recuperá-la para si.

Essa é a "boa nova" da modernidade, segundo Girard, que chega a todos os ouvidos mimeticamente e "quanto mais ela fica profundamente gravada nos corações, mais violento se torna o contraste entre essa promessa maravilhosa e o desmentido brutal que a experiência lhe inflige"[221]. O encontro com o modelo sugere ao sujeito exatamente essa chance de adentrar em uma existência prodigiosa, que o destaque do mundo vulgar e ordinário que habita ou em que passa a habitar quando fantasia com a realidade etérea que julga ser a do seu mediador:

> O orgulho não pode sobreviver senão graças à mentira. E é a mentira o que o desejo entretém. O herói se volta apaixonadamente para este *Outro* que parece usufruir, ele sim, da herança divina. A fé do discípulo é tão grande que ele acredita estar sempre a ponto de subtrair ao mediador o segredo maravilhoso. Ele desfruta da herança desde já, antecipadamente, como num usufruto convencional *inter vivos*. Ele se desinteressa do presente e vive num futuro radiante. Nada o separa da divindade, nada, a não ser o Mediador em pessoa, cujo desejo concorrente se contrapõe a seu próprio desejo[222].

Apresentado à possibilidade de, finalmente, conquistar um propósito mais excelso à própria vida, o sujeito não se conforma com o que encontra efetivamente diante de si: "Assim que cede ao desejo que a assedia, a encantadora totalidade revela-se ilusória. Ela estoura como uma bolha de sabão ao menor contato"[223]. A partir desse momento, a consciência de existir passa a ser de amargor e tormento. Ainda quando, de algum modo, logra participar dessa existência superior, o êxtase momentâneo acaba por ser substituído pela náusea do quotidiano. O homem vive, então, a verdadeira solidão. Como no castelo da glória em que projetava não poderia compartilhar seus louros, também não é capaz de comunicar sua humilhação. A solidão revela a falácia por trás da promessa, mas o veneno do isolamento já foi inoculado e impede a universalização da experiência.

[221] MRVR, 81.
[222] MRVR, 83.
[223] Cf. OeUnb.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"Por que essa ilusão de estar só, que é um redobrar do padecimento? Por que os homens não conseguem mais aliviar seus sofrimentos partilhando-os? Por que a verdade de todos está tão profundamente soterrada na consciência de cada um?"[224], pergunta-se Girard. A raiz do drama é mais uma vez o orgulho que inflamou a consciência. Acometidos de uma vergonha que lhes cega, os homens são incapazes de ver os outros como a si próprios, "a promessa permanece verdadeira para os *Outros*. Cada qual acredita ser o único excluído da herança divina e se esforça em esconder essa maldição"[225]. Humilhado, o sujeito encontra-se sozinho com sua derrota:

> O pecado original não é mais uma verdade universal, mas o segredo de cada indivíduo: "a única possessão desta subjetividade que proclamava em alto e bom som ser todo-poderosa e alegremente dominante: 'não acreditava que o mesmo acontecesse a outrem – nota o homem do subsolo – e, por isso, mantive-o em segredo a vida toda'" [...] Cada qual se crê sozinho no inferno e é isso o inferno[226].

Girard vê na renúncia ao mediador divino apenas uma forma de a consciência cair no mediador humano, pois, embora destituídos de vínculos instintivos com a realidade, os seres humanos não podem subsistir sem um ponto de apoio exterior, que oriente a existência em direção a um ponto de fuga. É por isso que, sem negar ao homem sua liberdade essencial, Girard a coloca em seus devidos termos. Já dissemos que, para ele "escolher nunca passará de escolher um modelo para si e a liberdade verdadeira está localizada na alternativa fundamental entre modelo humano e modelo divino"[227]. Alternativa a que não se acede senão por meio do combate, da "disciplina ascética", que, como reconhece Jean-Michel Oughourlian, não passa de "uma forma de sabedoria adquirida com a aceitação do mimetismo, reconhecendo que 'meu' *Self* é forjado pelo meu desejo, que, por sua vez, é mimeticamente engendrado e trazido à luz pelo desejo do outro"[228].

Girard conclui que os homens que não conseguem encarar essa luta pela liberdade de frente ficam expostos à angústia, pois não podem abrir mão de "um ponto de apoio onde pousar o seu olhar". Nada assegura o elo inquebrantável com o universal – "não há mais nem Deus, nem rei, nem senhor" – e, "para escapar do

[224] MRVR, 81.
[225] MRVR, 81.
[226] MRVR, 82.
[227] MRVR, 83.
[228] OUGHOURLIAN, Jean-Michel. "My Life with René". In: *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*. Ed. by GOODHART, Sandor et al. Michigan University State Press, Michigan: 2009. s/p. (versão kindle)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sentimento do particular, os homens desejam conforme o *Outro*; eles escolhem deuses de reposição, pois não podem renunciar ao infinito"[229]. A escolha dos deuses de reposição atende sempre a esta demanda essencial, por isso o olhar do sujeito se volta a tudo o que passa a ilusão de autonomia. Segurança, gestos decididos, posse de objetos cobiçados socialmente: entra em jogo o amálgama das interferências miméticas pretéritas que conduziram o sujeito ao seu estado mimético atual. Não há determinismo nessa escolha, mas tampouco se pode asseverar que a escolha do modelo mimético está isenta de... mimetismo. Afinal, é a plasticidade do desejo mimético que garante a diversidade do mundo da cultura e abre a possibilidade de mudanças:

> Se nossos desejos não fossem miméticos, estariam fixados para sempre em objetos predeterminados, constituiriam uma forma particular de instinto. Como vacas em um prado, os homens não poderiam mudar de desejo nunca. Sem desejo mimético, não pode haver humanidade[230].

A mobilidade dos desejos implica considerar que os homens não estão condenados a ideias, opiniões ou desejos fixos. E, em grau maior ou menor, o sujeito coopera ativamente com o seu mediador. A crítica de Girard a Shakespeare, a quem atribui o mérito de ter entendido e representado como ninguém o desejo mimético, repousa exatamente na demasiada passividade implícita na expressão "desejo sugerido" [*suggested desire*], pela qual optou o dramaturgo para tratar do desejo mimético[231]. Por esse mesmo motivo refuta o conceito de "sugestionabilidade", proposto pelo psicólogo e neurologista Pierre Janet[232].

Girard reconhece outras expressões teóricas que se aproximam do "desejo mimético" como "desejo de ser" ou "desejo de transcendência", mas também faz a elas algumas ressalvas, como o "*élan vital*" de Bergson, que enfatiza a dinâmica da pessoa inteira, e, principalmente, o "*projet*" de Sartre, que concretiza, para cada ser humano, o objetivo de seu desejo. De fato, na fase de elaboração inicial da teoria mimética, Girard demonstra interesse por certa intuição da natureza mimética do desejo em *O Ser e o Nada* e na percepção sartriana quanto à natureza fundamentalmente religiosa dos homens, que remete a um desejo de ser Deus.

---

[229] MRVR, 90.
[230] EuVia, 33.
[231] Girard afirmava que Shakespeare tinha seu próprio vocabulário para se referir ao desejo mimético. Além de '*suggested desire*', ele encontra as expressões '*jealous desire*' e '*emulous desire*', cf. SHAKES.
[232] "Automatisme", *apud* FERNÁNDEZ, A. Ibid. p. 328.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Na visão do existencialista francês, a humanidade é dotada de uma essência que transcende sua facticidade e o homem, determinado por percepções e possibilidades, está direcionado a um ser que não é necessariamente o seu próprio. A realidade humana (*être* '*pour-soi*') se constitui na dialética entre o que se *é* e o que *não se é*. Assim, por meio de um projeto, cada ser humano estabelece, para si, o objetivo de seu desejo, de modo que o alvo final de qualquer ser "*pour-soi*" é tornar-se "*en-soi*", ou seja, alcançar a transcendência do ser *em-e-para-si*. Quando o ser *para-si* se torna completamente *em-si*, automaticamente perde a consciência.

O homem do existencialismo é um ser que foge de si próprio para fundar um eu verdadeiro. Sartre demonstra, porém, que tal tentativa de autocriação sempre termina em desapontamento ou na descoberta da própria falta de fundamento, da gratuidade "até o âmago" da existência. A fim de explicar o "objetivo final" do desejo humano, a "transcendência do ser *em-e-para-si*", Sartre compartilha a compreensão girardiana de que ser homem significa colocar-se em direção ao ser-deus; o homem é fundamentalmente esse desejo de ser Deus.

A busca infinita pelo ser, segundo Sartre, culmina em duas formas de reificação. Em primeiro lugar, o homem como *criador*, que procura no *objeto criado* a realidade humana fundada sobre si mesma; e, em segundo, o homem como um *sujeito desejante*, que procura no *objeto possuído* a realidade da posse de si mesmo. Para Girard, a lacuna de ser direciona-se não a um ser tangível em si mesmo, mas ao ser de um modelo. Uma vez satisfeitas suas necessidades básicas, o homem é sujeito a intensos desejos, embora ele não saiba precisamente de quê. Isso se dá porque ele deseja *ser*, o ser que outra pessoa parece possuir.

É na avaliação do Outro para a constituição do "em si" que Sartre e Girard coincidem: para que eu seja o que eu sou, é suficiente que o Outro me olhe. Assim, é pelo *Outro* que o humano se torna um ser "em si". No entanto, as relações humanas não são, para Sartre, efetivamente eficazes para a constituição do ser individual do sujeito. O sujeito se reduz à existência "em si" mesmo *para os outros* e nunca "em si" *nele mesmo*. Sartre ainda está preso na moldura cartesiana, em que há uma lacuna intransponível entre o eu e os outros. Ao considerar a relevância dos "outros" para a constituição do sujeito, pretende partir de um "cogito cartesiano expandido", mas, sem atribuir qualquer distinção verdadeira entre ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"para-si" e "para os outros", acaba misturando identidade com alteridade, impedindo uma constituição recíproca e um vínculo fundamental entre as duas esferas.

Girard refuta essa compreensão do desejo humano como a luta desenfreada pelo *ser para si*, em que o outro tem apenas um significado periférico. Segundo o existencialismo de matriz sartriana, "o primeiro valor e primeiro objeto da vontade é: ser seu próprio fundamento"[233], o que acarreta uma autonomia desenfreada que não se destaca das ilusões mais românticas do pensamento moderno. Em contraste com os escritores romanescos, Sartre é incapaz de ver que o "sujeito está dividido entre o eu e o outro"[234].

Girard vê a operação sartriana como mera divinização do modelo, que, aos olhos do sujeito, permanece imune à falta de ser que percebe em si próprio, carência que o coloca em busca do modelo perfeito, um ser que parece irradiar uma tranquilidade interior completa e uma superação do desejo. O anseio pela transcendência se reflete na atratividade do modelo. É por isso que, quanto menos acessível ele é, maior a falsa autonomia que seduz os sujeitos. À medida que o desejo metafísico se exaspera e o objeto é colocado de escanteio, mais desespiritualizada e mais afeta a um automatismo instintivo tende a ser a escolha do modelo. Por fim, o absurdo projeto da autodivinização supera o humano, atingindo, paulatinamente, o animal, o automático e mesmo o mecânico.

É o que está na base, segundo Girard, do fenômeno de volta ao orgânico e a pulsão de morte que se encontra no paroxismo da filosofia moderna[235]. Tanto a condição natural ideal de Rousseau quanto o fim da história de Hegel – ou o da leitura kojèviana que apresentou o filósofo para a França – são subproduto do desejo metafísico, pautado na compreensão de uma existência autômata, quase vegetativa, assim como a teoria do narcisismo de Freud, que leva à formulação da pulsão de morte. Também o estruturalismo herdeiro de Lévi-Strauss que, muitas vezes próximo ao naturalismo rousseauniano, mostra efeitos similares ao desespero

[233] PALAVER, Wolfgang. *René Girard's Mimetic Theory.* Trad. Gabriel Borrud. Michigan University State Press, Michigan: 2013, p. 78.
[234] PALAVER, W. Ibid., p. 78.
[235] PALAVER, W. Ibid. ,p. 318.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mimético quando proclamar o "crepúsculo do homem", a morte entrópica da terra, e entoa uma canção de louvor para a beleza dos "minerais"[236].

O apogeu desse anseio pela morte está no *amor fati* nietzschiano, que se desdobra no apelo ao eterno retorno, na necessidade do destino, cujo projeto de resgate do paganismo será retomado por Heidegger – o filósofo do ser para a morte. O retorno ao inorgânico também se verifica na poesia, tão cara a Heidegger, de um Paul Celan, em que a evocação da morte não é metafórica, mas a marca mais real da linguagem da existência[237].

O retorno ao inorgânico é explicado pela teoria do narcisismo de Freud como desejo humano por formas de ser intelectualmente reduzidas, menores (mulheres, crianças), mas, segundo a compreensão da teoria girardiana, o narcisismo é uma ilusão, estratégia utilizada pelo coquetismo, uma forma de "pseudonarcisismo"[238]. Para Girard, a pulsão de morte existe, mas está conectada com a rivalidade mimética. O mimetismo transforma os modelos em rivais e o sujeito briga por objetos que eles próprios lhe mostraram que deveriam desejar. Freud não teria sido capaz de conectar o desejo paradoxalmente narcísico pelo retorno para o biológico, para o inanimado, com essa outra fase do desejo.

O apelo existencialista pelo inerte "ser em si-mesmo" contém traços inequívocos do tipo de desejo metafísico que leva ao abandono do humano, que reveste, performaticamente, os mediadores de movimentos mecânicos, quase automáticos, frios e (pseudo) indiferentes. A *coquetterie* é a expressão perfeita da *mauvaise foi* sartriana, tentativa de realçar sua própria atratividade com o esforço de parecer algo que não se é (nem se pode ser), que levou Sartre a captar a triangularidade do desejo, ainda quando não há, no desejo sexual, a presença concreta de um rival, pois o ente amado se desdobra em objeto e em mediador sob o olhar do amante (sujeito desejante).

[236] PALAVER, W. Ibid., p. 319.
[237] Marcado pela experiência dos campos de concentração, Paul Celan se recusa a recorrer à linguagem metafórica, que elidiria a realidade do concreto.
[238] Cf. PALAVER, W. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Ao analisar o amor, o sadismo e o masoquismo em *Ser e o Nada*, Sartre registra o típico círculo vicioso que há na mediação dupla[239]. O olhar do amante incide sobre o olhar da amada sobre si e faz surgir um triângulo cujos vértices são ocupados pelo amante, pela amada e pelo corpo da amada. O caráter contagioso e o duplo vínculo do desejo sexual implica que um segundo desejo (o da amada) incida sobre o *mesmo* objeto que o primeiro desejo (o do amante), de modo que a amada enquanto sujeito desejante imita, por sua vez, o desejo de seu amante, desejando a *si própria* por influência do amante, que vira mediador. Essa modalidade particular de mediação dupla, que deriva do caráter contagioso do desejo mimético, é o que permeia a *mauvaise foi* da *coquetterie*.

A preferência que a *coquete* dá a si mesma não tem fundamento *em si*, mas é o mimetismo da estima que lhe dão os *outros*. Por isso, à procura de provas desse apreço, a coquete "alimenta e atiça os desejos, não para abandonar-se, mas para a eles melhor recusar-se"[240]. Essa recusa, confundida com indiferença, não é senão a face exterior, o inverso do desejo por si própria, que é tido como a autonomia divina de que o amante se sente privado. É justamente essa suposta autonomia que atiça ainda mais o desejo do amante, intensificando o desejo que circula entre os parceiros, já que a base do apreço da coquete por si mesma é a preferência do amante: "o indiferente parece sempre possuir esse domínio radiante cujo segredo todos buscamos. Ele parece viver num circuito fechado, usufruindo de seu ser, numa beatitude que nada pode vir a perturbar. Ele é Deus..."[241].

Apesar de conceber a presença determinante do *Outro* na constituição do sujeito, identificando que "há sempre o espetáculo de um outro desejo, real ou ilusório"[242] na origem do desejo, o foco de Sartre é a relação entre um ser tangível e a consciência e não a relação autêntica entre os seres humanos, que está no núcleo da teoria mimética. Ademais, a proposta de um tipo de humanismo prometeico como o existencialista, que vê no cristianismo um obstáculo para a completa autoafirmação do homem, não pode ser mais distinta da proposta de Girard, que, como Dostoiévski e os padres da Igreja, reconhece na imitação de um modelo

[239] "Há na mediação dupla uma oposição tão radical quanto vazia, uma oposição linha por linha e ponto por ponto entre duas figuras simétricas e de sentido inverso". PALAVER, W. Ibid., pp. 133-134.
[240] PALAVER, W. Ibid., p. 133.
[241] PALAVER, W. Ibid., p. 134.
[242] PALAVER, W. Ibid., p. 132.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

positivo a única saída do subsolo metafísico[243]. Sempre que critica Sartre, porém, Girard lhe presta o devido reconhecimento que parte do âmago da teoria do desejo mimético, pois ambos compartilham uma antropologia da "mentira para si e, portanto, do "eu" como um "jogo"[244].

A pseudoindiferença da coquete é, nas relações de *má fé,* aquilo que provoca sua particular atratividade, ao remeter à autossuficiência divina. No entanto, é impossível, dada a infinidade de interferências miméticas que atuam no sujeito, elencar em definitivo o que tornam determinados modelos mais atraentes do que outros. O que Girard pretende é sugerir algumas dessas motivações no âmbito de sua "topologia do desejo segundo o *Outro*", que apresenta a estrutura universal do desejo triangular:

> É a uma "fenomenologia" da obra romanesca que cabe a tarefa de elucidar essas relações. Essa fenomenologia não é mais obrigada a levar em conta as fronteiras entre as diversas obras. Passando de uma a outra com plena liberdade, ela procura se pautar no próprio movimento da estrutura metafísica[245].

Em sua "topologia", Girard nota que, se a indiferença da coquete atrai certo tipo de sujeito, a altivez insuportável do esnobe provoca antes mal estar e repúdio. O que diferencia os dois modos de desdenhar é uma distinção fundamental de autoapreciação: enquanto a coquete tem uma elevada estima por si (ainda que cópia do desejo do amante), o esnobe despreza-se profundamente e não pode senão suscitar, mimeticamente, desprezo. O esnobismo não incide sobre uma categoria particular de desejos. É a atitude de desprezo do relacionamento com quem parece inferior ao esnobe e de imitação, geralmente de maneira afetada, do gosto, do estilo e das maneiras de pessoas de prestígio ou de alta posição social. O esnobe assume ares de superioridade a propósito de tudo, "no prazer estético, na vida intelectual, no modo de se vestir, na alimentação"[246]. Nele, há uma mistura dificilmente digerível de altivez e baixeza; como ele repugna a si mesmo, busca "fugir de sua abjeção no novo ser que o esnobismo lhe fornece", afastando-se de tudo que lhe pareça familiar. Esse novo ser de prestígio, no entanto, não possui nenhu-

[243] PALAVER, W. Ibid., p. 83.
[244] O interesse de estabelecer aproximações conceituais entre os autores motivou o colóquio que ocorreu no final de 2014 em Paris: **"Girard – Sartre: une relation méconnue –** Une anthropologie du mensonge à soi-même et donc du 'Je' en tant qu'il est toujours déjà un 'jeu'**" [Girard – Sartre: uma relação desconhecida].**
[245] PALAVER, W. Ibid., p. 121.
[246] PALAVER, W. Ibid., p. 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ma superioridade visível. Por isso, Girard afirma que é a aleatoriedade da imitação que gera a repulsa, pois o esnobe não é baixo: *ele se abaixa*:

> Numa sociedade onde os indivíduos são "livres e iguais em direitos" não *deveria* haver esnobes. Mas *pode* haver esnobes tão somente nessa sociedade. O esnobismo, com efeito, exige uma igualdade concreta. Quando os indivíduos são realmente inferiores ou superiores uns aos outros pode haver servilismo e tirania, adulação e arrogância, mas jamais esnobismo no sentido próprio do termo. O esnobe comete mil baixezas para ser aceito por pessoas que ele dota de um prestígio arbitrário[247].

Girard nota que Proust de beneficiou de sua experiência biográfica para compreender a arbitrariedade do esnobismo. O escritor, brilhante e rico, sentia-se irremediavelmente atraído pelo único meio em que seus atributos pessoais eram irrelevantes, por isso pôde retratar heróis, quase sempre superiores em fortuna, encanto e talento, mas que se ligavam a mediadores medíocres que não lhe rendiam as homenagens devidas.

É, pois, um critério *negativo* que determina a escolha do mediador nesse ponto da mediação interna, "é a negação do convite, a recusa brutal do *Outro*, que desencadeia o desejo obsessivo"[248]. O sujeito deseja conforme os outros porque não ousa confiar no seu juízo pessoal. Essa insegurança é causada pelo reconhecimento da falta de fundamento em si próprio, que o levará a detestar-se na proporção direta com que adorará o mediador, cujo juízo será tanto mais acertado quando mais se afastar do seu. É o desprezo que sente por si que o esnobe, no fundo, busca – e imita – no seu modelo, o "ser de fuga"[249], perseguido exatamente porque foge.

No zênite do autodesprezo, o esnobe se transfigura no masoquista, tipo de que, em tese, mais se distancia. Se o esnobe busca o modo de vida daqueles para quem ele próprio é irrelevante, o masoquista aprecia, em especial, os homens que lhe consideram detestável. São divinos aqueles que lhe descobrem seu nada: o masoquista escolhe o mediador não em virtude da admiração que lhe inspira, mas da repugnância que inspira *nele*, ou parece inspirar-lhe. Do ponto de vista do inferno metafísico, onde habita o homem do subsolo dostoievskiano, Girard afirma que o raciocínio do masoquista é irrepreensível. É o paroxismo da mediação in-

[247] PALAVER, W. Ibid., p. 95.
[248] PALAVER, W. Ibid., p. 94.
[249] PALAVER, W. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

terna, em que a enfermidade ontológica se agrava à medida que o mediador se aproxima do sujeito.

A escolha do mediador, como a escolha do objeto, diz muito pouco das qualidades exteriores que possui. O sujeito se despreza tanto que não confia em si nem para atribuir qualidades ao modelo. Supõe-se excluído do bem supremo que persegue e de qualquer influência deste bem sobre ele: "não está seguro de distinguir o mediador dos homens vulgares". O sujeito já está tão ensimesmado que "só há um objeto cujo valor o masoquista se considera capaz de estimar: este objeto é ele mesmo e seu valor é nulo". Há variadas manifestações do "mal ontológico", cuja verdade é a morte, e o orgulho, a fatal solução: "uma forma de suicídio, eleita livremente"[250]. A consequência extrema dessa patologia do desejo é autodestruição física – pela automutilação ou pelo suicídio – e espiritual – com a obsessão e a psicose:

> A partir do masoquismo, fica inteiramente claro que o desejo metafísico tende à destruição completa da vida e do espírito. A procura persistente do obstáculo garante pouco a pouco a eliminação dos objetos acessíveis e dos mediadores benévolos. (...) O masoquista sente pelos seres que "querem seu bem" o nojo que sente de si mesmo; em compensação, ele se volta com paixão para os seres que parecem desprezar sua humilhante fraqueza e que por isso mesmo lhe revelam sua própria essência sobre-humana[251].

Nesse estágio do desejo, a essência divina é particularmente visível naqueles seres que, ainda mais do que um desejo concorrente, oferecem ao sujeito a total ausência de desejo. É a *inapetência* o "obstáculo mais maciço, mais inerte e, consequentemente, mais implacável". A apatia pura e simples do mediador, que não esboça nenhuma resposta às tentativas de contato do sujeito, confere-lhe todo o aspecto excelso que reivindica o masoquista. Por isso, o herói proustiano se volta "para seres vulgares, incapazes de dar o merecido valor à sua posição social, sua cultura e sua distinção refinada. *Ele é fascinado por seres que suas superioridades muito reais não conseguem seduzir*"[252].

As qualidades que atraem o sujeito são diametralmente opostas às que admira – Marcel "é sempre seduzido pelo que lhe parece 'o mais oposto a seu excesso de sensibilidade dolorosa e de intelectualidade'". O ser inacessível, por sua passividade e incapacidade de partilhar os valores do herói, desperta com veemência o

[250] PALAVER, W. Ibid., p. 324.
[251] PALAVER, W. Ibid., p. 314.
[252] FERNÁNDEZ, A. Ibid. 314-315 *grifos nossos.*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

desejo. Porque se põe "de joelhos diante da estupidez", o sujeito está "fadado à mediocridade em sua vida amorosa". Percepção que Girard compartilha com Baudelaire, para quem "a 'burrice' é um ornamento indispensável da beleza *moderna*"[253].

As "antigas superstições" são substituídas pelo triunfo de "ilusões cada vez mais grosseiras". A necessidade de transcendência, perdida qualquer referência objetiva na realidade, desloca-se para modelos vulgarizados, desprovidos dos atributos que lhe conferiam tradicionalmente a condição de "modelos" e, progressivamente, desprovidos de atributos de um modo geral. O indivíduo, sempre mais e mais perdido, mais e mais desequilibrado por um desejo que nada pode satisfazer, acaba procurando a essência divina naquilo que nega radicalmente sua própria existência, isto é, no inanimado.

No caminho para o culto do animal e do inorgânico, o sujeito encontra todos os níveis possíveis degeneração do humano. Quando o mediador ainda é divinizado positivamente, a realidade que o circunda reluz o ouro que ele emana. À medida que o sinal negativo se incute no mundo, a degenerescência se alastra e a realidade é inundada do culto ao pueril, ao frívolo, ao soez. O modelo, por excelência, passa a ser o "homem sem qualidades"[254]. Essa nadificação é o paroxismo (in)esperado da "grande promessa moderna": "a afirmação de si resulta na negação de si. A vontade de autodestruição se concretiza progressivamente". Por isso, Girard vê na realidade contemporânea o subproduto deletério de uma evolução fatal. O homem sem qualidades de hoje não é senão a criança mimada stendhaliana, a quem se repetiu "todos os dias, durante dez anos, que eles deveriam ser mais felizes que os outros"[255].

Stendhal ainda acreditava, como Tocqueville, que a promessa moderna não era intrinsecamente falsa e diabólica, mas privativa de homens fortes, capazes de assumi-la virilmente. Nesse pensamento social e político do século XIX, ainda vigia a ideia de que era mais fácil viver como escravo do que como um homem livre, que precisava ser *forte* o bastante para não sucumbir à vaidade. Com o enfraquecimento do universo tradicional, em que os homens do desejo triangular não

[253] FERNÁNDEZ, A. Ibid. 316, *grifado no original*.
[254] Como se vê representado na obra homônima Robert Musil.
[255] PALAVER, W. Ibid., p. 89.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

podem mais crer, mas tampouco podem abrir mão de toda transcendência, o triunfo da vaidade é inexorável. A frivolidade e a imitação são a saída inescapável para o vaidoso que não ousa encarar de frente seu nada – e então ele se precipita em direção ao *Outro* poupado, aparentemente, da maldição[256].

A confiança na resistência do homem forte já não ilude mais um verdadeiro gênio romanesco como Shakespeare. Em *Muito Barulho por Nada*, o poeta inglês retrata um príncipe, cuja idade e sabedoria o dotariam dos atributos de virilidade que, em tese, o imunizariam ao desejo mimético ou, ao menos, engendrariam uma atitude mais moderada diante da imitação das atitudes vulgares e insultantes, o que, porém, não ocorre[257]. A antecipação de Shakespeare manteria, por longo tempo, seu caráter extraordinário, mas, com o acirramento do mimetismo, nem Proust nem Dostoiévski participam da ilusão que ainda há em Stendhal e Tocqueville. A lucidez e a virilidade não figurarão mais como trunfo contra a vaidade para esses autores. Quando o esnobe proustiano consegue entrar no universo do "ser de fuga", não perde um só instante a consciência de sua ignomínia, e "psicólogo tão sutil quanto o homem do subsolo, traz à tona o vazio de seu mediador" [258]. Como no escritor russo, entretanto, a lucidez é impotente e a virilidade néscia, porque não conseguem arrancar o ser lúcido de sua fascinação e não impedem o esnobe de se portar ridiculamente.

Em uma perspectiva mais ampla, o que coordena a escolha dos mediadores, tanto a da coquete, quanto a do esnobe ou do masoquista, é a autorreferência absolutizada e a crescente incapacidade de qualquer julgamento objetivo da realidade. O combate contra o relativismo que Girard entabula é, no núcleo, um esforço para situar os homens diante de uma escolha autêntica, que os lance na realidade e os retire do solipsismo fatal do desejo metafísico. Esse é o pendor ético da teoria mimética, segundo a qual estabelecer critérios nítidos de avaliação é pressuposto para a escolha.

Fica claro com a apreciação topológica do desejo triangular que as diversas modalidades de autorreferência acarretam a incapacidade de avaliação objetiva da realidade. Essa inaptidão de situar-se objetivamente no mundo, por sua vez, coin-

[256] PALAVER, W. Ibid., p. 90-91.
[257] SHAKES, 112.
[258] PALAVER, W. Ibid., p. 93.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cide com uma insegurança aterradora, que fulmina a própria capacidade de escolher modelos. E, no limite, de escolher. A indecidibilidade que consome o sujeito é aquela própria do fascínio. O ser fascinado é o sujeito imóvel, estanque, paralisado no limite invencível entre o verdadeiro desprendimento e o contato máximo com a coisa desejada, o solapamento da solidão verdadeira com a comunhão íntima.

Excluindo tanto uma quanto a outra, o sujeito fascinado dissimula sua fascinação, fingindo viver segundo um desses dois modos de vida, os únicos compatíveis com a liberdade e a autonomia que ele se gaba falsamente de usufruir. Esses dois polos, que, para Girard, são os extremos da verdadeira liberdade, situam-se à igual distância do ser fascinado. Incapaz de identificar motivos para optar por um polo em preferência ao outro, alterna-se regularmente entre "os mitos da solidão – sublime, desdenhosa, irônica e até 'mística' – e os mitos contrários e igualmente mentirosos da entrega incondicional às formas sociais e coletivas da existência histórica"[259].

Os romances que Girard analisa mostram que é sempre necessário ao sujeito fascinado apresentar como escolhido aquilo em que não há escolha alguma[260]. Essa escolha é apresentada, afinal, como a conquista de uma possibilidade por muito tempo vetada ao escritor, que é a própria possibilidade de concluir. É Kafka o representante exemplar dessa literatura condenada ao inconclusivo, que refletiria não uma moda passageira, mas uma situação histórica e metafísica particular. O indecidível é análogo ao interminável na entrada para o século XX e evoca a aleatoriedade que Girard supõe ter havido no umbral de civilização, em que as escolhas dos modelos são tão aleatórias quanto à seleção da vítima expiatória, definidas antes pela proximidade e pelo compartilhamento de um espaço de intervenção.

Em que pese a lucidez não ser garantia da libertação do desejo mimético, a autoconsciência é pressuposto para a capacidade de escolha, inextrincavelmente unida à liberdade. Afinal, "os seres humanos, ao contrário dos animais, não estão programados para a vida [toda]: uma vez adultos, podem rechaçar a 'impressão'

[259] PALAVER, W. Ibid. p. 297.
[260] PALAVER, W. Ibid. p. 298.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

original, ou reassumi-la a pleno gosto”[261]. É essa luta pela capacidade de escolher, ainda que mimeticamente, que está na base do conceito girardiano de liberdade, possível apenas com a conversão autêntica, fruto de desejarmos – e *sermos* – mimeticamente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[261] SHAKES, 210.

Capítulo 5. *Mímesis* benéfica

O desejo mimético é intrinsecamente bom.
René Girard, *Eu via Satanás cair como um relâmpago*.

Ao apresentar a liberdade humana dentro de limites bastante estritos, sobretudo para os padrões modernos, Girard ressalta a dificuldade que os homens enfrentam para superar sua tendência inata ao conflito. Afastando-se da ideologia da bondade natural do homem, tipicamente rousseauniana, nosso autor justifica sua ênfase na preponderância do mal nas relações humanas com base não apenas nos romances modernos, mas, principalmente, no estudo dos mitos fundadores das mais diversas sociedades arcaicas, que inicia após a descoberta do desejo mimético.

O realce que a teoria mimética confere à violência no seio das relações humanas provocou, segundo Wolfgang Palaver, "uma crítica generalizada entre os teólogos alemães, em particular, que argumentam que ela representa uma ontologia da violência"[262]. Palaver refuta essa leitura partir da análise teológica de Raymund Schwager, para quem a teoria mimética, para ser devidamente compreendida, precisa ser situada no âmbito dos ensinamentos cristãos do *pecado original* e da *graça*. Não são, porém, apenas os teólogos alemães que o consideram um "apologista da violência": em 2010 foi publicado um livro no Brasil em que Girard foi indicado como um dos autores contemporâneos que constroem um sistema com base em uma ontologia da violência[263].

Como ficará claro na continuação dessa tese, a principal causa das acusações de um especial favorecimento ao tema da violência na antropologia girardiana está nos desdobramentos da teoria do desejo mimético. Repousa, sobretudo, na postulação do assassinato fundador e do caráter antissocial da revelação cristã. De fato, analisando os mitos fundadores das sociedades arcaicas, Girard concluiu que as comunidades primitivas – e a humanidade, no limite – nascem todas de um assassinato coletivo, mediante a culpabilização inconscientemente injusta de uma única vítima, que será divinizada. Além disso, afirma que o cristianismo tem por

[262] PALAVER, W. Ibid., p. 223.
[263] Cf. "Violência, desejo e mimetismo: considerações críticas ao pensamento de René Girard". In: BASTOS, Aguinaldo de; CABRAL, Alexandre Marques; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência: o enigma da crueldade*. Mauad X, Rio de Janeiro: 2010. pp. 149-177.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

missão principal desfazer essa mentira, o que acarreta a neutralização dos mecanismos fundacionais e organizacionais básicos da sociedade, deixando o homem desprotegido diante de sua inclinação para o conflito.

Desse modo, ainda que a denúncia de "ontologizar" a violência possa ser questionada, as implicações antropológicas do desejo mimético potencialmente violento levam Girard a afirmar a função primordial da rivalidade na existência da sociedade, da cultura, e do próprio homem. Isso fica patente em vários excertos de sua obra, sobretudo no livro onde formulou as teses que mais precisaram de revisão, e considerou a renúncia do desejo mimético como imprescindível para a superação da violência em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*:

> Os Evangelhos e o Novo Testamento não preconizam uma moral da espontaneidade. Eles não afirmam que o homem deva renunciar à imitação; eles recomendam que se imite o único modelo que não corre o risco, se o imitarmos realmente como as crianças imitam, de transformar-se para nós em rival fascinante. [...] Aos prisioneiros da imitação violenta que sempre se dirigem para o fechamento opõem-se os fiéis da imitação não violenta, que não podem encontrar nenhum obstáculo. [...]. Seguir o Cristo é renunciar ao desejo mimético, é portanto chegar a esse resultado[264].

Essa passagem foi apontada por Rebecca Adams ao questionar o excessivo enfoque de Girard nas consequências conflituosas e violentas da "má *mímesis*", levando-se a perguntar se ele não estaria criando um "bode expiatório" com sua própria teoria: *o bode expiatório da mímesis positiva*[265]. Como resposta a essas críticas e com a evolução de seu pensamento, Girard procurou ressaltar que "apenas o desejo mimético, e não a violência, desempenha um papel primordial na teoria mimética"[266], e que já afirmara, em *Eu Via Satanás Cair como um Relâmpago*, de 1999, que "o desejo mimético é intrinsecamente bom"[267] ainda quando parece ser mau porque gera a violência. A bondade intrínseca do desejo mimético repousa no fato de estar ligado à radical abertura da pessoa humana[268], que permite a formação dos sujeitos pelo vínculo efetivo com o outro. Assim, a aludida "renúncia" ao desejo mimético pode ser compreendida como uma afirmação temerária no corpo de um livro concluído apressadamente.

---

[264] CODFM, 484-485.
[265] ADAMS, Rebecca, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire," in Swartely, W. (ed.). *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemakin.* Telford, PA: Pandora Press, 2000, p. 281.
[266] STEINMAIR-PÖSEL, Petra. *Original Sin, Grace, and Positive Mimesis. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 14, Michigan State University: 2007, p. 2.
[267] EuVia, 36.
[268] EuVia, 281-282.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A despeito de sua tentativa de mostrar a "bondade fundamental" do desejo mimético, em escritos recentes Girard continuou falando mais das estruturas miméticas aquisitivas e conflitivas do que da *mímesis* positiva e pacífica. A publicação do livro *Rematar Clausewitz* em que apresenta sua hipótese do apocaliptismo é cume desse pendor, como examinamos na parte IV desta tese. Além das críticas que consideram um pessimismo antropológico na teoria girardiana, autores como René Pommier reprovam em Girard a ausência de um espaço para a inovação, argumentando que, "certamente", alguém deveria ser o primeiro a desejar um novo objeto, mesmo que todos os demais seguissem o criador de tal tendência[269].

Segundo a perspectiva girardiana, essa acusação decorre do erro elementar em confundir a imitação com inautenticidade. Para Girard, imitação e aprendizado são indissociáveis e só se abre espaço para a inovação por meio deles, sem nunca perder de vista a natureza mimética do desejo desde os primeiros estágios do desenvolvimento humano[270]. Assim como a demanda por considerações acerca das consequências benéficas do desejo mimético é legítima, compreende-se a reivindicação frequente por uma análise mais incisiva e direta acerca do tema da inovação pela teoria mimética, uma vez que essa problemática tem relação direta, na história do pensamento, com a questão da *mímesis*, o que foi diretamente enfrentado por Girard somente em um ensaio publicado em livro no ano de 2008[271].

Por outro lado, a intenção expressa de Girard nunca foi analisar toda a realidade do ponto de vista da teoria mimética e, por isso, deixa margem para outros estudiosos que queiram realizar essa transposição dos limites iniciais de seu sistema[272]. Nesse espírito, os pesquisadores da teoria mimética, nos mais diversos campos do saber, têm se interessado cada vez mais pela noção não violenta de *mímesis* positiva, amorosa [*loving mimesis*] ou vivificante [*life-giving mimesis*], o que demonstra o título da conferência anual do *Colloquium on Violence and Religion*[273] de 2006: *Mímesis, Criatividade e Responsabilidade*.

[269] Cf. POMMIER, René. *René Girard: Un allumé qui se prend pour un phare*. Éditions Kimé, Paris: 2010.
[270] Cf. EC.
[271] Em *Mimesis & Theory: Essays on Literature & Criticism, 1953-2005*, publicado em 2008 pela Stanford University Press.
[272] Cf. QCAEC.
[273] O *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R) é uma associação internacional de estudiosos, fundada em 1990, que se dedica à exploração, crítica e desenvolvimento da teoria mimética.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Neste capítulo, analisaremos a importância da imitação na constituição da subjetividade e na aprendizagem infantil, além do tema da inovação, abordado a partir do artigo "*Innovation and Repetition*" no qual, partindo das relações comerciais e econômicas, Girard aponta saídas interessantes para o desdobramento dos estudos miméticos. Em seguida, passa-se à questão da criatividade como problemática afeita à teoria mimética e, por fim, às propostas sugeridas por alguns pesquisadores girardianos de uma *mímesis* positiva ou amorosa.

5.1. Mimetismo Infantil e Aprendizagem[274]

Da mesma forma que critica os filósofos que postulam uma individualidade autônoma, própria do sujeito solipsista moderno, Girard rejeita as teorias psicológicas que consideram apenas superficialmente a influência da imitação na aprendizagem e na constituição da subjetividade. Para ele, sendo a primeira ponte entre as crianças pequenas e os outros, a imitação é o que lhes permite sentir empatia e aproximar-se dos sentimentos de seus semelhantes. Ademais, tanto as respostas miméticas aos comportamentos que lhes são dirigidos, quanto os efeitos induzidos por essa imitação, são fundamentais para o desenvolvimento da intersubjetividade, da comunicação e da cognição.

A incapacidade de imitar constitui grave déficit cultural e as drásticas consequências no desenvolvimento da criança se mostram cada vez mais patentes. Conforme recentes pesquisas sobre o autismo infantil, a dificuldade de imitação, relacionada à falha do sistema de neurônios-espelho, contribui diretamente para uma importante diminuição da atividade relacional:

> Crianças com autismo têm grande dificuldade para se expressar, compreender e imitar sentimentos como medo, alegria ou tristeza. Por isso se fecham num mundo particular e acabam desenvolvendo sérios problemas de socialização e aprendizado. O comportamento autista reflete um quadro compatível com a falha do sistema de neurônios-espelho. O entendimento de ações (essencial para a tomada de atitude em situações de perigo), a imitação (extremamente importante para os processos de aprendizagem) e a empatia (a tendência em sentir o mesmo que uma pessoa na mesma situação sente, a qual é fundamental na construção dos relacionamentos) são funções atribuídas aos neurônios-espelho e são exatamente essas funções que se encontram alteradas em pessoas autistas[275].

[274] FERNÁNDEZ, A. Ibid., pp. 158-165.
[275] LAMEIRA, Allan Pablo; GAWRYSZEWSKI, Luiz de Gonzaga; e PEREIRA Jr, Antônio. *Neurônios Espelho*. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/pusp/v17n4/v17n4a07. Acesso em 12 de maio de 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A aptidão de tomar como modelo as pessoas com que se relacionam é o que dota os homens de linguagem e cultura e é o vínculo do mimetismo aos desejos que faz com que os humanos se diferenciem dos animais, pois, como afirma Girard, "se nossos desejos não fossem miméticos, ficariam fixados para sempre em objetos predeterminados, constituindo uma forma particular de instinto"[276]. É por isso que ele considera que a única cultura realmente nossa não é aquela em que nascemos, mas a cultura cujos modelos imitamos na idade em que nosso poder de assimilação mimética é máximo[277]. As primeiras pertenças seriam, também segundo a compreensão da teoria mimética, fundamentais para o aprendizado e para a educação, assegurando a inserção dos homens na vida social. Como consequência, a família proporciona os primeiros e fundamentais modelos dos gestos elementares da vida. Normalmente, esses primeiros modelos são o pai e a mãe, mas outros vínculos familiares, bem como os professores ou tutores da creche ou escola, também cumprem um papel fundamental para que as crianças se convertam em adultos capacitados para formar parte da sociedade[278].

Nesse ponto, é crucial levar em consideração a ressalva feita por Girard de que o amor dos pais pelos filhos não é mimético[279], mas isento, *a priori*, do componente apropriativo e tendente ao conflito. Se os pais devotam aos filhos um amor desinteressado, servindo-lhe de exemplo de entrega, podem favorecer o desenvolvimento de uma subjetividade apta à *mímesis* positiva, como propõe Rebecca Adams. Para Adams, a *mímesis* positiva é viabilizada pela presença de modelos que desejem, efetivamente, a subjetividade daqueles para quem são modelos, como será visto a seguir. A introdução desse desejo desinteressado na constituição do outro seria um modo possível de engendrar, mimeticamente, comportamentos positivos, alheios ou mais refratários ao conflito.

Girard atribui aos gênios romanescos, sobretudo a Dostoiévski na maturidade, a antecipação do reconhecimento da influência do modelo inicial nas condutas humanas, feito apenas mais tarde pelos pesquisadores da psicologia infantil. Esses psicólogos têm, por meio de alguns experimentos, constatado que crianças recém-nascidas já são capazes de imitar, indicando a presença de um mimetismo espon-

[276] EuVia, 36.
[277] Cf. FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 159.
[278] FERNÁNDEZ, A. Ibid., p. 160.
[279] Cf. QCAEC.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tâneo e inconsciente, inato. A imitação seria, desse modo, ferramenta fundamental, fonte e recurso de toda aprendizagem, cujas possibilidades variam com as fases vitais, mas de que o homem se utiliza até a morte. É nesse exato aspecto que o criador da teoria mimética se afasta de Jean Piaget, o qual não consideraria adequadamente a imitação no desenvolvimento infantil[280].

Segundo Piaget, a "verdadeira imitação" está ligada ao aparecimento da função simbólica, por volta dos 24 meses, e o estado de imitação por excelência seria circunscrito ao "egocentrismo", e não continuaria *depois* nem seria essencial *antes*, já que, no momento em que ocorre a cooperação, o respeito mútuo e a solidariedade recíproca entre crianças tratadas como iguais, deveriam apagar normalmente todo traço de imitação. Essa postulação de uma limitação espontânea da imitação pela mútua cooperação entre as crianças é frontalmente recusada pela perspectiva mimética. Para Girard, a relação entre as crianças é, via de regra, uma relação de mediação interna e, portanto, propensa à rivalidade, tanto mais flagrante quanto mais nova for a criança. A despeito dessa relevante diferença, os autores coincidem em localizar a formação da subjetividade na relação com o outro. Girard, de fato, assevera que "a consciência humana não é adquirida pela razão, mas pelo desejo"[281], e um desejo imitativo, sempre referido aos outros; para Piaget,

> a inteligência não começa nem pelo conhecimento do "eu" nem pelo das coisas como tais, mas pelo conhecimento de sua interação, e é se orientando simultaneamente em direção aos dois polos dessa interação que ela organiza o mundo organizando-se a si mesma[282].

Da mesma forma que se distancia de Piaget por sua arbitrária imposição de limites à imitação no desenvolvimento infantil, Girard é avesso a toda concepção, como a freudiana, que aponte para a existência de um desejo individual enraizado por completo na história familiar. Para ele, uma teoria que desconsidere ou minimize a importância da influência contínua dos desejos dos próximos é necessariamente incompleta. A teoria mimética amplia o horizonte dos modelos, superando o determinismo dos vínculos familiares, de modo que, conquanto os primeiros

[280] Girard afirma isso expressamente na apresentação à edição francesa de "The joy of being wrong", de James Alison. Cf. GIRARD, René. "apresentação". In: ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. É Realizações, São Paulo: 2011, p. 11.
[281] RECLAU, 77.
[282] PIAGET, Jean. *La construction du réel chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchatel: 1963, p. 311. *Apud* Morin, Lucien. "Le désir mimétique chez l'enfant: René Girard et Jean Piaget". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 301.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

elos sejam fundamentais na constituição da subjetividade, o sujeito continua exposto ininterruptamente a interferências de outros desejos.

Freud, segundo avalia Girard, "nunca desvendou o mistério crucial de dois desejos que discordam violentamente porque concordam demais, porque imitam um ao outro"[283], em que pese ter dado conta, em suas últimas análises, da mera ilusão de independência que caracterizaria frequentemente o suposto narcisista:

> Freud era um observador bom demais, de fato, para não descobrir no fim das contas que o chamado narcisismo mais extremo está frequentemente associado aos sintomas opostos, como a extrema dependência dos outros. Até aí, concedo. No entanto, se você ler os textos relevantes, logo perceberá que Freud nunca descobre o elo mimético existe entre os dois opostos; como resultado, ele nunca explica satisfatoriamente o "paradoxo" de sua justaposição no mesmo indivíduo[284].

Não são só desejos que as crianças, adolescentes ou adultos recebem dos modelos, através dos empréstimos despercebidos que se fazem continuamente uns aos outros. Entram no jogo mimético, ademais, "inúmeros comportamentos, atitudes, saberes, preconceitos, preferências, etc., em meio aos quais o empréstimo com consequências mais pesadas, o desejo, passa muitas vezes despercebido"[285]. No âmbito dos processos latentes, entre todos esses empréstimos, imitações e interações, incluindo as interações educativas, um dos mais importantes e frequentes são os processos de "*double bind*", que pode se traduzir como imperativo contraditório ou duplo imperativo contraditório (duplo vínculo ou duplo constrangimento).

Nos termos da teoria mimética, ainda que a criança tenha uma relação de mediação externa com os adultos, e a distância psíquica que mantém com eles possibilite uma imitação positiva, a relação com os adultos não está isenta de dificuldades:

> a criança goza, em seu universo, da felicidade e da paz. Porém este universo já está ameaçado. Quando a mãe nega um beijo no filho ela já está fazendo o jogo duplo, característico da mediação interna, de instigadora do desejo e de sentinela implacável. A divindade familial muda brutalmente de aspecto[286]

[283] SHAKES, 214.
[284] SHAKES, 213-214.
[285] EuVia, 37.
[286] MRVR, 58.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Gregory Bateson, em quem Girard se inspira para construir o conceito de duplo vínculo mimético – o *double bind*[287] –, relaciona a esquizofrenia a uma dupla mensagem contraditória que um dos pais emitiria constantemente em direção à criança:

> Há mães, por exemplo, que falam a linguagem do amor e do devotamento total, que no nível do discurso multiplicam os gestos de carinho, mas que cada vez que seus filhos respondem a esses sinais dão mostras, inconscientemente, de um comportamento que os repele; elas demonstram uma frieza extrema, talvez porque esse filhos lhe lembre um homem, o pai dele, que as abandonou, ou por qualquer outra razão. A criança exposta permanentemente a esse jogo contraditório, a essa alternância de quente e frio, acaba perdendo toda confiança em relação à linguagem. Em longo prazo, ela pode se fechar a todas as mensagens linguísticas, ou apresentar outras reações esquizofrênicas[288].

Girard reitera que os homens estariam contínua e reciprocamente enviando-se sinais contraditórios, colocando-se armadilhas e caindo nelas o tempo todo, sem ter plena consciência disso. A onipresença do imperativo "imita-me" é quase simultaneamente acompanhada do imperativo contrário: "não me imites", que parece inexplicável e causa desespero, provocando uma servidão involuntária. Essa rede de duplos imperativos contraditórios, em que os homens se encerrariam mutuamente, deve ser assumida como um fato banal, fundamento de todas as nossas relações interpessoais:

> [...] os psicólogos [...] têm perfeitamente razão de pensar que, nos casos em que foram exposta aos efeitos do *double bind*, a criança será atingida de forma particularmente desastrosa. Aqui, são todos os adultos, começando pelo pai e a mãe, e todas as vozes da cultura, em nossa sociedade pelo menos, que repetem em todos os tons "imite-nos", "imite-me", "sou eu quem detém o segredo da verdadeira vida, do verdadeiro ser...". Quanto mais a criança estiver atenta paras a estas palavras sedutoras, mais estará disposta e desejosa de seguir as sugestões que vêm de toda a parte e mais desastrosas serão as consequências dos choques que não vão deixar de se produzir. A criança não dispõe de nenhuma distância, de nenhuma base de julgamento que lhe permita recusar a autoridade destes modelos. O *Não* que eles lhe enviam ressoa como uma condenação terrível. Uma verdadeira excomunhão paira sobre ela. Toda a orientação de seus desejos, ou seja, a seleção futura dos modelos será afetada. É sua personalidade definitiva que está em jogo[289].

Em que pesem as diferenças entre a teoria mimética e a teoria das relações objetais de Donald Woods Winnicott, é interessante observar o que diz o pediatra

[287] A expressão, presente em *Steps Towards na Ecology of Mind*, de Gregory Bateson, vem de *Hamlet*, de Shakespeare, "No momento em que o rei Claudius deseja rezar, ele admite para si a culpa do irmão. Ora, tem um assassino o direito de rezar? Assim, Claudius, dividido entre a culpa e a vontade de rezar, fica paralisado, e diz-se '*a man to double business bound'* (ato III, cena 3), 'um homem obrigado a duas tarefas', que, no caso, excluem-se". In: SETTE-CÂMARA, Pedro. *Modelo-obstáculo e* double bind. Publicado em www.renegirard.com.br/blog. Acesso em 28 de março de 2015.

[288] CODFM, 341-342.

[289] VS, 186-187.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

e psicanalista inglês quanto à construção do espaço transicional a partir da necessária e inevitável falta dos pais no processo de individuação infantil. Afinal, ainda quando não movidos por uma rejeição consciente ou inconsciente do filho, que lhes levaria a emitir uma mensagem dupla contraditória, as respostas parentais nunca serão capazes de suprir integralmente às demandas do infante e, ainda, a qualidade desse vínculo familiar varia enormemente e nunca será perfeitamente expressa na atitude dos pais ou cuidadores da criança. Conforme Winnicott, mesmo quando uma criança tem o que chama de pais "suficientemente bons", ela experimenta momentos de desintegração:

> uma criança não precisa ser propriamente negligenciada para experimentar falhas na relação que a introduz na fragilidade da vida e no ir e vir do ser. Porque nenhum pai pode estar presente para a criança todo o tempo, como os pais entram em foco e depois desaparecem, eles levam consigo o próprio de senso de ser da criança[290].

Se a inevitável *falta* dos pais "suficientemente bons" é necessária para a constituição das relações subjetivas e objetivas do sujeito, a falência do ambiente de suporte, isto é, a *ausência* de pais "suficientemente bons" fissura o sujeito, prejudicando sua expectativa de proteção contra perdas futuras. Girard também não considera apenas as mensagens explícitas dos modelos, já que a capacidade de absorção mimética do sujeito não está limitada àqueles comportamentos que os modelos designam como imitáveis[291]. Ainda quando os conflitos rivalitários e a violência sejam mitigados ou inexistentes nas relações com os adultos com que logram estabelecer vínculos favoráveis, sempre haverá conflito de uma ou outra forma com os pares, ao contrário do que afirmava Piaget:

> eu não sei a que idade a criança percebe essa forma de rivalidade, idade que alguma vezes se chama "idade da razão", penso que, na nossa cultura, certa forma de rivalidade é muito mais forte do que parece. Quando a reciprocidade se instala, não cessa de reforçar-se. Não encontrarão jamais nada de um lado que não apareça de outro. Com efeito, se tento apossar-me do objeto, tentarão apossar-se igualmente e nós vamos dar-nos conta da rivalidade, vamos manobrar juntos. Vamos inventar o mesmo tipo de estratégia sem dúvida. Quer dizer, vamos sempre reencontrar a re-

[290] "(…) Apoiando a criança pequena quando ela não pode manter-se, um ambiente parental suficientemente bom apoia as descobertas contínuas, permitindo à criança diferenciar-se do seu ambiente e tornar-se sujeito em um mundo de relações com os outros. Em contrapartida, na falência do meio ambiente de suporte, o sujeito se fragmenta, esperando por proteção contra perdas futuras. Ulanov entende que 'pais bons o suficiente' podem facilitar nos humanos o desenvolvimento da capacidade de simbolizar que apoia as explorações criativas do ser em espaços transicionais". In: ULANOV, Ann Bedford. *Finding Space: Winnicott, God, and Psychic Reality*. Westminster John Knox Press, Louisville, KY: 2001, p. 44. *Apud* REINEKE, Martha J. "Transforming Intersubjective Space: from ruthlessness to primary creativity and *loving mimesis*". Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Issue 14, 2007, p. 84.

[291] Cf. FERNÁNDEZ, A. p. 163, nota 787.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> ciprocidade tentando destruí-la. Porém vamos sempre tentar pensar nosso conflito em termos de diferença e não de identidade[292].

Na sociedade moderna, a situação de *double bind* seria peculiar, na medida em que não há nem tabus que proíbam a alguns o que está reservado para outros, nem ritos de iniciação que sirvam aos indivíduos para as provas que enfrentarão em sua vida. Ao contrário, assinala Girard que:

> Em vez de avisar a criança de que as mesmas condutas imitativas poderão ser tanto aplaudidas e encorajadas quanto, ao contrário, desencorajadas, e que não é possível prever os resultados nem apenas em razão dos modelos nem somente em razão dos objetos, *a educação moderna pensa resolver todos os problemas preconizando a espontaneidade natural do desejo, noção propriamente mitológica* [293].

A base mitológica da educação moderna é o que promove, dentre outras distorções, as crianças mimadas anunciadas por Stendhal, que serão os adultos masoquistas. O escritor de *Vermelho e o Negro,* que também identificou na origem da infelicidade dos homens de seu tempo uma promessa não cumprida, dava grande importância à educação de seus personagens. Ele entendia, como já referimos, que "os vaidosos", sofredores em potencial, "são quase sempre crianças mimadas, aduladas por cortesãos inescrupulosos, infelizes porque se lhes repetiu todos os dias durante dez anos que eles deveriam ser mais felizes que os outros"[294].

Na medida em que o desejo mimético não é privativo da infância, muitas dessas apreciações são suscetíveis de ser aplicadas aos adultos. Como destacou Pascal Bruckner, no ensaio *La tentation de l'innocence* sobre o infantilismo e o vitimismo ocidental[295]. O infantilismo a que Bruckner se refere é caracterizado pela transferência dos atributos e dos privilégios das crianças à fase adulta, entre os quais a inclinação desenfreada pelo consumismo, pela diversão, pela surpresa, enfim, a busca deliberada pela satisfação ilimitada e permanente, que, por isso mesmo, não seria genuinamente infantil. Os adultos teriam assumido a imaturidade tipicamente infantil que lhe faria mais instáveis e passíveis às ameaças assinaladas por Girard, enraizando-as na ilusão da promessa de uma plenitude inalcançável pela pseudo-onipotência do sujeito.

[292] CAHIER, 184.
[293] CODFM, 341, *grifos nossos*.
[294] MRVR, 89.
[295] BRUCKNER, Pascal. *La tentation de l'innocence*, Paris: Grasset, 1995.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Ao contrário da maioria de teóricos, como Piaget, que limitam a inconsciência que perpassa a imitação ou os comportamentos imitativos aos primeiros estágios do desenvolvimento psicológico humano, para Girard, ela também seria reconhecível na idade adulta, com a diferença que os adultos a esconderiam por vergonha de mostrarem-se devedores daqueles a quem imitam. Desde *Mentira Romântica*, Girard afirma a unidade do desejo na criança e no adulto: "a infância verdadeira não deseja de maneira mais espontânea que o esnobe; o esnobe não deseja de maneira menos intensa que a criança". A distinção possível entre a felicidade da criança e o sofrimento do esnobe não diz respeito à *essência* do desejo e sim à *distância* entre mediador e sujeito desejante: "A mediação infantil constitui assim um novo tipo de *mediação externa*"[296].

A criança não é mais independente em seus desejos que os adultos, é apenas mais franca ao não se conceber diferente do que é, devedora das qualidades e aptidões do modelo que a fascinou, enquanto, como afirma Jules de Gaultier, o adulto, sobretudo o esnobe, opõe-se "ao aparecimento, no campo de sua consciência, de seu verdadeiro ser, para aí apresentar como substituto permanente [ao *Eu*] uma personagem mais bela na qual ele, ilusoriamente, se reconhece"[297].

Embora Girard insista enormemente no mimetismo, que crê presente em uma multidão de fenômenos, admite a existência de outro tipo de explicações para outra série de fenômenos, que julga destituídos do desejo mimético. Desse modo, o autor crê no sentimento de entrega sincera dos pais pelos filhos, que chama explicitamente de amor e não acha possível interpretar de maneira mimética, assim como pensa que o prazer sexual verdadeiro é possível nas relações conjugais monogâmicas, mantendo o respeito ao outro, sem indícios de rivalidades, ainda que seja difícil e encontre limites:

> Acredito, por exemplo, no amor dos pais pelos filhos, e não vejo possibilidade de interpretar isso de forma mimética. Acredito que o prazer sexual é possível dentro do respeito pelo outro – e talvez não haja satisfação verdadeira senão nesse caso, quando a sombra dos rivais desertou o leito dos apaixonados: aliás, é por isso que os casos assim são tão raros! [298]

[296] MRVR, 57-58.
[297] MRVR, 58. Referência a Jules de Gaultier feita por René Girard em MRVR.
[298] QCAEC, p. 48. Cf. também GIRARD, René; GOLSAN, Richard. "Uma entrevista com René Girard". In: GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, pp. 186-187.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Igualmente raro seria o reconhecimento da semelhança a fim de promover uma autêntica identificação. Seria o caso de pessoas que tiveram a "chance" de ter tido bons modelos, educados tanto na possibilidade do recuo e da distância quanto na proximidade e na intimidade. Ainda que exista uma espécie de "fatalidade" da proximidade violenta com o outro, o pendor ético da teoria girardiana consistiria precisamente em uma educação baseada em modelos "sólidos e transcendentes", restaurando a nível subjetivo vínculos de mediação externa[299], que parece ser a chave para a aquisição de uma *mímesis* positiva.

5.2. Inovação e Repetição

Apenas em um artigo de 2005, publicado em livro no ano de 2008 com o título *Innovation and Repetition*, Girard aborda de forma direta o tema da inovação[300]. Analisando a clássica querela dos antigos e dos modernos, mostra como a disputa primordial entre os filósofos no limiar da modernidade era, antes, a eleição dos *melhores modelos* (se os antigos ou os modernos) e não o questionamento do estatuto da imitação em si e que, apenas com o romantismo e o culto romântico à originalidade, impôs-se o veto à imitação declarada. Nesse ensaio, em que se volta primariamente para o campo econômico ou comercial, o autor apresenta o livre mercado como uma forma benéfica de mimetismo em que, além de ritualizar o conflito inerente à *mímesis* de apropriação, torna o jogo entre inovação e imitação extremamente produtivo e criativo.

Girard analisa como a expressão "inovação" só se tornou um termo positivo no final do século XVIII, devido ao rápido desenvolvimento das novas tecnologias e que, antes disso, ela era vista sob uma perspectiva eminentemente negativa, por conta da sua relação com uma pseudo-originalidade, o que denunciava uma resistência das sociedades pré-modernas à mudança. Girard relaciona a evolução semântica à mudança sociocultural que coincide com a passagem da mediação externa para a interna. Ou seja, o advento da Democracia e do Esclarecimento deslocou os modelos transcendentes em favor de novos modelos em constante mudança e a imitação foi renegada em nome da inovação. Conquanto seja um pequeno exercício de história dos conceitos, seu principal propósito nesse ensaio é

[299] RECLAU, 170.
[300] Este mesmo artigo será analisado à frente, de um ponto de vista mais filosófico, na parte IV, capítulo 20.4.1: "*Inovação & imitação*: ensaio de uma dialética romanesca".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

menos fazer o contraponto histórico, do que revelar a recíproca interferência dos conceitos de inovação e imitação, como pondera Robert Doran[301].

Na tentativa de mostrar as frestas abertas para o desenvolvimento de uma *mímesis* benéfica, esse ensaio é um importante exercício girardiano para definição da "*mímesis* criativa", em que a competição entre rivais é antes produtiva do que violenta. Ampliando a abrangência das concepções estéticas de originalidade e inovação, Girard resiste à ideia de que a inovação possui "duas variedades, uma que se baseia na imitação e uma que não; um tipo inferior reservado para negócios e um tipo de 'superior' reservado para uma cultura 'superior'"[302]. Quer dizer, em contraponto à ideia romântica do gênio como uma originalidade absoluta oposta a todas as formas de imitação, os grandes escritores não são, na opinião de Girard, menos imitativos do que os executivos de alta tecnologia[303] e, no mundo dos negócios, como no mundo da arte, a inovação invariavelmente começa com a imitação do competidor de maior sucesso:

> A imitação leva a uma modificação de um produto ou serviço, que é então vista, retrospectivamente, como uma melhoria em relação ao original. Em um exemplo particularmente visível na indústria de alta tecnologia, por conta dos pequenos ciclos de inovação, a empresa B imita a empresa A com tanto sucesso que B faz o que faz, melhor do que a A. Esta "inovação" em relação a A, dá a empresa B uma vantagem competitiva. A empresa A é então forçada a imitar a inovação da B (originalmente inspirado em A), a fim de manter-se. E assim por diante[304].

Girard nota que "a metamorfose dos imitadores em inovadores ocorre repetidamente, mas nós sempre reagimos com espanto. Talvez nós não queiramos saber do papel da imitação na inovação"[305]. A intenção de Girard não é, porém, reduzir a inovação à imitação, mas questionar o valor absoluto que a "inovação" adquiriu no pensamento moderno, postulando vez que toda inovação é derivada de imitação:

> Para começar, existe tal coisa como uma "absoluta inovação"? Em uma primeira fase, sem dúvida, imitação será rígida e míope. Terá a qualidade ritual de uma mediação externa. Após um tempo, no entanto, o elemento de novidade na prática do concorrente será dominado, e a imitação vai se tornar mais ousada. Naquele momento, pode – ou não – gerar alguma melhoria adicional, a qual vai parecer insignificante no início, porque ele não é sugerido pelo modelo, mas que realmente é a

[301] DORAN, Robert. "Imitation and Originality: creative mimesis in Longinus, Kant and Girard". In: *René Girard and Creative Mimesis*. Ed. Vern Neufeld Redekop e Thomas Ryba. Lexington Books, Plymouth: 2014. pp. 113-114.
[302] M&T, 239.
[303] DORAN, R. pp. 113-114.
[304] DORAN, R. Idem.
[305] M&T, 239.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> verdadeira inovação que vai mudar as coisas. Não estou negando a especificidade da inovação. Estou simplesmente observando que, concretamente, num processo verdadeiramente inovador, muitas vezes [a inovação] é tão contínua com a imitação que a sua presença pode ser descoberta apenas após o fato, através de um processo de abstração que isola aspectos que são inseparáveis um do outro[306].

Assim, Girard parece esboçar uma noção de "mediação externa competitiva": "a 'qualidade ritual' de imitação de uma empresa [de outro], a sua admiração declarada do competidor e reconhecimento na superioridade do concorrente, é estruturalmente semelhante à mediação externa, mesmo que o modelo seja próximo e um rival real"[307]. É no âmbito dos esportes profissionais que Doran encontra o exemplo mais claro da associação que busca criar:

> Uma grande estrela do esporte, muitas vezes, elege para si como modelos não um grande contemporâneo (um rival real), mas um ilustre predecessor que agora está aposentado, e, portanto, não pode ser um rival real ou próximo (embora ele / ela ainda possa estar vivo). Mas, na medida em que o grande jogador de basquetebol ou de tênis se esforça para superar o modelo transcendente em seu esforço para ser maior em seu tempo do que o modelo à sua época (tornando-se assim o "maior de todos os tempos"), há, de fato, uma dinâmica irredutível de rivalidade, mesmo em uma relação tão "externa"[308].

O que, para Doran, sugere a possibilidade de uma síntese dialética entre a mediação externa e interna, pelo menos no que diz respeito à *mimesis* criativa[309], indicando que, apesar de sua distinção central entre a mediação interna e externa, "Girard poderia tolerar uma modificação em sua teoria", na qual "a dimensão superposta de uma rivalidade imaginativa com um ilustre antecessor serviria apenas para reforçar a suposição fundamental de Girard de que a imitação e originalidade são contínuas e interdependentes"[310].

Para o intérprete e um dos últimos interlocutores de Girard[311], uma modificação dentro desses limites é mais coerente com o que Girard diz a respeito da *mímesis* criativa. Da mesma forma, quando ele observa que "a questão privada do *ser* parece totalmente separada de outra, supostamente, menor - a questão de onde esses artistas e pensadores estão uns em relação aos outros", é para concluir que

[306] M&T, 238.
[307] DORAN, R. Ibid. p. 113.
[308] DORAN, R. Ibid. pp. 113-114.
[309] DORAN, R. Ibid. pp. 119-120.
[310] DORAN, R. Ibid. Idem.
[311] Cf. DORAN, Robert; GIRARD, René. "Pensamento apocalíptico após o 11 de setembro: entrevista a René Girard". Trad. de Joana Bernardino (revisão científica de Nelson Ribeiro). In: *Comunicação & Cultura*, nº 11, 2011, pp 159-173.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"na realidade, as duas questões são apenas uma"[312]. Em outras palavras, o relacionamento inevitável, que inclui necessariamente um elemento de rivalidade constituiria o próprio ser dos artistas e dos pensadores, sua expressão pessoal e sua originalidade[313]. Doran retoma um excerto de um dos primeiros livros da teoria mimética, "*To Double Business Bound*". Na introdução, Girard observa que

> para os estetas da *mímesis*, os melhores escritores foram sempre imitadores, mas, por um longo tempo, a ênfase foi colocada em modelos literários, especialmente o mais perfeito trabalho dos grandes escritores antigos. Apenas muito tarde essa ênfase mudou para a assim chamada realidade, e os melhores escritores se tornaram aqueles que melhor copiavam a realidade ao redor deles[314].

5.3. Criatividade

Em 2014, foi publicada uma coletânea de artigos de pesquisadores da teoria mimética, intitulada *René Girard and the Creative Mimesis*. Na introdução à obra, Vern Neufeld Redekop e Thomas Ryba explicam que o interesse em associar o pensamento de Girard ao estudo da criatividade é uma abertura para, *criativamente*, tratar de algumas das questões mais profundas que a humanidade enfrenta:

> O que realmente impulsiona o empreendimento humano? Como é que podemos chegar a um acordo com as nossas tendências violentas? O que poderia ser o objetivo final do desenvolvimento humano - ou *há um*? Estamos simplesmente presos nas rodadas intermináveis de rivalidades recíprocas, expressas em termos de sobrevivência do mais forte, concorrência econômica global irrestrita, realismo político, e uma necessidade urgente de espalhar nossos genes e memes? Existe alguma alternativa à narrativa dominante de violência, que inclui guerras, apropriação de terras e bom, e profundas injustiças?[315]

Se a tese girardiana a respeito da condição humana é verdadeira, não se podem enfrentar essas questões sem levar em conta a natureza mimética do homem. Enquanto tudo o que constitui a criatividade é complexo, os organizadores do livro partem da compreensão consensual de que o criativo repousa na combinação de dois ou mais componentes elementares de uma forma que não acontecia antes e, partindo desta definição preliminar, compilaram trabalhos em que há o fértil e criativo cruzamento da teoria de Girard com outras teorias. A "adaptabilidade proteica e a eficácia da teoria girardiana para o desafio de explicar a criatividade"

[312] M&T, 243.
[313] Doran, Robert. Ibid., p. 120.
[314] ToDBB, x.
[315] REDEKOP, Vern Neufeld e RYBA, Thomas. *René Girard and Creative Mimesis*. Ed. Lexington Books, Plymouth: 2014. p. 1 [versão kindle]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

é apresentada em toda sua potencialidade mediante a "aplicabilidade analógica"[316] do conceito de *mímesis*, o que levou, entre outros desdobramentos, à conceitualização da "*mímesis* positiva", "*mímesis* amorosa" ['*loving mimesis'*] e "*mímesis* criativa".

O grande significado deste compêndio de textos organizado por Redekop e Ryba é o de oferecer uma contrapartida efetivamente positiva à violência mimética. Afinal, dado o caráter contagioso do desejo mimético, o conflito não pode ser superado por uma postura absenteísta, que busque, tão somente, formas de limitar e remediar os efeitos negativos da *mímesis*[317]. Redekop, um importante consultor canadense de resolução de conflitos internos e externos[318], planejou o COV&R de 2006 visando a engajar a comunidade girardiana no desenvolvimento de três questões centrais: "o que seria dos fenômenos miméticos se eles fossem orientados em direção à criatividade que melhora a vida? Como a criatividade poderia ser entendida em termos miméticos? E como a *mímesis* criativa poderia contribuir para a reconciliação sem bode expiatórios?"[319]

A construção de opções benéficas exige a mobilização de temas como a inovação e a originalidade, para que as respostas miméticas aos desejos circundantes subtraiam-se aos condicionamentos dos padrões de conduta presos aos ciclos miméticos maléficos. O próprio Girard chancela essa saída quando reconhece

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[316] "Pode ser que o que une todos os objetos criativos, sujeitos criativos, e os vários processos associados à criatividade seja um conjunto de semelhanças estruturais, isomorfias, que são constantes em cada tipo. Qualquer outra coisa que se possa dizer sobre o *estudo* da criatividade, tornará claro que os estudos anteriores trouxeram pouca conclusividade ao conceito de criatividade". In: REDEKOP, V. e RYBA, T. Ibid. p. 6. [versão kindle]

[317] Por isso, a teoria mimética está substantivamente afinada a uma racionalidade de matriz cristã, afinal, o cristianismo não é maniqueísta, não condena a matéria nem a considera impura e escravizadora. O prazer físico não é um mau, mas deve ser ordenado. Não prega, pois, uma espiritualização absoluta, o que poderia recair no vício da "insensibilidade". Para Tomás de Aquino, tudo aquilo que se opõe à ordem natural é vicioso, pois foi a própria natureza que pôs o prazer nas operações necessárias à vida humana. Cf. AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Vol. IV. São Paulo, Loyola, 2001. II-II, 142, ad 2.

[318] Cf. REDEKOP, Vern Neufeld. *From Violence to Blessing*: *how an understanding of deep-rooted conflict can open paths to reconciliation.* Novalis, Ottawa: 2002. Neste livro, Redekop compartilha sua larga experiência como um dos principais consultores canadenses na resolução de conflitos, mostrando os desafios de como uma disposição para a violência pode subverter a necessidade de paz e reconciliação. Redekop leva seus leitores a uma excursão sobre a violência no mundo. Também apresenta, de forma clara e acessível, as implicações da obra de René Girard sobre a forma, enquanto cultura, tendemos a agir segundo reiterados padrões de violência. O autor pretende ir além da violência mimética, trabalhando com fragmentos de experiências que, lentamente, conduzem à paz e à reconciliação.

[319] REDEKOP, Vern Neufeld e RYBA, Thomas. *René Girard and Creative Mimesis*. Ed. Lexington Books, Plymouth: 2014. p. 6 [versão kindle]

que os seres humanos, ao contrário dos animais, não estão programados para desejar de um determinado modo a vida toda – uma vez adultos, podem rechaçar a "impressão" original, ou reassumi-la a pleno gosto – e, no que diz respeito ao processo criativo, recentemente observou:

> todos os cientistas sabem que muitas inovações científicas consistem em importar algo de uma área vizinha, que tenha sido inventado em outro lugar, algo que não só trabalhou e produziu coisas, mas, de repente, iluminou um problema até então era totalmente obscuro. Grande parte das descobertas envolve o deslocamento de algo de uma área para outra. É muito complicado, mas se funciona, funciona[320].

Como explica em *Innovation and Repetition,* à medida que a humanidade torna-se consciente da criatividade e ela passa a ser identificada como um fenômeno, a pessoa criativa torna-se um modelo a ser seguido. Desta maneira, artistas, cientistas, filósofos e líderes, cada um acolhe mimeticamente os seus modelos para ser como eles, tendo em vista superá-los. A criatividade, pois, se torna ela própria objeto do desejo mimético em pelo menos dois níveis: em primeiro lugar, espera-se que o seu trabalho seja considerado tão criativo quanto o de seu modelo ou uma classe de modelos; e, depois, espera-se ser considerado uma pessoa criativa *em relação* ao modelo.

Mesmo quando faz ressalvas à particular ênfase moderna à criatividade como marca antropológica, cada passo do desenvolvimento humano não deixa de ser concebido, pela teoria mimética, como um incremento de criatividade, pois a emergência da hominização, segundo Girard, caracteriza-se pelo aumento da capacidade mimética. Ao referir-se ao caráter inovador de seu próprio trabalho, demonstra-se mais interessado nos comentários e interpretações intensivas de suas "percepções globais", do que do que nos experimentos científicos. Embora considere que "há alguma coisa muito científica no que nós temos feito", privilegia a criatividade como *crossover,* cruzamento de duas ou mais perspectivas de um modo inusitado e frisa que "essas percepções criativas devem ser guiadas por um propósito moral de algum tipo, com aplicação para relações reais"[321].

Para que o programa de elaboração de saídas significativas, com propósitos morais de efeitos práticos, seja coerente com a empresa girardiana, deve ser orien-

[320] In: GIRARD, René e GARRELS, Scott R. "Mimesis and Science: an interview with René Girard" In: *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. 2011. Edited by Scott R. Garrels. East Lansing: Michigan State Univertisty Press. p. 238.
[321] In: GIRARD, René e GARRELS, Scott R. Ibid. p. 238-239.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tado para a composição de estruturas miméticas benéficas, enfrentando determinadas questões. Dentre os desafios que se apresentam para tal empresa heurística, está o de compreender se a superação das tendências violentas é uma marca da criatividade ou se o próprio esforço pode ser criativamente subvertido para promover capacidades violentas. Nesse caso, ainda se poderia falar de criatividade? Ou, como se pergunta Redekop, é necessário qualificar como positiva ou amorosa a *mímesis* que escapa criativamente do ciclo de violência, como fez Rebecca Adams?

5.4. *Mímesis* positiva

Diante das insistentes críticas de que não havia lugar para a imitação benéfica na teoria mimética, Jean-Michel Oughourlian saiu na defesa de Girard e objetou que a imitação pode ser totalmente pacífica e benéfica e, quando não se acredita que se é o outro, nem se quer tomar o seu lugar, pode suscitar a sensibilidade para o desenvolvimento social e para os problemas políticos[322]. Além de Oughourlian, outra importante referência na elaboração de uma *mímesis* positiva ou *mímesis criativa*, como prefere chamar a autora, é Rebecca Adams, que propôs uma reconsideração da teoria de Girard a partir da criação do conceito de "*loving mímesis*"[323]. Avaliando algumas ponderações do próprio autor sobre a imitação positiva feitas a partir da década de 1990[324], Adams levantou uma série de questões sobre a viabilidade de a teoria revisada harmonizar-se com suas reivindicações anteriores sobre a origem da cultura.

O diálogo entre Adams e Girard ficou marcado por uma entrevista ocorrida em 1993[325]. Na ocasião, questionado pela pesquisadora acerca da natureza intrinsecamente má do desejo mimético, Girard asseverou que a *mímesis* não era "boa nem má", mas concedeu que podia ser fundamentalmente boa por envolver uma abertura do sujeito para o outro. Assim, Adams de viu instigada a produzir uma criativa formulação do amor em termos miméticos. Como veremos, o ponto de partida de Rebecca Adams será fundamental na análise da coerência interna do

[322] Cf. OUGHOURLIAN. Jean-Michel. *Genèse du désir*. Paris: Carnets Nord, 2007.
[323] ADAMS, Rebecca, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire," in *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, ed. W. Swartely. Pandora Press, Telford, PA: 2000, 277-307.
[324] GReader, 63-64.
[325] ADAMS, R. e GIRARD, R.. "Violence, Difference, Sacrifice: A conversation with René Girard, with R. Adams (1993)". In: GReader, 62-65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sistema girardiano. Afinal, ela questiona, "se a imitação benéfica é possível, então não é mais necessário para as culturas nascerem por meio de bode expiatório; eles poderiam muito bem ter nascido através de emulação saudável" [326].

Após o encontro com Girard, a autora buscou desenvolver o tema da "*loving mimesis"* voltando ao cerne da subjetividade mimética. Concebeu, pois, a noção de "protossujeito"[327], o qual seria uma estrutura psíquica anterior à subjetivação, a qual, submetida a interferências miméticas, daria origem a um sujeito "limitado" ou "ferido" [wounded]. Se esse "sujeito fraturado", ainda sem forma definida, puder estabelecer uma relação mimética com um modelo que deseja a sua cura ou plenificação, ou seja, sua subjetividade efetiva, ele será capaz de simultaneamente imitando o desejo do modelo, vir a desejar sua própria subjetividade, o que seria o primeiro passo para sua constituição "saudável" ou sua "cura". Agindo assim, o sujeito se valoriza e dá continuidade a uma relação com o modelo, que, por sua vez, afirma sua própria existência. Por meio do contágio mimético, esse vínculo benéfico se espalha de diversas formas, pois o sujeito ferido lança-se para fora de si e passa a desejar também a subjetividade dos outros, de modo que, mesmo o modelo original, também ferido, pode ser alcançado pelo desejo positivo do sujeito desejante emergente de seu desejo afirmador.

Adams vislumbrou inúmeras implicações a partir dessa conceitualização, e a mais importante seria fornecer uma compreensão integral do desejo mimético e reconhecer, na própria teoria de Girard, vias ignotas para uma compreensão mais ampla de criatividade. A *mímesis* amorosa *abre* o duplo vínculo que ameaçava capturar o protossujeito dentro das limitações da *mímesis* aquisitiva, uma vez que o modelo imita reciprocamente o desejo do protossujeito e eles abraçariam juntos a dinâmica da *mímesis* amorosa, gerando transformações na sociedade humana sem lançar mão do sacrifício do outro. O ensaio teórico de Rebecca Adams estimulou também Martha Reineke a traçar paralelos criativos entre D. W. Winnicott

[326] ADAMS, R. Ibid. p. 281.
[327] Portanto, o mecanismo que ela descreve presta-se a comparação com um modelo de desenvolvimento baseado no sujeito nascente de D. W. Winnicott.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

e Girard, consignados no artigo *Transforming Space Creativity, Destruction, and Mimesis in Winnicott and Girard*[328].

Em que consistem, objetivamente, as diferenças entre a *mímesis* positiva e a negativa? Como pode ser caracterizada a *mímesis* positiva e o que a torna possível e a difere da *mímesis* antagônica negativa? Por mais interessantes e sedutoras que soem as propostas de uma modalidade de *mímesis* capaz de superar o círculo vicioso de violência e promover uma contaminação de bondade e altruísmo, restam latentes essas questões básicas para a antropologia girardiana, sobretudo a partir do desenvolvimento de sua hipótese da hominização a partir do mecanismo vitimário, como veremos na parte II desta tese. A não ser que se assuma uma espontaneidade do bem, que Girard, a princípio, parece recusar, é necessário apresentar, concretamente, a maneira de se infundir "o desejo pela subjetividade do outro", a que alude Adams, e romper com a estrutura determinada pelo mecanismo da hominização. Ainda que se localizem exemplos isolados, a influência permanente das relações de rivalidade tende a superar e distorcer essa *mímesis* positiva, ainda mais pelo fato de a humanidade ter sido *integralmente* produto de uma exacerbação da agressividade entre os antropoides[329].

O foco do trabalho de Girard, logo após ter formulado o conceito de desejo mimético, passou a ser os funcionamentos internos de violência, e sua própria hermenêutica da humanidade suspeita de qualquer pretensão de bondade inata para além da que é encontrada em Jesus, um exemplo extraordinário[330]. Por isso, a proposta de uma forma benéfica de *mímesis* deve fazer parte de um programa, com ações deliberadas e submetidas ao esforço e combate à rivalidade. A liberdade na escolha dos modelos é um dos caminhos para essa empreitada. Conquanto circunscrita e influenciada pelo próprio mimetismo, Girard afirma que a preferência por imitar um modelo distante – como os cristãos imitam Cristo, como os autores antigos imitavam os clássicos –, é fundamental para a coesão de uma sociedade. A existência de modelos distantes e comuns permite uma franqueza singular com relação à postura imitativa e desloca para o modelo o parâmetro de julgamen-

[328] REINEKE, Martha J. "Transforming Intersubjective Space: from ruthlessness to primary creativity and *loving mimesis*". Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Issue 14, 2007, pp. 79-95.
[329] Em *Quando começarem a acontecer essas coisas*, Girard afirma que as boas ações são tão raras que não repercutem no âmbito geral da sociedade, sendo engolidas pelo conflito.
[330] Cf. REDEKOP, V. e RYBA, T. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

to, gerando um afastamento das zonas de proximidade mimética, potencialmente conflitivas.

Categoricamente, Girard atribui ao Novo Testamento a única maneira real e não violenta de superar a rivalidade mimética e à imitação de Cristo[331], a solução evangélica para mecanismo do bode expiatório[332], saída violenta, encontrada espontaneamente para conter a crise mimética. Não se trata, portanto, de uma renúncia da imitação ou de uma glorificação romântica da espontaneidade, mas sim uma forma positiva de *mímesis*, por uma *imitação não violenta*. Sendo Jesus o único modelo que não instiga lutas violentas entre aqueles que o imitam, porque não conhece nenhum desejo conflitual, ele próprio incita à imitação positiva ao se reconhecer um imitador: "o Filho não faz nada por si próprio, mas apenas o que vê o Pai fazer; pois o que quer que faça o Pai, o Filho faz semelhante"[333]. Como afirma Girard, em contraste com os modernos gurus e as modernas filosofias, que incitam a não imitar ninguém, nos Evangelhos, tudo consiste na imitação: a vontade de Cristo é imitar (o Pai) e ser ele próprio imitado.

O completo sentido da renúncia criativa proposta por Girard, a partir da mensagem evangélica se evidencia com a compreensão do sagrado arcaico e da novidade cristã, que será vista na parte II desta tese. Desde *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, porém, Girard sinaliza para a importância da renúncia da "divindade ilusória do orgulho" para a superação da rivalidade mimética. O intrínseco princípio do Reino de Deus anunciado por Cristo é a recusa da vingança, da violência e das outras formas de desejo rivalitário, por isso o principal mandamento deste Reino é a exortação, no Sermão da Montanha, de que os homens superem a rivalidade mimética "dando a outra face"[334]: para colocar fim à rivalidade mimética, é preciso renunciar à posse do objeto ao rival[335].

A ênfase na renúncia e na entrega não pode ser confundida com a superação do sofrimento humano a partir da extinção do desejo, encontrada em filosofias orientais não teístas, especialmente as budistas. Revendo a imprecisa formulação

[331] Cf. Jo 2, 6.
[332] PALAVER, W. Op. Cit., p. 219.
[333] Cf. Jo 5, 19; 8, 28-29.
[334] Cf. Mt 5, 38-42.
[335] A análise desse Sermão, sob uma perspectiva girardiana, será feita no último capítulo desta tese.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, admite que renunciar o desejo humano seria renunciar à própria humanidade e a vida, como tal. A solução da rivalidade mimética não está na renúncia da vida humana, mas na morte resultante da tentativa, sempre arrogante e orgulhosa, de autoempoderamento, que obstrui o caminho para as relações positivas com os outros. Como explica Wolfgang Palaver, não se trata, em nenhuma instância, do escapismo oriental, pois a existência cristã não denota uma extinção do desejo, mas sim o seu redirecionamento tendo em vista um fim livre de violência e rivalidade. Para o cristão, renúncia implica a prontidão em "carregar a cruz" em situações de conflito que convocam tal ação radical, o que implica a realização do homem por um desejo baseado na imitação de Cristo, que age de acordo com a transcendência vertical[336].

Ainda que os humanos imitem constantemente diferentes modelos, Girard sintetiza essas imitações em duas referências alternativas paradigmáticas– Cristo ou Satanás: ou se imita Deus, com Jesus, no espírito de inocente obediência; ou se soçobra na imitação pervertida de Deus por meio de Satanás, que põe em cena o espírito de rivalidade. Satanás, acusador desde o princípio, será identificado com o princípio que rege o mecanismo do bode expiatório, enquanto o Paráclito enviado por Cristo, como fora por este prometido[337], é o defensor das vítimas, revelador do mecanismo que torna ineficaz a solução sacrificial.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[336] Cf. PALAVER, W. Op. Cit. e He 12, 1-2.
[337] Jo 16, 7-8.

Capítulo 6. Desordens do Desejo

Se nossos ancestrais pudessem ver os cadáveres gesticuladores que adornam as páginas de nossas revistas de moda, interpretá-los-iam verossimelmente como um memento mori*, uma evocação da morte equivalente, talvez, às danças macabras nas paredes de certas igrejas medievais. Se lhes explicássemos que esses esqueletos desarticulados simbolizam aos nossos olhos o prazer, a felicidade, o luxo, o sucesso, eles provavelmente se lançariam a uma fuga pânica, imaginando-nos possuídos por um diabo particularmente maligno.*

René Girard, *Anorexia*.

6.1. A Medida do Desejo

Ao começar um capítulo intitulado "desordens do desejo", é importante reiterar que Girard não é um pensador obscurantista nem um "inimigo do desejo". Para evitar esse tipo de confusão frequente entre aqueles que conhecem sua obra pelas orelhas dos livros, ou por seus detratores inconsistentes, procuramos ressaltar os aspectos positivos do desejo mimético. Vimos como o desejo é a própria marca da humanidade e o mimetismo franqueia tudo aquilo que diz respeito à aprendizagem, à educação e à produção cultural. Em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*, o fundador da teoria mimética chega a criticar a postura de certos autores que associam a liberação do desejo à "lastimável desagregação cultural, ao nivelamento geral das hierarquias 'naturais', ao naufrágio dos mais respeitáveis valores"[338]. No entanto, é ainda mais incisivo ao censurar a atitude oposta, dos libertários, que consideram a repressão do desejo o grande mal a ser combatido, suposto obstáculo do "florescimento humano". É preciso, pois, entender as razões de Girard para posicionar-se criticamente à posição libertária.

Girard se esforça para sair da linha de tiro desses dois campos que, na batalha do desejo, condenam-se reciprocamente em nome da ordem e da desordem, da reação e do progresso, do futuro e do passado. Reivindica, para a teoria mimética, "nem o pessimismo dos reacionários, nem o otimismo dos revolucionários"[339], mas a segurança de quem sabe que o desejo é, afinal, um dado insuperável e ambivalente. Não deixa de considerar que o desejo faculta, ao mundo moderno, uma força sempre nova, que o impulsiona a se desenvolver em bases cada vez "mais

[338] CODFM, 334-335.
[339] CODFM, 335.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

amplas, mais aptas a absorver e a assimilar elementos de culturas e de populações que até então haviam permanecido fora de sua órbita"[340], ao mesmo tempo que, exasperado, torna o homem refém de suas paixões e rivalidades, em suma, o que designamos como as "desordens do desejo".

Segundo o autor, a atitude libertária que predomina nos dias de hoje traz consigo uma esperança ilusória de progresso da humanidade que nunca se verifica. Ao contrário: "ou sua liberação canaliza-se em direções concorrenciais inquietantes, ou então ela só conduz a lutas estéreis, uma anarquia confusa, a angústias sempre agravadas". Enquanto os homens modernos tendem a atribuir seus pesares e desgostos a entraves opostos à "verdade do homem", oculta nos desejos, atribuindo o mal do século aos tabus e interditos culturais, e mesmo às proteções legais dos sistemas judiciários, imaginam que "quando essas barreiras forem derrubadas, o desejo vai florescer: sua maravilhosa inocência finalmente irá frutificar"[341].

Todos os movimentos que culminaram na eliminação das tradicionais barreiras que havia entre os homens e resultaram na sociedade igualitária franquearam uma progressiva revelação do desejo em sua essencialidade, isto é, como desejo de *ser*[342]. O desaparecimento das hierarquias e dos interditos excitou e alastrou os desejos enquanto a ilusão de autonomia a respeito do próprio desejo deixou, paradoxalmente, os indivíduos modernos muito mais suscetíveis a uma ingerência, agora insuspeitada, de terceiros, que passam a ditar seus desejos e a interferir sem que percebam na própria constituição de sua subjetividade. Não que o desejo ou a influência do meio ou dos semelhantes não existisse em sociedades primitivas, afinal essa interferência é uma condição verdadeiramente antropológica; porém, a atenuação dos interditos e das diferenças que, em geral, não se produz nas sociedades religiosas, deixou os homens muito mais sujeitos àquilo mesmo de que julgam ter se libertado[343].

A principal consequência da eliminação das barreiras dispostas pela sociedade tradicional é, segundo a teoria mimética, a substituição do interdito derrota-

[340] CODFM, 335.
[341] CODFM, Idem.
[342] Desejo metafísico, no segundo sentido, tanto poderia ver-se em um contexto intersubjetivo restrito a dois ou três indivíduos, assim como em um contexto grupal, quer se trate de uma crise de uma comunidade humana há milhares de anos ou de um conflito social atual.
[343] CODFM, 334.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do por um obstáculo vivo, o modelo transformado em rival pelo desejo mimético aquisitivo. O sujeito, que antes se achava subjugado e oprimido pelo "obstáculo inerte, passivo, benévolo e idêntico para todos", encontra-se estancado diante do "obstáculo ativo, móvel e feroz do modelo metamorfoseado em rival, um obstáculo ativamente interessado em fazer-lhes frente, e maravilhosamente equipado de forma pessoal para consegui-lo"[344]. Os interditos tradicionais cumpriam o papel de prevenir o contágio do desejo direcionando-se a todos ou a categorias inteiras de homens, sem sugerir-lhes uma inferioridade como indivíduos. Por isso, Girard defende que eles não eram verdadeiramente humilhantes ou pessoalmente traumatizantes, porque não se dirigiam a indivíduos em particular, em contraste com os interditos da rivalidade mimética, que o homem tende sempre a interpretar contra si próprio[345].

Ademais, a normatividade própria dos interditos funcionava como uma diretriz do agir, que, constrangendo positivamente o mimetismo, orientava as condutas. A necessidade de orientação para as condutas humanas é manifesta desde a infância, pois a criança não é capaz de operar as distinções necessárias entre as condutas não aquisitivas, *aquelas que são boas de se imitar*, e as condutas aquisitivas, *aquelas cuja imitação suscitará a rivalidade*[346]. Com a dissolução do universo tradicional, o questionamento generalizado dos critérios ordenadores acarretou o enfraquecimento dos parâmetros que impediam o mimetismo de se exercer sobre as condutas de maneira indiferenciada e retinham os efeitos contagiosos do desejo a começar pela autoridade familiar dos ascendentes. É fato que a rivalidade entre os homens nunca pode ser totalmente suprimida, mas, no momento em que a esfera de possível do sujeito invade o mundo do mediador, "o objeto passa à categoria de objeto *disputado*, e por isso as cobiças que ele desperta, de ambas as partes, se avivam"[347].

Nas sociedades arcaicas, os entrecruzamentos de interditos e os compartimentos que eles definem distribui, de modo impessoal, os objetos disponíveis entre os membros da cultura, minimizando, ao máximo, a escolha individual e, assim, as ocasiões de convergência mimética e de rivalidade. Hoje, é a situação

[344] CODFM, 336.
[345] CODFM, 346.
[346] CODFM, 340.
[347] CODFM, 344-345.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

inversa que prevalece. Abolindo as barreiras à "liberdade" do desejo, a sociedade moderna coloca sempre mais os indivíduos, desde sua mais tenra infância, em situação propícia para o *double bind* mimético, pois, não somente esvanecem os tabus que interditam o acesso aos objetos de posse e de desejo dos outros, como eliminam os ritos de iniciação para introduzir os indivíduos às "inevitáveis provas da vida em comum".

Ao lado da eliminação dos interditos e dos estratos que refreavam – ou ao menos retardavam – o acirramento dos desejos conflitantes, há o esgotamento dos recursos catárticos que reorganizavam as sociedades arcaicas quando ameaçadas pela indiferenciação violenta do desejo liberto. O processo atual de indiferenciação mimética é, como explica Girard, algo que se assemelha à desestruturação presente nas crises miméticas, mas que também é muito diferente delas. Mais endêmico do que epidêmico, o dinamismo do desejo no mundo contemporâneo equivale a "uma crise mimética *desmultiplicada*, nos indivíduos e na história"[348].

A peculiaridade do desejo no universo moderno está no fato de que a crise mimética deve, agora, ser vivida de modo latente por *cada indivíduo* nas suas relações com os outros. Nessa privatização do conflito, a rivalidade aguda em relação ao outro alcança todas as atividades ditas "privadas", dos hábitos alimentares ao erotismo e à vida profissional e se estabiliza em patamares muito distintos em cada indivíduo, produzindo "todos os avatares do desejo, todos os sintomas psicopatológicos, como momentos sucessivos de um processo contínuo engendrado por essa própria definição [de desejo], unicamente, como sempre, pelo dinamismo das interferências miméticas"[349].

6.2. Críticas a Freud e às Psicopatologias

A participação indispensável do outro na constituição da subjetividade, associando o desejo ao mimetismo, permite à teoria mimética apreender e compreender em um único gesto muito do que a psicopatologia não conseguiu. A principal crítica de Girard a Freud e a seus epígonos é a de atomizar os sintomas e criar essências para explicá-los isoladamente. Ele insiste na continuidade. Não apenas na continuidade dos sintomas, que são fixações em momentos diversos de uma só

[348] CODFM, 338.
[349] CODFM, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

crise, mas na continuidade da patologia e da normalidade e dos personagens do conflito, pois sujeitos, modelos e rivais são indiscerníveis. O paroxismo da crise, no nosso mundo, leva ao "infinito" do desejo,

> a tudo que se chama desejo ontológico, ou metafísico. O umbral "metafísico", ou, se preferirem, a passagem do desejo "propriamente dito", é o umbral do irreal. Podemos também fazer dele o umbral da psicopatologia; mas é preciso insistir principalmente na continuidade, a identidade com tudo o que é considerado normal pelo menos que seja definido em termos sancionados pela sociedade[350].

A vocação ontológica do desejo se torna particularmente manifesta quando o objeto a que sujeito e mediador visam deixa de ter uma realidade necessariamente tangível. Esse apagamento gradual da natureza do objeto coincide com a valorização do modelo, para quem o desejo *se desloca*. É importante ter em vista que todo desejo mimético é desejo de ser e, no limite, volta-se sempre para o ser do modelo cujo desejo o sujeito copia, e, nesse momento de acirramento, acontece a completa sucumbência do sujeito ao desejo, a tal ponto que perde o objeto de vista e concentra-se exclusivamente no modelo. Ainda quando o objeto pode ser identificado materialmente, é sempre um epifenômeno, uma categoria suscitada pela rivalidade e, portanto, diretamente dependente do protagonismo do modelo. Passa a ser o sucedâneo de um alvo abstrato, espiritual, como a honra, um posto, uma posição de prestígio, que não necessariamente se materializa em um cargo, condicionado pela competição com o modelo já transformado em rival, pela lógica perversa do *double bind*: tudo o que favorece o sujeito arruína seus concorrentes, e tudo o que os favorece o arruína.

Na sociedade moderna, em que não há hierarquias no sentido forte do termo e o lugar dos indivíduos não é determinado de antemão, os homens ocupam-se em construir seu destino, distinguindo-se dos outros e se "impondo" àqueles que lhes circundam. A ausência de fatores de estabilidade reconhecidos inflama o espírito de concorrência[351], marca inconfundível de nosso mundo e seu gênio inventivo. Todas as suas "prodigiosas realizações" se devem a essa "capacidade inaudita de promover a concorrência dentro de limites que permanecem socialmente, senão individualmente, aceitáveis"[352]. Segundo Girard, o ônus disso é "certamente a

[350] CODFM, 347.
[351] CODFM, 357-358.
[352] CODFM, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

democratização e a vulgarização do que chamamos de neuroses, sempre ligadas, parece-me, ao reforço das tensões concorrenciais e à 'metafísica' dessas tensões".

A democratização das neuroses ou a privatização das crises miméticas, que são duas formas de se expressar o mesmo fenômeno, manifesta-se com o apagamento progressivo do objeto e o distanciamento da realidade para fixação diante do modelo, que passa a ser o núcleo e sentido de toda atividade do sujeito. Para Girard,

> ser louco é deixar-se apoderar completamente pelos modelos do desejo, cumprindo assim a vocação desse desejo, é levar às últimas consequências o que o distingue, aliás de forma muito relativa, da vida animal, é abandonar-se à fascinação pelo modelo enquanto ele nos resiste, enquanto ele nos violenta[353].

Isso não quer dizer que o comportamento que pode ser considerado "normal" situa-se fora da dinâmica do desejo mimético, mas que "*ser razoável ou funcional é possuir objetos, é atarefar-se em torno deles*" [354], ou seja, desvencilhar-se da ingerência do modelo, projetando sua influência na realidade, atuando no mundo de modo construtivo. Trata-se de "uma única estrutura em perpétuo devir"[355], em que a dimensão patológica ou desordenada do desejo consiste, como disse Girard, na desmultiplicação da crise mimética. Os diversos sintomas são estágios de um único processo de evolução, em que o desejo se encaminha em "direção de sua própria caricatura ou, se preferirmos, do agravamento de todos os sintomas"[356], tornando "os fenômenos que nos confrontam transparentes"[357].

É a eliminação das estruturas que impediam o desejo de cumprir seu percurso que torna visível o conjunto do trajeto, além de revelar seu alvo encoberto. Por isso, Girard atribui ao desdobramento do "processo" ou "ciclo mimético" a amplitude que distingue sua teoria. Afirma que, se a simplicidade de um princípio único abrange tudo o que o "platonismo freudiano" divide ou fragmenta, é "por um desenraizamento mais extremo ligado a meio século de história que decorreu desde o fim da obra freudiana"[358].

[353] CODFM, 361-362.
[354] CODFM, 398, *grifos nossos*.
[355] CODFM, Idem.
[356] CODFM, 354.
[357] CODFM, Idem.
[358] CODFM, 428.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A grande falha no pensamento de Freud, para Girard, é o enfrentamento de cada novo sintoma que identifica com uma categoria nosológica diferente. À medida que avança no estudo dos casos clínicos, a psicanálise elabora conceitos suplementares como "latência", "pulsões" e "complexos", que reforçam uma tendência platonizante de conceber toda a realidade a partir de essências separadas. Além de serem inertes, essas categorias isolam o sintoma e tratam o "doente como uma espécie de mônada. Mesmo quando insiste sobre a importância das relações com o outro, o psicólogo não aprecia suficientemente sue caráter fundador"[359]. A teoria mimética, ao contrário, constata não apenas que o sujeito, doente ou não, jamais pode ser compreendido isoladamente, mas que muitos fenômenos que Freud particulariza se apresentam perpetuamente, por isso Girard considera "indispensável, pela boa prática científica", perguntar-se se eles não se relacionariam a uma única e mesma causa[360].

O pendor científico da teoria mimética distingue-se da fragmentação da ciência positiva e tampouco redunda em uma abordagem propriamente clínica ou terapêutica dos epifenômenos moderno da crise mimética. Girard diz-se "não somente incompetente no campo clínico, como por princípio hostil a qualquer tentativa de classificação". O procedimento moderno de isolamento das doenças psíquicas equivale, para ele, ao destacamento arbitrário de um processo contínuo do qual são apenas etapas[361]. Sua proposta de uma teoria apta a descrever esse processo, organizando e dando inteligibilidade aos mais diversos fenômenos, faz com as classificações psiquiátricas e psicanalíticas, o que já havia feito com as classificações institucionais e etnológicas: unifica-as, remetendo-as àquilo "que é menos diferenciado, e mesmo fonte de qualquer indiferenciação: *mímesis*"[362].

Para Girard, ao fundar a psicanálise sobre algo tardio como a sexualidade humana, Freud não é capaz de perceber a unidade dos sintomas com que se depara. Para tanto, é preciso ressaltar um mecanismo anterior, que esteja na base do desejo, que suscita não somente a sexualidade, mas todos os fenômenos propriamente humanos. Apenas o mimetismo, e a rivalidade que lhe segue, daria conta do conjunto e desmascararia a ilusão por trás da aparência de diversidade. Segundo

[359] CODFM, 356.
[360] CODFM, 389.
[361] CODFM, 398.
[362] CODFM, 397.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard, é a exasperação do desejo e o desencadeamento do mimetismo que revelam a indissociabilidade dos "sintomas"[363].

A divergência entre a abordagem de Freud e Girard nesse aspecto fica clara na análise que os teóricos fazem da obra de Dostoiévski. O que o fundador da psicanálise considera "ciúmes mórbidos", "tendência masoquista" e "ternura excessiva pelo rival no amor", que remetem inadvertidamente a um "homossexualismo latente", são para Girard índices da crise mimética internalizada pelo sujeito. A exasperação do desejo engendra a tendência à repetição tipicamente mimética, configurando a morbidez dos ciúmes e a suposta inclinação masoquista, que não é senão a presença persistente de um terceiro nas relações amorosas. Se há constantemente um terceiro nas relações e, por isso, uma tendência ao conflito e ao sofrimento amoroso, é porque o sujeito sempre deseja de modo triangular, copiando um desejo pré-existente[364]. No limite, o autêntico terceiro é o *sujeito*, que desvia para o rival a atenção que deveria reservar ao objeto, subtraindo-se do primeiro plano da cena.

Assim como o masoquismo ou os ciúmes mórbidos, a "homossexualidade latente" freudiana também não existe como entidade separada para Girard. A teoria da latência se basearia em uma falsa hipostasia, na medida em que "supõe uma força homossexual intrínseca, enrustida em algum lugar no corpo do sujeito, e que para se manifestar abertamente esperaria que as 'resistências' do sujeito desabassem"[365]. O desejo não se constitui de tais essências fragmentadas, tampouco as gera. O que o move, em um universo de mediação interna, é a busca de ocupar o lugar daquele cujo ser se almeja.

É necessário inscrever também a sexualidade nesse jogo de interferências miméticas e rivalidade. A triangularidade do desejo não explica apenas o pseudo-masoquismo e os ciúmes mórbidos, mas elucida aquilo que, para Freud, encontra-se "latente" na "ternura excessiva pelo rival no amor". Com a subordinação cada vez mais completa do apetite sexual aos efeitos do mimetismo desejante, todas as forças de atenção do sujeito concentram-se no indivíduo responsável pelo *double*

[363] CODFM, 393.
[364] CODFM, 390.
[365] CODFM, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

bind: "o modelo rival, o rival como modelo"[366]. Assim, nos estágios mais avançados do ciclo, a obsessão do sujeito pelo modelo-rival que, normalmente, é um indivíduo do *mesmo* sexo, acaba por flexionar o apetite sexual de modo durável. Se a homossexualidade é, *com frequência*, a erotização de uma rivalidade mimética, *toda* rivalidade sexual é estruturalmente homossexual. É preciso, portanto, enfatizar a primazia da rivalidade, a única inteligível:

> Toda sexualidade é subordinada à rivalidade. E quanto mais o sujeito acredita estar lutando por ele mesmo, na rivalidade mimética, mais ele está se sujeitando ao outro. Só o rival tem autoridade em matéria de desejo: apenas ele pode conferir ao objeto o selo de infinitamente desejável, ao desejar ele próprio esse objeto. Então, o sujeito faz com que esse rival desempenhe um papel ativo de intermediário, literalmente de "mediador" entre ele e o objeto. O sujeito humano não sabe, no limite, o que desejar. Ele é incapaz por si só de fixar seu desejo e de sustentar sua força. É exatamente por isso que está destinado aos paradoxos do desejo mimético[367].

Em certos rituais, fica patente a interferência do componente agônico na sexualidade humana. Ao analisá-los, Girard elucida como o apetite instintual, tanto no canibalismo quanto na homossexualidade ritual, destaca-se do objeto em disputa para se fixar sobre os antagonistas[368]. Esse destacamento não ocorre em um instinto puramente animal e é por isso que não existe homossexualidade "verdadeira" entre os animais. Só nos homens o intenso mimetismo articulado ao desejo é apto a estabilizar o apetite sexual flexionado para o rival.

Isso não quer dizer que Girard impugne a influência de fatores orgânicos e negue que haja uma inclinação à homossexualidade propriamente biológica. Assim como na loucura ou em outras patologias psíquicas, Girard admite que "talvez seja necessário um certo grau de desarranjo orgânico cujo segredo nos escapa". Nada obstante, esses fenômenos não deixam de possuir significação no plano das relações humanas. Como afirma Jean-Michel Oughourlian:

> É muito provável que os sintomas abertamente psicóticos estejam ligados à presença de fatores orgânicos. Mas isso não parece ser absolutamente incompatível com a perspectiva [mimética]. Pode-se admitir que na ausência desses fatores orgânicos, o processo de escalada mimética não ultrapasse certo limiar. Também pode-se neutralizar temporariamente esses fatores graças a certos produtos químicos[369].

Embora a teoria mimética seja articulada, desde o início, ao estudo de psicopatologias e de diversos transtornos mentais por psiquiatras e psicanalistas, a

[366] CODFM, 385-386.
[367] CODFM, 393.
[368] CODFM, 386.
[369] CODFM, 358.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

hipótese do desejo mimético os aborda a partir da lógica da exasperação e do agravamento do ciclo mimético. O distintivo da abordagem girardiana é, justamente, abarcar um número muito grande de sintomas e fenômenos, oferecendo satisfatoriamente explicações não fragmentárias. A teoria mimética rechaça a tendência moderna em atomizar indevidamente as várias fases de um único processo, desconstruindo as classificações típicas das ciências naturais, que distinguem "gêneros" e "espécies"[370].

Em nosso mundo, o processo mimético domina as relações pessoais de modo furtivo, sob formas que se apresentam a cada um dos parceiros com traços bem diferenciados e individualizados. Esses traços correspondiam ao "caráter", designando o conjunto das qualidades (boas ou más) de um indivíduo que determinavam sua conduta e concepção moral. O avanço da secularização dos sentimentos, da suposta autonomia e da ideia do sujeito como fonte de seus sentimentos e desejos iniciada com a modernidade impõe um novo vocabulário, cuja legitimidade se assenta na sua cientificidade. Não apenas a noção de pecado ou de vício está interditada, mas toda figura de caráter sofre a censura que padecem as categorias morais, substituídas por termos técnicos e neutros, como os sintomas psicopatológicos. Freud desenvolve a psicanálise no cerne dessa transição, como atesta o uso de expressões intermediárias como "ciúmes patológicos", "inveja neurótica", ou "neurose da inveja".

Segundo Girard, "cada vez mais, no momento atual, sob o efeito dessa mesma evolução, a noção de sintoma desmorona e esvazia-se de sua substância"[371]. Por isso, nesta tese, optou-se pela expressão "desordem do desejo", que serve tanto para marcar o distanciamento da investigação girardiana frente às abordagens clínicas, quanto para evidenciar o esvaziamento das categorias médicas. A perspectiva da teoria mimética reencontra essas desordens em uma gravidade crescente, demonstrando "como e por que se combinam e se sobrepõem todos os sintomas grosseiramente recortados por uma psicopatologia que se fundamenta em métodos e perspectivas contestáveis"[372].

[370] CODFM, 400.
[371] CODFM, 400.
[372] CODFM, 339.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A abordagem mimética sustenta a continuidade absoluta entre a psicologia e a psicopatologia, sobre o plano do mecanismo que as engendra, ao passo que a perspectiva psicopatológica é considerada por Girard como a perspectiva do próprio desejo, que o médico evita contradizer: "o doente pede ao médico que lhe confirme se ele é louco por abandonar a diferença pela identidade". A ciência, então, registra os monstros e os duplos como insignificantes do ponto de vista da realidade e, por isso mesmo, muito graves do ponto de vista dos sintomas. O médico não se dá conta que a "alucinação" do duplo concerne a todos, na medida que resume magistralmente a reciprocidade de todas as relações; já o louco percebe nitidamente que se encaminha para o indiferenciado:

> Se o louco vê duplo, é por estar perto demais da verdade. Os por assim dizer normais ainda conseguem funcionar no seio do mito da diferença, não porque a diferença seja verdadeira, mas por não levarem o processo mimético longe o suficiente para obrigar sua mentira a se tornar manifesta, numa aceleração e intensificação do jogo mimético que torna a reciprocidade sempre mais visível[373].

Assim como a filosofia atual, a psicopatologia se erige sobre uma falsa diferença e expulsa a identidade dos duplos: "tudo repousa aqui sobre a herança do individualismo romântico, mais vivo do que nunca apesar das críticas superficiais de que é alvo"[374]. Sempre que se isola o louco como aquele que sucumbe ao próprio delírio, desconsidera-se a reciprocidade fundamental das relações, em que a troca vertiginosa das posições diferenciais elimina as distinções no seio do processo. Se as psicopatologias modernas florescem não é por uma pandemia, mas pelo "triunfo da mediação interna em um universo onde vão se apagando, pouco a pouco, as diferenças entre os homens"[375].

O "mal ontológico" é a verdadeira "doença" que infesta um universo privado de critérios objetivos, onde os ânimos oscilam em função do mimetismo que se fixa em razão dos outros desejos enquanto cada um propõe aos outros o desejo que finge experimentar por si mesmo, na simulação performática de um formidável narcisismo[376]. Multiplicam-se as "naturezas invejosas", "temperamentos ciumentos"; elevam-se os níveis de ansiedade e, simultaneamente, os de depressão; acirram-se os conflitos mesmo nas relações mais amistosas; proliferam os sentimentos de angústia e vazio. Diagnosticadas como obsessões, neuroses e inumerá-

[373] CODFM, 352-353.
[374] CODFM, 353.
[375] MRVR, 38.
[376] CODFM, 422.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

veis transtornos de conduta e personalidade, as experiências modernas contradizem a fé inquebrantável na realização plena dos desejos proclamada aos quatro ventos pelas ideologias libertadoras. E então,

> no exato momento em que os últimos interditos se apagam, inúmeros intelectuais continuam a falar deles como se fossem cada vez mais opressivos. Ou então eles substituem o mito do interdito por aquele de um "poder" onipresente e onisciente, nova tradução mítica das estratégias miméticas[377].

Mesmo quando enfatiza essas consequências maléficas do desejo mimético desenfreado, a teoria mimética resiste a qualquer sombra de maniqueísmo. E esse é um grande trunfo da antropologia realista que Girard desenvolve. Sem descurar das tendências maléficas do homem, afirma que não há nada de inexorável ou de inelutável na violência, operando uma admirável síntese entre o *homo homini amicus* de Aristóteles e o *homo homini lupus* de Thomas Hobbes. Declaradamente, filia-se à concepção agostiniana, para quem a raça humana é, mais do que as outras espécies, social por natureza e irascível por perversão[378].

A reconhecida influência de Agostinho não o impediu de desenvolver uma teoria epistemologicamente secular. Como ficará demonstrado ao longo desta tese, mesmo quando apresenta a alternativa cristã à escravidão mimética, Girard não se ocupou do desdobramento de sua teoria a partir de temas inerentes à teologia revelada, como a relação entre o mal e a graça, deixando esta tarefa a teólogos como Raymund Schwager[379] e James Alison. Foi o que levou o filósofo alemão Peter Sloterdijk a considerar a teoria mimética como a "versão científica da doutrina do pecado original"[380].

A doutrina a que Sloterdjik se refere descreve a perda do domínio das faculdades espirituais da alma sobre o corpo e o início das tensões entre os homens, como consequência de uma tentativa desregrada de autoendeusamento. Quando se opõe ao limite simbolicamente representado pela "árvore do bem e do mal", o homem recusa o chamado à participação da divindade mediante uma livre submissão ao amor de Deus e às leis da criação e às normas morais reguladoras do

[377] CODFM, 336.
[378] Cf. PALAVER, W. Op. Cit.
[379] Cf. especialmente: SCHWAGER, R. Op. Cit. e *Banished from the Eden*. Trad. James Williams. Gracewing, Leominster: 2006; e ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. Trad. Mauricio Righi. É Realizações, São Paulo: 2011
[380] In: "Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung" (2002). Epílogo à edição alemã de *Eu Via Satanás Cair Como Um Relâmpago*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

exercício da liberdade. Esses seriam, segundo a Igreja, os autênticos parâmetros de concretização do real que preservam o homem da totalidade aterradora.

Na versão "científica" de Girard, o mal é o resultado da excessiva atenção no rival-modelo, transfigurado em obstáculo[381], em detrimento do objeto que, em tese, disputam. O desaparecimento do objeto revela o verdadeiro significado da rivalidade: o sujeito não suporta depender do outro para desejar, para dar sentido à totalidade em que está lançado, não suporta estar inexoravelmente imbricado em uma relação. Gostaria de ser autônomo, independente, soberano – Deus. A eliminação das barreiras que continham a rivalidade aguda em relação ao outro torna o mundo sujeito ao desejo mimético em todos os âmbitos: nas atividades privadas, do erotismo à ambição profissional ou intelectual, e também nas questões políticas e religiosas. Inaugura-se, pois, o tempo de uma crise que pode se estabilizar em patamares muito diversos de acordo com os indivíduos, em que "os elementos do sistema reagem uns sobre os outros; o prestígio do modelo, a resistência que ele opõe, o valor do objeto, a força do desejo que ele inspira, tudo isso nunca para de se reforçar"[382]. Trata-se, sobretudo, de uma crise inédita, porque se encontra "em falta de catarse ou de expulsão"[383].

As "desordens do desejo" analisadas a seguir são epifenômenos dessa crise, a que estão particularmente sujeitos os homens contemporâneos e que lhe acarretam algum tipo de dano. Por isso, a maior parte deles é tratada clinicamente. A outra parte são paixões, vícios de conduta, assim considerados pela antiguidade clássica, ou pecados capitais, na terminologia cristã. Uns e outros são compreendidos pela abordagem sistemática da teoria mimética como manifestações singulares de um único processo de exasperação da crise mimética.

6.3. Vícios Miméticos

Segundo Girard, todos os fenômenos que Max Scheler[384] estuda dizem respeito à mediação interna. Sua análise do ressentimento, por exemplo, é a fiel descrição do autoenvenenamento psicológico do sujeito fascinado diante do modelo: "A admiração apaixonada e a vontade de emulação esbarram no obstáculo, em

[381] Cf. DUPUY, Jean-Pierre e DEGUY, Michel (orgs.). *René Girard et le Problème du Mal*. Paris: Grasset, 1982.
[382] CODFM, 345.
[383] CODFM, 338.
[384] Cf. SCHELER, Max. *L'homme du ressentiment*, Paris: Gallimard, 1970.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aparência, injusto que o modelo opõe a seu discípulo e recaem sobre este último sob a forma de ódio impotente"[385]. Esse ressentimento, por sua vez, é outro nome para o orgulho que impede o sujeito de perceber o papel que a imitação desempenha na gênese do desejo.

Já o ciúme e a inveja indicam claramente a estrutura triangular das relações. O verdadeiro ciúme sempre comporta um *pathos* de encantamento para com o rival, que pode caracterizar um temperamento tido, ainda, como invejoso pela "irresistível propensão em desejar o que desejam *os Outros*, ou seja, em imitar seus desejos"[386]. Girard observa que, para Scheler, a inveja é um sentimento de impotência que se opõe ao esforço que fazemos para adquirir tal coisa, pelo fato de ela pertencer a outrem. A simples posse do objeto, que é uma oposição passiva e, em si, involuntária, é convertida pela imaginação do invejoso em oposição planejada, e é esse "delírio" que está na base da inveja:

> A rivalidade não pode senão exasperar a mediação; ela aumenta o prestígio do mediador e reforça o laço que une o objeto a esse mediador, forçando-o a afirmar claramente seu direito, ou seu desejo, de posse. [...] é a esse objeto que o mediador transmite seu prestígio [...] os demais objetos não tem o menor valor aos olhos do invejoso, mesmo sendo análogos ou até idênticos ao objeto "*mediatizado*"[387].

Em *Mémoires d'un touriste*, é Stendhal quem vai atribuir os sentimentos modernos à vaidade universal. A inveja, o ciúme e o ódio impotente, fora de qualquer objeto particular, estão associados à imperiosa necessidade de imitação da qual o século XIX, com o igualitarismo progressivo, está inteiramente possuído[388]. O diagnóstico stendhaliano tem ressonância direta em Nietzsche, para quem o espírito romântico está impregnado de ressentimento. Em uma definição sintética do mimetismo, Girard afirmou: "São os pecados capitais"[389]. Para ele, o orgulho, a cólera, a inveja e os ciúmes "não passam dos nomes tradicionais dados à mediação interna, nomes que escondem de nós, quase sempre, sua verdadeira natureza"[390], por isso investigou cada um desses sentimentos, marcas antropológicas que se exasperam na modernidade.

[385] MRVR, 35.
[386] MRVR, 36.
[387] MRVR, 37, *grifos nossos*.
[388] MRVR, 38.
[389] AQEV, 130.
[390] MRVR, 35.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

6.3.1. Inveja

Girard considera a inveja o maior – e talvez o último – tabu moderno. De todos os pecados, o mais difícil de confessar, ao mesmo tempo em que é o mais difundido pelo menos desde o advento do "orgulho metafísico no Renascimento". A grande dificuldade em reconhecer-se invejoso está no reconhecimento involuntário de uma falta que o orgulho não pode admitir:

> A falta de ser nos produziria vergonha e isto é, precisamente, o que testemunharia involuntariamente a inveja, a ambição pela suposta superioridade do ser de nossos modelos e a relação privilegiada com determinados objetos que pareceriam investi-lo desse ser[391].

Ainda que nem todo desejo mimético seja invejoso, toda inveja tem fundamento mimético[392], pois a inveja está ligada à dependência radical dos homens uns em relação aos outros, e se exacerba quando tudo à volta do sujeito é *imagem* e *imitação*. Nesse contexto, todas as relações gravitam em torno da expectativa do prestígio, que é o último critério de valor admitido em uma sociedade de aparências. Como chancela de seu ser, o sujeito deseja ardentemente a admiração dos outros e cria a expectativa angustiante de acolhida ou desprezo. Ao perceber que a atenção que esperava para si volta-se para outra pessoa, inadvertidamente desloca seu desejo para esse alvo.

Sem notar que imita o desejo de uma terceira pessoa (ou de um grupo de pessoas) por quem gostaria de ser desejado, o sujeito direciona o seu próprio desejo para tudo o que circunda aquele que, efetivamente, recebe o desejo. Como uma estrela, este alvo irradia o desejo que recebe para seus atributos e posses, que gravitam em torno do modelo, contaminados de atratividade. É assim que, na base da inveja, há uma cadeia de mediações, em que o modelo invejado (e tudo aquilo que o cerca) reflete a incidência de uma mediação tardia, pois ele é desejado por ser... desejado.

Quanto mais inacessíveis forem esses objetos e atributos, mais eles tendem a ser desejados, uma vez que a dificuldade de possuí-los atua como uma justificativa de atratividade reconfortante para o sujeito, a quem custa acreditar que o outro é, sem um motivo relevante, mais admirado e desejado do que ele. Como vimos, o modelo inatingível com todos os seus apetrechos inacessíveis parece gozar

[391] SHAKES, 10.
[392] SHAKES, 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

da autossuficiência metafísica que mobiliza o desejo. Assim, tudo aquilo que não se deixa possuir facilmente passa a ser o ponto de chegada e de partida do desejo e essa resistência que agora guia a escolha dos desejos do sujeito o incita a batalhas cada vez mais árduas na conquista de seus anseios, levando-o, potencialmente, à frustração. Incapaz de desviar-se do objeto inacessível, o sujeito amargura-se profundamente.

O que define classicamente a inveja é esse sentimento de amargura e tristeza diante da fortuna ou sucesso de uma pessoa e o desejo de vê-la privada desses bens. Com frequência, esse desgosto surge entre pessoas muito próximas, porque reforça a incapacidade de o sujeito conseguir algo que, em tese, estava igualmente ao seu alcance. Segundo a teoria freudiana do "narcisismo das pequenas diferenças", isso explica a aversão, hostilidade e intolerância entre pessoas muito próximas ou entre famílias ou comunidades vizinhas. Quanto menor a diferença entre os grupos, maiores elas tendem a parecer em sua imaginação, por uma necessidade de reforçar a identidade que acaba suscitando inimizade. Freud identifica esse mecanismo na história dos conflitos raciais e étnicos, cujas expressões mais violentas são as que dizem respeito às pequenas diferenças, e não às idiossincrasias fundamentais.

De modo análogo, Girard verificou que, nas guerras primitivas, não havia diferença real entre o inimigo externo e interno do amigo[393]. Os conflitos tribais analisados por ele ocorriam majoritariamente entre grupos próximos, muitas vezes vizinhos, em que não se podia distinguir os partícipes objetivamente, em termos de raça, língua ou hábitos culturais. No entanto, critica Freud porque reduz o narcisismo a uma estratégia inconsciente pra fortalecimento do grupo contra um inimigo comum, mas não explica a grande incidência de conflitos entre grupos com "pequenas diferenças".

Todo o pensamento político de Thomas Hobbes é construído levando em conta a centralidade do antagonismo e da imitação no comportamento dos homens e nas sociedades. Em *Behemoth*, analisa a história da guerra civil inglesa e demonstra como os homens são marcados por suas tendências imitativas assim co-

[393] CODFM, 85-86.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mo pela ambição e pela inveja[394]. No *Leviatã*, a inveja é definida como uma tristeza causada pelo sucesso de um competidor, sobretudo com relação à riqueza, honra ou a outros bens, e está ligada ao esforço para suplantar ou levantar obstáculos ao rival[395], imbricada na fusão de características exclusivamente antropológicas que levam o homem a ser um animal que tende ao conflito. Ao contrário de outras espécies sociais, como as abelhas e as formigas, os homens estariam constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é assim que surgem, entre os homens, a inveja e o ódio, que levam à guerra, ausente entre aquelas criaturas.

Além disso, Hobbes afirma que nessas espécies não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, ao tenderem ao bem individual, acabam promovendo o bem comum naturalmente. O homem, por seu turno, só é capaz de encontrar felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é excelso, fomentando a inveja, a competição e, por fim, a guerra. Contudo, se a tristeza pelo sucesso do rival provoca o esforço para aumentar as próprias capacidades, a fim de igualá-lo ou superá-lo, tem-se o fenômeno da emulação, uma forma de competição positiva, que não objetiva o aniquilamento do outro – muito embora vise à sua superação.

Na Suma Teológica, Tomás de Aquino examina a relação entre imitação e inveja[396] de modo semelhante, retomando a distinção aristotélica entre a emulação *positiva*, porque criadora, e a inveja *negativa*, destruidora. O componente metafísico da inveja, que paralisa a atenção do sujeito no rival, detém sua capacidade criativa e impede o efetivo gozo do objeto. É o que Girard explica quando questionado sobre a possibilidade de o sujeito vir a vencer o rival e apoderar-se do objeto:

> Para que a vitória mude algo no destino do sujeito, é preciso que ela ocorra *antes* que aumente a distância entre tudo o que a posse pode trazer de fato em termos de satisfação, prazer, gozo etc., e as aspirações cada vez mais metafísicas geradas pelo desconhecimento da rivalidade. (...) Se a distância for muito grande, a posse será tão decepcionante que o sujeito irá responsabilizar por isso o próprio objeto, é cla-

[394] Cf. HOBBES, Thomas. *Behemoth.* Claredon Edition of the Works of Thomas Hobbes: vol. 10. Oxford University Press, London: 2014.
[395] Cf. HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2008.
[396] Cf. AQUINO, Thomas de. *Summa Theologica II-III*. q. 36, a. 4. ad1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> ro, e também o modelo, que estão diretamente implicados, mas nunca o desejo como tal, nunca o caráter mimético desse desejo[397].

A frustração que sente com a posse leva o sujeito a rejeitar o objeto e o mediador que lhe "permitiram a vitória" e partir em busca de um modelo que lhe indique objetos mais inacessíveis, cuja posse não o decepcione tão facilmente. Eis outra face da busca pelo fracasso que anuncia o suposto masoquismo freudiano e sua pulsão de morte para além do princípio do prazer. Para Girard, não se trata de um verdadeiro masoquismo porque o sujeito não almeja o próprio sofrimento, mas a sobrevivência da esperança de encontrar a felicidade suprema por trás do obstáculo invencível. É em nome de um desejo cada vez mais vivo que o sujeito segue em diante. Como explica Jean-Michel Oughourlian,

> em vez de concluir que o próprio desejo é um impasse, ele arranja um meio de concluir em seu favor, de dar ao desejo uma última chance. Ele está sempre pronto a condenar os objetos já possuídos, os desejos passados, os ídolos da véspera, desde que se apresente um novo ídolo, ou um novo objeto. É tanto o processo da moda quanto do desejo. O sujeito da moda está sempre pronto a renunciar a tudo e em primeiro lugar a si mesmo, para não renunciar à moda, para conservar um futuro para o desejo[398].

A moda segue a lógica da publicidade[399], que consiste em criar sempre novas necessidades, expondo o sujeito a uma série de objetos de desejo que supostamente são capazes de preencher o vazio que, na verdade, *fomentam*. É o mesmo artifício paradoxal do desejo mimético que, no final das contas, a publicidade e a moda plasmam: levar todos a quererem as mesmas coisas com a promessa de serem únicos e originais, e assim, saciados e felizes. Em outras palavras: a mesma velha promessa de autonomia metafísica.

6.3.2. Ciúme

O ciúme é normalmente definido como o sentimento exagerado de posse pelo parceiro amoroso, referente a um temor profundo de perder o ser amado para um rival real ou imaginário. O que subjaz a essa inquietação é a intuição fundamental de que o seu desejo é compartilhado por alguém. Duas situações são possíveis no ciúme: ou o sujeito acredita que um rival, percebendo o valor de seu objeto de desejo, pode vir a conquistá-lo e arrebatá-lo para si; ou teme que o seu amado, reconhecendo a superioridade (imaginada ou objetiva) de uma terceira

[397] CODFM, 347-348.
[398] CODFM, 348.
[399] Sobre o tema da publicidade cf. SHAKES, 244 et. seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pessoa, enamore-se dela. Em ambas as situações, o rival deve ser, pelo menos em alguns aspectos, tido como mais eficiente ou bem-sucedido do que o sujeito, para que represente uma ameaça efetiva para ele. As vantagens materiais ou intelectuais do rival lhe conferem o prestígio que suscita o ressentimento e a inveja no sujeito. Não é difícil, neste ponto da exposição, perceber que o rival no ciúme tem a mesma função estrutural do modelo ou mediador na dinâmica do desejo e, por isso, mesmo quando o sujeito pode afirmar legitimamente a anterioridade de seu desejo, é inegável que a presença do rival age como um catalisador no seu desejo pelo objeto. Se em determinados casos o rival no ciúme é o mediador *originário* daquele desejo, em outras situações, porém, ele interfere em uma mediação pré-existente.

Shakespeare é mestre em apresentar situações em que o ciúme acende o desejo adormecido. Em *Muito barulho para nada* e em *Otelo,* os heróis estão fascinados pela suposta promiscuidade de suas esposas. Em vez de extinguir seu interesse por elas, a calúnia altera a sua natureza. O desejo erótico se torna, então, coletivo, transformando-se em vil luxúria e provocando a estranha cobiça pelo objeto presumivelmente depravado: "os personagens ficam mimeticamente excitados ao pensarem nos diversos homens com quem essas mulheres supostamente se deitaram, e querem tomar parte nessa turba imaginária"[400]. Mas não são apenas essas situações extremas que Shakespeare retrata. Em *Troilo e Cresida*, Cresida recupera o apreço para Troilo, que demonstrara uma indiferença desconcertante na manhã seguinte à noite da conquista amorosa. "De onde vem esse 'segundo' desejo?", pergunta-se Girard, "não pode ter sua raiz no sujeito, uma vez que, um minuto antes, esse desejo não existia. Ele também não pode ter sua raiz no objeto, que não mudou sob nenhum aspecto"[401]. Assim, conclui que o objeto se torna desejável tão logo apareça o rival.

Atente-se que, na passagem à qual Girard se refere, o rival (no caso os gregos) não surge "simplesmente", mas é trazido à cena adornado de inúmeras qualidades que Troilo gostaria de possuir. A dinâmica do desejo mimético explica o que o senso comum percebe: a iminência da perda do objeto para outra pessoa, sobretudo quando o outro tem prestígio para o sujeito, é a grande receita para

[400] SHAKES, 532- 533.
[401] SHAKES, 257.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

transformar algo que não tem ou que perdeu seu valor em objeto de desejo. Antes de ser alertado por Cressida de que o deixaria "entre os alegres gregos", Tróilo está ansioso para sair do quarto. Girard interpreta essa ansiedade com a necessidade de tornar pública a conquista do objeto, isto é, sua noite com Cressida. A vitória ainda não tem efetiva realidade, pois não foi compartilhada com os poderosos rivais. No teatro shakespeariano, os personagens afetados pelo desejo mimético, sobretudo homens, não conseguem desfrutar aquilo que possuem exceto *por reflexo*. Sua necessidade de "gabar-se" de qualquer conquista ou da posse de algum objeto ou atributo é fruto do esforço de transformar seus interlocutores em espelhos, refletores mais exatos da felicidade que não conseguem usufruir sem mediação. A *vanglória* é o único acesso à *glória*.

Tal qual a inveja, o ciúme põe a descoberto a triangularidade do desejo e uma íntima e velada admiração pelo rival. O sujeito gostaria de adquirir as qualidades do rival que lhe faltam, construindo uma síntese fabulosa com o seu próprio ser. A inveja e o ciúme fundam-se na perpétua convergência dos desejos. Coincidência que não é incidental, mas essencial, como ensina Girard. Comporta um elemento de fascínio para com o rival, o legítimo enamoramento que tem como fundamento a "irresistível propensão em desejar o que desejam *os Outros*, ou seja, em imitar seus desejos"[402]. O fascínio e o encantamento não provocam apenas esses sentimentos de rivalidade, mas possibilitam a criação de laços de amizade. Os amigos são seres que compartilham uma incrível afinidade de desejos, e por isso a companhia um do outro é tão aprazível. O encontro do desejo, porém, pode recair sobre um objeto não compartilhável e então a amizade tende a virar conflito e gerar os sentimentos que oprimem o sujeito intimamente, como a inveja e o ciúme. A *mímese* do desejo é tanto o melhor da amizade quanto o pior do ódio[403].

Na obra magna de Proust, o ciúme aparece relacionado com o esnobismo, uma espécie de vício social. Assim, as personagens são consideradas ciumentas ou esnobes conforme seu mediador seja apaixonado ou mundano[404]. O que os aproxima é o fato de depositarem o sentido de seu desejo na apreciação de um outro que consideram superior. O avanço do processo de liberação do desejo faz

[402] SHAKES, 36.
[403] SHAKES, 54.
[404] MRVR, 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

com que, em Dostoiévski, já não haja amor sem ciúme. À medida que o mediador se aproxima, os frutos do desejo triangular vão ficando mais amargos e toda atração passa a ser acompanhada de um obstáculo, de uma resistência. O fascínio pelo antagonista é repleto de ódio e o desejo, copiado de outro desejo, cumpre os passos preliminares da guerra definidos por Thomas Hobbes: a competição gera a rivalidade, que engendra a inveja, que acaba por provocar o ódio impotente. A guerra, porém, é interna, subterrânea e produz ataques suicidas: é a crise mimética privatizada.

Clinicamente, o ciúme excessivo é com frequência associado à psicose paranoide, em que a pessoa se convence, sem motivo justo ou evidente, da infidelidade do parceiro e passa a viver em função das "evidências" da traição. Caracterizado por delírios de perseguição, o ciúme patológico embaça a fronteira entre fantasia e realidade objetiva, superdimensionando eventos e criando fatos que não existiram senão na imaginação do sujeito. Há um temor, tão imaginário quando sinceramente vivenciado, de se estar sendo vítima de uma conspiração. As oscilações de humor entre a euforia e a depressão típicas do transtorno bipolar também incidem nos comportamentos ciumentos. Segundo Girard, o maníaco-depressivo é um indivíduo com uma consciência particularmente aguda da dependência radical em que os homens se encontram uns em relação aos outros e particularmente sensível à incerteza que resulta dessa dependência:

> Como ele vê que tudo à sua volta é *imagem, imitação* e *admiração* (*imago* e *imitare* têm a mesma raiz), ele deseja ardentemente a admiração dos outros, ou seja, a polarização em si próprio de todos os desejos miméticos, e ele vive a incerteza inevitável – o caráter mimético do resultado – com uma intensidade trágica. O menor sinal de acolhida ou de rejeição, de estima ou desprezo, mergulha-o na noite do desespero ou em êxtases sobre-humanos[405].

A enorme ambição metafísica que consome o sujeito bipolar não constitui algo separado, singular. Ela pode variar de acordo com os indivíduos, mas é, antes de tudo, a consequência paradoxal do esmaecimento das diferenças próprio da mediação interna e do desencadeamento mimético que o acompanha[406]. A psiquiatria, normalmente, atribui os ciúmes patológicos a um problema de autoestima, que costuma ter raízes na infância, seguindo a linha psicanalítica, que aduz ser possível a persistência de mecanismos psicológicos infantis, como o apego aos

[405] CODFM, 358.
[406] Cf. CODFM.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pais que aparece por volta do primeiro ano de vida ou como consequência do Complexo de Édipo não resolvido[407]. Entre os quatro e seis anos de idade, a criança se identifica com o progenitor do mesmo sexo e simultaneamente tem ciúmes dele pela atração que ele exerce sobre o outro membro do casal; já na idade adulta, essas frustrações podem reaparecer sob a forma de uma possessividade em relação ao parceiro, ou mesmo uma paranoia.

A perspectiva mimética não acompanha a compreensão da psicanálise. Como já dissemos, para Girard, o complexo de Édipo é uma compreensão errônea do desejo, que reitera o erro da prioridade do objeto. Além disso, a ênfase no determinismo das relações infantis também é desproporcional. Nesse sentido, mais uma vez a literatura sai na frente: "ao contrário do que se costuma crer, os pais, como pais, contam muito pouco em Shakespeare. Em vez de ser importantes em si mesmos, como em Freud, servem de máscaras do desejo mimético"[408]. Na fase em que os ciúmes amorosos emergem, "o exemplo de um amigo é mais persuasivo que os desejos de um pai". O que não quer dizer que Girard exclua a possibilidade de o pai vir a ser o modelo para o seu filho, mas que ele vê na identificação paterna "um fenômeno normal"[409], ao menos quando o pai se torna um modelo de desejo sexual ou em âmbitos propícios à rivalidade, "em outras palavras, o pai, segundo a norma familiar, é o modelo de aprendizagem e não de desejo"[410].

A genialidade do dramaturgo inglês consiste em apreender os emaranhados miméticos entre rivais e retratá-los. Enquanto a literatura romântica precisa de alguma fonte substitutiva de conflito e se volta para uma perspectiva "maniqueísta", Shakespeare enfrenta a inveja e o ciúme como os fenômenos ambíguos e escorregadios que são. O maniqueísmo romântico deriva da impossibilidade de reconhecer que o desejo dos antagonistas é, no fundo, idêntico, então precisa postular alguma diferença intrínseca entre eles, para que se desenrole o conflito essencial ao enredo. Sem acesso ao processo de rivalidade mimética, retrata o herói ou a heroína como personagens intrinsecamente bons e a causa do drama é atribuída

[407] ELYSEU JUNIOR, Sebastião. *Complexo fraternal: a fonte do ciúme e da inveja*. Psicologia: teoria e prática. Volume 5, número 2. São Paulo: dezembro, 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872003000200006. Acesso em 11 de abril de 2015.
[408] SHAKES, 55.
[409] "No sentido em que Freud considera normal uma identificação com o pai que nada tem a ver com o complexo de Édipo", in: CODFM, 403.
[410] CODFM, 403.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

a um fator absolutamente alheio a essa bondade, que recai na disposição maligna de algum vilão nitidamente designado.

Desse modo, a literatura romântica *reflete*, em vez de *revelar*, a estrutura paranoica das relações humanas. Transformando sistematicamente os duplos miméticos em agressores e agredidos altamente diferenciados, essa estrutura pertence à própria rivalidade mimética. Ela revela a relutância dessa rivalidade em admitir sua natureza e dos homens de assumirem sua condição mimética e dependente dos outros no que lhes é mais íntimo, isto é: em seu desejo. O ciúme e a inveja reverberam o desejo de autonomia do sujeito mimético, refletindo um anseio por superioridade, que não admite pacificamente que alguém possa ser mais admirado ou amado do que ele. Mesmo quando é fruto de uma baixa autoestima, o ciúme nasce com a inquietação de reconhecer nos outros o prestígio e qualidades que gostaria de possuir. No fundo, são sentimentos derivados do orgulho ferido do sujeito, por isso vêm acompanhados tão frequentemente da vergonha ao serem descobertos.

Se o mimetismo são os pecados capitais, a vergonha seria "o sentimento mimético por excelência. Para experimentá-lo, é preciso que eu me olhe pelos olhos de quem quer que me faça vergonha"[411]. A vergonha está relacionada diretamente à soberba, à pretensão ilusória de autonomia. O sentimento de vergonha vem da experiência de ter sua autoimagem rebaixada. As reações do sujeito orgulhoso à vergonha são sempre dramáticas, porque confirmam para o sujeito a falsidade de sua pseudoautonomia. O sujeito sente-se, então, profundamente diminuído, humilhado. Ao serem expulsos do paraíso após o primeiro pecado, narra o livro do Gênesis que Adão e Eva sentiram-se imediatamente envergonhados e cobriram-se. O que pretendiam esconder não era senão a sua condição criatural, o fracasso do plano de virem a ser como deuses. A vergonha é a reação espontânea para o orgulho ferido, para o desnudamento de uma autossuficiência frustrada. É o que sentem o homem subterrâneo dostoievskiano, como também o vaidoso stendhaliano e o esnobe proustiano, que vivem com a ideia fixa do medo do ridículo.

[411] BExp, 203.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

6.3.3. Anafrodisia

Com o enfraquecimento dos ritos e a dissolução dos interditos religiosos decorrentes da secularização, o desejo segue desorientado, oscilando entre a satisfação instantânea e efêmera e a frustração prolongada. Girard diagnostica um mal estar generalizado a partir da segunda metade do século XX, com a fabricação e consumo dos grandes objetos de desejo. À mercê da indústria publicitária e dos meios de comunicação, os indivíduos criam incessantemente novas necessidades para preencher o vazio deixado pelo descarte dos objetos recém-conquistados:

> A partir do momento em que não permanece nada do religioso e que os homens possuem todos o mesmo, que seus desejos foram satisfeitos do mesmo modo – e o papel da indústria é dizer aos homens que, se todos desejam a mesma coisa, se lhes dará –, uma vez que nos foi dado, já não sabemos o que fazer [...][412].

No universo da mediação interna, a máxima realização dos anseios coincide com uma insaciabilidade cada vez mais angustiante. O ciúme, a inveja, os conflitos convivem com o sofrimento e a aflição de ter de ir buscar um lugar e um amor genuíno em um mundo onde as condições de igualdade formal seccionam os indivíduos: ao mesmo tempo em que são movidos pela ambição ilusória de um ideal de autonomia frustrante, enredam-se inextrincavelmente na solitária competição com seus semelhantes pelas mesmas coisas. O estrangulamento do triângulo mimético acaba por expulsar o objeto da relação entre sujeito e rival que não enxergam senão a si mesmos. Girard diz que esse passo é fundamental para compreender porque um excesso de liberação do desejo, paradoxalmente, pode fulminá-lo. As consequências da aproximação entre o sujeito e o rival não se resumem aos aspectos emocionais ou morais que vimos até agora. Afeta fortemente o âmbito em que o desejo se manifesta de modo mais concreto: as relações sexuais.

Segundo as estatísticas clínicas, as disfunções sexuais mais comuns atualmente são a anafrodisia, que significa a redução drástica ou inexistência de desejo sexual, e a anorgasmia, que se caracteriza pela inibição permanente ou recorrente do orgasmo, mesmo quando há desejo sexual. Em ambos os casos, há falta de prazer satisfatório na relação erótica. Tanto a medicina quanto a psicologia ressaltam a diferença entre essas disfunções do desejo e buscam identificar a causa para cada uma dela em fatores psicológicos ou orgânicos. Entre as causas psíquicas,

[412] GIRARD, René ; MARTINEZ, Marie-Louise. "Hacia una antropologia de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martinez". In: *Anthropos,* n. 213: 2006. pp. 32-34.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

apontam-se, principalmente repressão sexual, traumas infantis e dificuldade de fantasiar e conhecer o próprio corpo e/ou do parceiro. Do ponto de vista orgânico, investigam-se alterações e lesões neurológicas, infecções, disfunção esfincterianas, alterações hormonais e uso abusivo de álcool, drogas psicoativas e de determinados medicamentos. Nos últimos anos, por exemplo, o aumento da prescrição de antidepressivos e anticoncepcionais coincidiu com o maior relato de perda de libido, sobretudo nas mulheres.

Somam-se a esses fatores alguns aspectos sociais considerados relevantes, como a monotonia conjugal e falta de diálogo. No entanto, não se cogita, entre as inúmeras possibilidades sugeridas, que a presença constante de terceiros na dinâmica do desejo e sua supervalorização seja uma explicação possível para essas desordens do prazer. O excessivo elenco etiológico oblitera a visão dos pesquisadores que abdicam de identificar uma causa unificadora, apta a abranger a alta incidência do problema em grupos de mulheres e homens tão diversos. Segundo a perspectiva sistemática da teoria mimética, tanto a falta de desejo sexual quanto a incapacidade de sentir plenamente o prazer dizem respeito à exasperação do desejo metafísico.

Se a rivalidade é o que alimenta o desejo sexual, a ausência de desfrute sexual efetivo, segundo Girard, é uma consequência extrema do avanço do papel do *metafísico* no desejo. O fascínio pelo rival provoca o paulatino desparecimento do objeto, minguando a relevância da dimensão *física*, *concreta* para o sujeito. Esse avanço fica patente com o desempenho sexual dos heróis romanescos:

> Emma Bovary experimenta ainda o gozo, pois seu desejo não é muito metafísico. O prazer já é bem menor nos vaidosos de Stendhal. Aproximadamente zerado no momento da conquista, ele reaparece frequentemente quando a virtude metafísica zerou. Na obra de Proust o prazer desapareceu quase que totalmente. Em Dostoiévski ele já nem vem ao caso[413].

À medida que o mediador-rival se aproxima, a paixão se intensifica e o objeto se esvazia de todo seu conteúdo concreto. Há, como diz Girard, uma retração progressiva do real, em que o desejo não pode mais ser interpretado em termos de proveitos materiais ou de vantagens mundanas:

> No desejo, o "físico" e o "metafísico" variam sempre à custa um do outro. É o que justifica o desaparecimento progressivo do prazer sexual nos estágios mais agudos

[413] MRVR, 114.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> da doença ontológica. A "virtude" do mediador age sobre os sentidos como um veneno cada vez mais abundante que paralisa paulatinamente o herói[414].

É significativo que a proliferação da pornografia coincida com o aumento dos casos de impotência. Assim, por paradoxal que possa parecer, "no limite extremo da liberdade sexual, descobre-se o último interdito que é o não desejo pelo outro..."[415] Para Girard, enquanto as instituições, como o casamento, protegiam o indivíduo, criando zonas de tranquilidade, de segurança, a liberação do desejo consiste no acirramento da rivalidade, como ocorre na pornografia que, ao colocar os espectadores numa posição de competição mimética, aumenta decisivamente os níveis de ansiedade. Girard lamenta o fato de os homens compreenderem cada vez menos a positividade da renúncia, tanto no plano erótico quanto diante da urgente tarefa de controlar a violência social e suas escaladas ameaçadoras[416].

6.3.4. Anorexia e Bulimia

As interferências miméticas são o que conferem às necessidades fisiológicas básicas do homem sua dimensão propriamente humana. Como já vimos, para Girard, "o apetite por coisas como comida ou sexo – que não estão necessariamente ligadas ao desejo – têm um fundamento biológico. Todo apetite, no entanto, pode ser contaminado pelo desejo mimético a partir do momento em que haja um modelo"[417]. Ele frisa uma e outra vez a necessidade de se investir em uma abordagem coesa, partindo de um princípio único para compreender o homem em sua totalidade, que é o único que existe *realmente*. Por isso, seu interesse antropológico alcança tudo o que, por se referir ao homem, não pode ser alheio ao mimetismo.

Assim como na sexualidade humana, a mediação também não é um dado acidental nos comportamentos alimentares, sobretudo em uma cultura como a nossa, a mais obcecada pelo alimento na história do Ocidente. Todos os "nossos inumeráveis livros de culinária, revistas para *gourmets* e programas gastronômicos de televisão" bem como "nossa falsa alegria em matéria alimentar e nossa perpétua celebração do bem comer"[418] fazem parte dessa obsessão, que é um sintoma bem conhecido do nosso tempo. Ao lado dessa *gourmetização* do cotidiano,

[414] MRVR, 113.
[415] QCAEC, 103.
[416] QCAEC, 103-104.
[417] EC, 79-80.
[418] ANOREXIA, 11.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

outra obsessão mais francamente compartilhada nos dias de hoje é a preocupação excessiva pela magreza, exortada por modelos emaciados que povoam a moda e os meios de comunicação. O fenômeno moderno do culto ao corpo segue todas as prescrições rituais de uma devoção religiosa. Enquanto pretendem desvencilhar-se dos interditos e prescrições religiosas, que lhe tolheriam a liberdade em nome da vontade de um Deus tirânico, os homens sucumbem às exigências inflexíveis de severos planos de emagrecimento.

Nessa ascética descensional, não faltam as mortificações corporais – que vão desde exercícios físicos extenuantes a intervenções cirúrgicas ou uso de aparelhos estéticos dolorosíssimos – nem os alimentos impuros, que devem ser, literalmente, expurgados[419]. A prática de exercícios, nesse contexto, tem o duplo benefício de satisfazer o imperativo de magreza e garantir o prestígio diante daqueles que, externamente, repudiam as práticas abstinentes que "ameaçam a saúde". "O aspecto irritante do exercício", conclui Girard,

> reside principalmente em sua justificação em termos politicamente corretos: cantam-se louvores à vida ao ar puro, ou à comunhão com a natureza, [...], invoca-se a saúde, o desamparo das vítimas ou outros pretextos habituais, ao passo que a motivação verdadeira é tão somente o desejo de perder peso[420].

À época em que Girard escreveu seu livro sobre a anorexia, esse distúrbio alimentar afetava majoritariamente as mulheres, embora os homens já começassem a ser atingidos[421]. Ainda hoje, apenas 10 a 15% dos anoréxicos são do sexo masculino, mas a preocupação dos homens com a estrutura física já inclui, de modo geral, a redução do percentual de gordura, ainda quando venha, na maior parte dos casos, acompanhada com o desejo de aumento de massa muscular. Com a tendência à indiferenciação, agora é a vez das mulheres renderem-se ao consumo de diuréticos, creatina, proteínas e esteroides, em busca de músculos que devem ser destacar em uma "carcaça de pele e osso".

Para Girard, o ideal anoréxico de emagrecimento radical é o último ideal comum de nossa sociedade. Um traço inquietante que afeta domínios cada vez

[419] Após a generalizada condenação da gordura e do açúcar, as impurezas de tornam cada vez mais minuciosas e "alimentam" a indústria dos produtos *diet, light, zero, low-carb, lactose-free, glúten-free*, etc.
[420] ANOREXIA, 47.
[421] ANOREXIA, 18. Por isso, a amenorreia (ausência de menstruação) é um dos diferenciais diagnósticos da patologia. "a anorexia mental foi isolada numa identidade nosológica caracterizada pelos três 'ás': anorexia, *amaigrissement* [emagrecimento], amenorreia".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mais extensos da atividade humana no mundo contemporâneo: "na arte moderna e especialmente na arte contemporânea, esse traço converteu-se no próprio motor da atividade, a palavra 'minimalismo' não designa apenas determinada escola, mas resume toda a dinâmica do modernismo"[422]. A tendência ao emaciamento coincide com a perda de consistência da realidade, "ao fim e ao cabo, porém, todo mundo e todas as coisas tendem para o mesmo nada absoluto que prevalece doravante em cada domínio estético"[423]. Em aparente paradoxo, convivem intimamente o apelo universal à magreza e as compulsões alimentares, estas provocadas pelo alto grau de ansiedade e sofreguidão pelo consumo, mas também pelo apelo hedonista do prazer sem consequências. Os homens querem satisfazer todas as suas vontades sem nenhum limite, sem nenhuma consequência. Beber e comer à vontade e driblar as calorias com laxantes e vômitos induzidos.

Girard acredita que, se não percebemos a unidade de doenças cujos sintomas são aparentemente antagônicos como os da anorexia e os da bulimia, é "porque vivemos num mundo em que comer excessivamente e não comer bastante são dois meios opostos, mas inseparáveis, de fazer face ao imperativo da magreza que domina o imaginário coletivo"[424]. Sob a perspectiva mimética, a anorexia e a bulimia são duas faces de um mesmo desejo mimético exasperado. Com o levantamento das últimas barreiras do desejo, a necessidade natural de comer, de se alimentar, também se transforma em paixão, "desejo passional de emagrecer ou desejo passional de empanzinar-se"[425]. Essa manifestação tão concreta do duplo mimético é representada exemplarmente nas artes plásticas. Segundo Jean-Michel Oughourlian, enquanto as silhuetas filiformes de Giacometti associam-se ao desejo selvagem de não comer, "as esculturas e as pinturas de Botero representam um mundo de gordos, onde não só os homens e as mulheres são obesos, mas também os gatos e os pássaros"[426].

A intrínseca vulnerabilidade às influências mimética faz com que todos oscilemos, durante a vida, entre formas atenuadas desses distúrbios alimentares. A onipresença de estruturas generalizadas de duplo vínculo incita a proliferação de

[422] ANOREXIA, 68.
[423] ANOREXIA, 69.
[424] ANOREXIA, 40.
[425] ANOREXIA, 17.
[426] ANOREXIA, 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

rivalidades baseadas no ideal igualitário. Afinal, "se todos são potencialmente iguais, como evitar a contaminação recíproca de seus desejos?". As patologias alimentares são uma forma particularmente visível da crise mimética provocada pelo predomínio atual da mediação interna. O acesso a qualquer site ou blog "pró-ana"[427] pode confirmar a intuição girardiana de que o desejo escarnece da saúde. Em um deles, ilustrado por centenas de corpos magros a serem mimetizados, uma anoréxica elenca os dez mandamentos da "Religião e Estilo de Vida Ana"[428]:

> Mandamentos "finos" [Thin Commandments[429]]
> 1) Se você não é magro, você não é atraente;
> 2) Ser magro é mais importante do que ser saudável;
> 3) Você deve comprar roupas, cortar o cabelo, tomar laxantes e qualquer coisa que lhe faça parecer mais magro;
> 4) Você não deve comer sem se sentir culpado;
> 5) Você não deve comer coisas que engordam sem se castigar depois;
> 6) Você deve contar calorias e restringir sua ingestão;
> 7) O que a balança diz é o mais importante;
> 8) Perder peso é bom, ganhar peso é mau;
> 9) Você nunca será magro demais;
> 10) Ser magro e não comer são sinais de verdadeira força de vontade e sucesso.

Na anorexia, a necessidade fisiológica de se alimentar é submissa ao desejo, que é capaz de desviá-la e até suprimi-la[430]. "Se você não é magro, você não é atraente": aí está a chave mimética do desejo de ser magro. No entanto, nem sempre os magros foram atraentes, e nem sempre os "gordinhos" de hoje foram considerados acima do peso. O padrão de beleza compartilha a historicidade do desejo: há 20 anos, um terço das estudantes americanas do Liceu se achavam acima do peso; hoje 90% delas assim se imaginam. Na evolução do adelgaçamento, o motor é a dinâmica própria da rivalidade. Como os modelos que servem de referência estão em constante competição entre si e procuram superar-se uns aos outros, ficam cada vez mais magros, e, por isso, os indivíduos comuns são considerados cada vez mais gordos[431]. Girard frisa o caráter enganoso da palavra anorexia, que designa originalmente a inapetência:

---

[427] Movimentos informais de ajuda recíproca composto por bulímicos e anoréxicos.
[428] Extraído de https://theproanalifestyleforever.wordpress.com/religionandlifestyle/, *grifos nossos.* Acesso em 16 de abril de 2015.
[429] O trocadilho com "Ten **Commandments" [os dez mandamentos] deixa claro o sentido religioso da ascese do emagrecimento.**
[430] ANOREXIA, 19.
[431] ANOREXIA, 23-24. Cf. BRUBACH, Holly. *Starved to Perfection.* New York Times, 15 de abril de 2007, *apud* ANSPACH, Mark. "A anorexia e o espírito do tempo", p. 27. In: ANOREXIA, 23-37.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> A anoréxica tem apetite. Ela tem vontade de comer tudo o que comemos e muito mais ainda, porque tem mais fome que nós. Algumas pacientes anoréxicas temem dar a mordida fatal, que as levaria a não parar mais de comer. Em outras palavras, elas se tornariam bulímicas, e, com efeito, é isso o que acontece às vezes. Essa é a razão por que essas pessoas não se serenam jamais. Através de um esforço sobre-humano, elas triunfaram sobre seu instinto normal, e o espírito da magreza antinatural as possui tão completamente, que a noção de possessão demoníaca convém mais a seu caso que o vocabulário da psiquiatria moderna[432].

Embora se consiga, em alguns casos, uma efetiva falta de apetite, natural ou induzida por substâncias como anfetaminas, em outras situações o apetite certamente está presente, mesmo aumentado ou pervertido. Os anoréxicos cobiçam o alimento, mas se recusam a comê-lo e vivem na tensão de colocar por água abaixo tudo por que lutaram tão duramente, então deslocam sua atenção para outras coisas e se concentram maximamente em tudo o que não acarretar ingestão calórica. A intensidade com que realizam todas as suas tarefas satisfaz um duplo objetivo: impede de pensar no alimento e ajuda a perder ainda mais peso[433]. A força de vontade exigida para vencer as demandas do próprio organismo, como a fome, faz com que poucas pessoas sejam efetivamente anoréxicas enquanto muitas gostariam de ser, mas não o são. E justamente por essa frustração estão ainda mais propensas a descarregar a frustração no abuso alimentar:

> A verdadeira anoréxica é capaz de atingir seu objetivo diretamente, simplesmente abstendo-se de comer. A bulímica o atinge indiretamente comendo tanto quanto quiser e vomitando em seguida grande parte do alimento ingurgitado. (...) As bulímicas quereriam ser anoréxicas, mas, desesperadas por consegui-lo, vão para o outro extremo. Elas se arranjam então para anular artificialmente os efeitos de seus repetidos fracassos[434].

A anorexia é, portanto, antes a implacável busca da magreza e o medo mórbido de engordar do que a falta de apetite. Por isso, algumas não resistem e comem, para depois se punirem com exercícios aeróbicos extenuantes, uso de fortes laxativos ou indução de vômito. A autopunição faz parte da ascese corporal profetizada pelos gênios romanescos. Antes de o 'Império do *Fitness*' aparecer em nosso mundo, eles previram que o novo homem, "liberado das amarras religiosas", produziria cruéis formas de ascetismo enraizadas no niilismo. Enquanto o herói de *Vermelho e o Negro* (1830) se abstinha de comer para mostrar que podia ser Napoleão, O *adolescente*, do livro homônimo de Dostoiévski (1875), jejuava para provar a sua vontade de poder. Segundo Girard,

[432] ANOREXIA, 44-45.
[433] ANOREXIA, 45.
[434] ANOREXIA, 46.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> a produção de inumeráveis caricaturas da religião profana moderna é apenas mais uma das ironias do projeto de secularização. Girard radica as origens dos distúrbios alimentares atuais no neopaganismo do nosso tempo, no culto do corpo, na mística dionisíaca de Nietzsche [...]. Foram causados pela destruição da família e de outras barreiras contra as forças da fragmentação e da competição miméticas, desencadeadas pelo fim das proibições[435].

No entanto, postular a mania de magreza como sintoma do espírito do tempo não explica por que certas jovens em particular são mais suscetíveis à forma grave que a patologia atinge. Mesmo para a teoria mimética, que enfatiza a semelhança e a continuidade, esses quadros extremos são notáveis e de difícil compreensão:

> A escalada de violência que impele os homens a se matarem num campo de batalha é mais fácil de compreender que esta escalada do emagrecimento que leva mulheres a morrer de inanição. A necessidade mais imperiosa de todas não é a de se alimentar? Pode o mimetismo dominar o mais elementar dos apetites e forçar o corpo a vazar em seu molde?[436]

Seguindo o estudo já clássico de Mara Selvini Palazzoli[437], Mark Anspach levanta a intrigante hipótese de que muitos pais de jovens anoréxicas envolveram-se numa "*rivalidade para ocupar o papel da vítima*"[438]. A disputa do casal pelo posto do cônjuge mais sacrificado pelo bem da família é radicalizada por uma vitimização extrema do filho anoréxico, que buscaria ocupar o lugar de conflito dos pais, os quais, ao menos em tese, deixariam de preocupar-se com o próprio sofrimento, a fim de ocupar-se da real vítima da conturbada cena familiar[439]: "num sistema familiar em que toda tentativa de comunicação corre o risco de ser rejeitada, a recusa do alimento poderia constituir por vezes uma resposta adaptada"[440].

Nessa escalada sacrificial, haveria claramente um mimetismo da ânsia de vitimização. O enfoque de Girard, como nas outras desordens analisadas previamente, não é terapêutico, não busca a origem do problema em contextos familiares específicos. Mesmo assim, ele ratifica as conclusões de Palazzoli de que "todas as pacientes têm em comum não comer voluntariamente com os outros. Elas têm

[435] ANOREXIA, 53.
[436] ANSPACH, Mark. "A anorexia e o espírito do tempo", p. 31. In: ANOREXIA, p. 23-37.
[437] PALAZZOLI, Mara Selvini. *L'Anoressia Mentale. Dalla Terapia Individualle alla Terapia Familiare.* Milão, Rafaello Cortina, 2006 (1963).
[438] ANSPACH, M. Ibid. p. 35, *grifos do autor*.
[439] ROCHA, João Cezar de Castro. "Anorexia e a era da mediação interna", p. 12. In: ANOREXIA, pp. 9-16
[440] ANSPACH, M. Ibid. p. 36. PALAZZOLI, M. Ibid., p. 222, nota 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

horror à mesa familiar: preferem comer sozinhas, em pé, na cozinha ou no quarto, sem arrumar a mesa, de forma aleatória e provisória"[441], como demonstra esse depoimento extraído de um *blog* "pro-ana":

> Não se preocupe, eu tenho 13 anos e também peso 49 kg e me sinto horrível. [...] *Uma boa maneira de perder peso é evitar comer com a família.* Eu não tomo o café da manhã, salada para o almoço e tudo o que minha família come no jantar, mas eu sempre deixo os carboidratos como massas e arroz[442].

A perda do ritual familiar interfere diretamente nos distúrbios alimentares, pois a refeição em família é a barreira mais eficaz contra a bulimia volitiva. Esquivos a refeições nutritivas, os anoréxicos descontrolam-se diante de doces e salgados baratos e cheios de gorduras, elaborados pela indústria alimentar[443]. Girard afirma que esse alimento industrial é "indubitavelmente mais fácil de vomitar que a boa comida da mamãe"[444].

Em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo,* Guy Lefort propõe a Girard que, na perspectiva da teoria mimética, a família, como as demais instituições sociais, pelo menos em seu princípio, seria um anteparo às rivalidades e todos seus "avatares patológicos", fornecendo à criança os modelos e os interditos necessários para prepará-las e fortificá-las para o mundo onde a imitação e a rivalidade são ilimitadas. Para Girard, a família não desempenha o papel principal na patologia no desejo; não há a mesma centralidade atribuída por Freud às relações familiares na gênese dos comportamentos miméticos que, acirrados, podem ser considerados patológicos. Ele não quer, com isso, retirar toda a responsabilidade familiar nem afirmar que as famílias não podem se tornar patológicas. Pelo contrário, não somente podem, como, em um universo de mediação interna, com frequência o são. E nesse ponto é irretocável a construção de Lefort, pois, na medida em que se torna patológica, a família se afasta daquilo que é quando funciona normalmente: *locus de aprendizagem da mímesis positiva* e de proteção das rivalidades sacrificiais:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

---

[441] PALAZZOLI, M. Ibid., p. 23.
[442] "Don't worry, I'm 13 too and I'm 49 kg and feel awful, I like to measure my weight in stones, 50 kg is 8 stone and I want to get down to seven, each stone is 13 pounds so it's a lot of hard work. A good way of losing weight is avoiding eating with the family. I eat no breakfast, salad for lunch and whatever my family eat for dinner but i always leave some of the carbs behind like pasta and rice". Depoimento de 11 de maio de 2015. Extraído de https://theproanalifestyleforever.wordpress.com/thinspiration/comment-page-2/#comment-8337. Acesso em 16 de abril de 2015. *Grifos nossos*
[443] ANOREXIA, 66.
[444] ANOREXIA, Idem.

> As relações no interior da família tornam-se então semelhantes ao que são fora dela; passam a se caracterizar pela mais total indiferença, seja pelo tipo de atenção mórbida que acompanha o desejo mimético sempre que ele floresce, no seio da família ou fora dela[445].

Ainda que a desagregação familiar tenha influência nos distúrbios alimentares, Girard atribui a causa prevalente a um contexto mais corriqueiro, compartilhável por um número indeterminado de pessoas, sobretudo os jovens, cuja faixa etária é mais suscetível à anorexia e à bulimia. Seguindo a unidade da perspectiva mimética, discorda das clássicas interpretações psicanalíticas que situam a fonte de problema no inconsciente, na recusa à feminilidade e de identificação com a mãe. Há uma voz muito mais forte que governa os jovens, que se torna cada vez mais imperiosa:

> ela emana daqueles que verdadeiramente contam em nossa adolescência, ou seja, mais que nossos pais: nossos pares e contemporâneos. Os modelos individuais dos jovens reforçam a autoridade dos modelos coletivos fornecidos pelos *media*, por Hollywood, e pela televisão. A mensagem é sempre a mesma: temos que emagrecer qualquer preço[446].

As tentativas de explicação extravagantes, que se fundam na sexualidade, na classe social, no poder e na tirania masculina tropeçam nessa evidência "ridícula, mas irrefutável"[447]: *todos* desejamos emagrecer. As mulheres, por exemplo, não buscam mais agradar os parceiros, mas atingir ou superar o ideal do corpo das modelos: "as mulheres anoréxicas absolutamente não se importam com os homens; como eles, elas rivalizam com suas semelhantes – a única coisa que importa é a própria competição"[448]. Segundo Girard, a própria atração dos homens por mulheres magras não se dá à atratividade intrínseca da magreza, mas, sendo os homens também miméticos, desejam as mulheres magras por elas se assemelharem mais aos modelos de mulheres desejáveis propostos pelo cinema, pela televisão, pela publicidade[449].

São esses modelos emaciados, oferecidos pelas revistas de modas, programas de televisão, blogs e redes sociais, cujo sucesso e prestígio suscitam nos jovens – e em todos nós – um ideal de beleza que leva à autoimposição de severos

[445] CODFM, 403.
[446] ANOREXIA, 42.
[447] ANOREXIA, Idem.
[448] ANOREXIA, 61.
[449] ANSPACH, M. Ibid., p. 27.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

regimes alimentares[450]. Ao tempo em que, paradoxalmente, essa mesma pressão publicitária estimula ao consumo excessivo de alimentos pasteurizados e *gourmetizados*:

> Nossa cultura inteira se assemelha cada vez mais a uma conspiração permanente para nos impedir de atingir os objetivos mesmos que com perversidade ela nos incita a perseguir. Não é surpreendente que tantas pessoas queiram pôr-se à margem de nossa cultura, simplesmente por estarem esgotadas, mas também, talvez, por serem, presas de um tipo especial de tédio[451].

Atento aos apelos do desejo, o sistema capitalista é "suficientemente maligno" para se adaptar à demanda compulsória de magreza, e inventa todos os tipos de produtos para, supostamente, auxiliar nessa luta. É de sua natureza, no entanto, ir na direção contrária e preferir o consumo à abstinência. Por isso, Girard não atribui a invenção do padrão emaciado a uma estratégia do "Grande Capital", ainda quando este se valha da histeria dos regimes para fabricar produtos anorexígenos e contribua para a aparente contradição das patologias nutricionais contemporâneas: hoje, as estatísticas cifram ao lado do crescimento do número de jovens anoréxicos, o aumento dos casos de obesidade.

Essa oscilação entre o "tudo ou nada" é fruto de uma competição histérica e cada vez mais desordenada. O desequilíbrio é o resultado esperado de um universo de rivalidade generalizada que, como explica Girard, pode triunfar mesmo quando não há um rival bem determinado. No mundo moderno, os indivíduos se medem com todos os outros indivíduos. Nesse "círculo infernal da futilidade mimética" estão inseridos todos aqueles que já não imitam os heróis ou os santos, mas que sempre precisarão imitar alguém que lhes parece melhor, seja no plano da beleza, no da inteligência ou no da saúde. No que diz respeito à magreza, isso leva a um decrescimento contínuo e funesto nos Índices de Massa Corporal (IMC).

É ao escapar de seus antigos contornos que o desejo provoca essa compulsão de perder peso, essa sofreguidão pela magreza. O anoréxico moderno não jejua para cumprir nenhuma norma ascética, mas para estar em dia com a norma das

[450] ANSPACH, M. Ibid., p. 31: "Em uma pesquisa com jovens americanas, por exemplo, 69% das participantes disseram que as fotos de mulheres nas revistas influenciavam sua ideia de corpo perfeito, e 47 % afirmaram que queriam perder peso e, razão dessas fotos; a proporção total de participantes que queriam emagrecer (66%) representava mais que o dobro daquelas efetivamente acima do peso".
[451] ANOREXIA, 67.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

revistas. A bulímica come por si mesma, "mas vomita pelas outras, por todas essas mulheres que se vigiam reciprocamente a cintura. Sua liberdade radical a torna escrava da opinião das outras"[452]. O sujeito visa ao corpo magro do ser radiante que desfila à sua frente, mas que, aos seus próprios olhos, jamais vai possuir. Por isso, as anoréxicas e a maioria das bulímicas sofrem do distúrbio disfórmico corporal, vendo-se sempre muito mais gordas do que são. Essa deformação da imagem corporal é um epifenômeno da inconsciência que lhes reveste a ânsia de emagrecer e a incapacidade de compreender que seu egocentrismo é indiscernível de seu *altero*centrismo[453]:

> Todo sacrifício de si mesmo, todo recuo com relação a esse ideal autocentrado, toda operação de superar os limites do próprio Ego, todo movimento de dispêndio ético de si mesmo é visto com suspeita pelos fiéis dessa nova religião. A mesma pergunta salta como um mantra da sala do psicoterapeuta até aos estúdios dos *talk-shows* da TV: por que você não se quer bem, por que você não quer o seu bem?[454]

Em mais um paradoxo do desejo, os indivíduos modernos permanecem centrados em si mesmos e para si mesmos enquanto estão preocupados continuamente com sua imagem perante os outros. Obcecam-se por todo valor que podem agregar ao seu corpo e que pode lhes valer como trunfo no embate contra o rival imaginário. Na total ausência de valores e de verdadeiros modelos de vida que configura a estética contemporânea[455], repetem-se os mantras do individualismo que não passam de clichês vazios – "o que importa é ser feliz", "pense em você mesmo em primeiro lugar" – e que são, silenciosamente, ensinados quando se deixa de falar em valores morais.

As crianças mimadas, cujos movimentos "espontâneos" foram respeitados e afagados, são as que mais tarde se convertem, por falta de consistência e de orientação moral, nas vítimas mais passivas da opinião e da moda, pois, na mesma medida em que lhes foram poupadas todas as restrições, sucumbem a todas as seduções[456]. Como conclui Girard: "O comportamento anoréxico tem sentido não no contexto de nossos valores declarados, mas no que ensinamos silenciosamente a

[452] ANOREXIA, 51.
[453] ANOREXIA, Idem.
[454] MASSIMO, Recalcati. "Quando a obsessão pelo corpo se torna uma doença". Jornal La Repubblica, 27-05-2011. A tradução é de Moisés Sbardelotto. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43768-quando-a-obsessao-pelo-corpo-se-torna-uma-doenca. Acesso em 09 de abril de 2015.
[455] Entrevista de Girard a Mark Anspach e Laurence Tacou, in: ANOREXIA, 82.
[456] THIBON, Gustave. *L'équilibre et l'harmonie*. Paris: Fayard, 1976.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

nossas crianças quando deixamos de falar de valores"[457]. O que informa o ideal cultural da beleza hoje em dia é, mais uma vez, a rivalidade:

> Primeiro do sujeito consigo mesmo e com seu próprio corpo, em um esforço de dominação e de controle que seria, ao mesmo tempo, um desafio e uma forma de ascese. Mas também rivalidade com os outros, luta pelo poder: a anoréxica torna-se muito rapidamente o centro da atenção familiar, e seu prato torna-se uma espécie de circo romano onde se enfrentam os desejos rivais dos que a rodeiam – e que querem que ela coma – e seu próprio desejo, sua recusa, que deixa sem respirar toda a família envolvida nesse combate cotidiano que termina com o recurso ao "poder médico", que manifestará a derrota e a renúncia de seus pais e o aparecimento de um adversário enfim à sua altura[458].

A anorexia confere, assim, um pseudopoder e assegura o triunfo aparente daqueles que se recusam a se alimentar sobre tudo e todos à sua volta. Na verdade, esse poder coloca o doente em uma trágica corda bamba: de um lado, o abismo da desnutrição, de outro, o risco da mordida fatal. O sucesso do anoréxico é uma inexorável derrota. A derrota, aliás, é o único fim do sujeito preso pelo desejo metafísico. Mesmo nas circunstâncias mais favoráveis, quando vence a disputa e alcança o objeto cobiçado, as propriedades físicas do objeto não são capazes de prolongar a satisfação – quando ainda há, efetivamente, alguma satisfação. A incapacidade de desfrutar o objeto não é o que mais decepciona o herói quando finalmente vence, trata-se de uma decepção propriamente *metafísica*:

> O sujeito constata que a posse do objeto não mudou seu ser; a metamorfose esperada não se realizou. A decepção é tanto mais terrível que a "virtude" do objeto parece mais abundante. A decepção se agrava, por conseguinte, à proporção que o mediador se aproxima do herói[459].

Reduzido a suas propriedades objetivas, o objeto provoca no sujeito uma indiferença ao mesmo tempo forçada e verdadeira. O "dar de ombros" traduz o profundo desespero do homem do subsolo, que pode até mesmo levá-lo ao suicídio. Porém, antes de se entregar o sujeito ainda faz outra tentativa. Relutando em admitir que a decepção revela uma demanda impossível de ser satisfeita pelos objetos que acredita estar em mãos alheias, prefere acreditar na insensatez daquele desejo particular. E então parte em busca de um novo objeto, apto a contradizer a experiência sofrida: "se o objeto jamais teve o valor iniciático que se lhe atribuía, esse valor deve ser transferido para outro lugar, para um segundo objeto, para um novo desejo. Vai, assim, de desejo em desejo"[460]. Originam-se, desse modo, todos

[457] ANOREXIA, 44.
[458] ANOREXIA, Idem.
[459] MRVR, 114.
[460] MRVR, 115.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

os comportamentos compulsivos, que refestelam nosso insaciável sistema de consumo.

A solução, dizem os estoicos, está em nós mesmos. A proposta mimética – a princípio – não poderia ser mais contrária. Nosso "Eu" é inabitado, ensina Girard retomando a sabedoria de Agostinho e Pascal e "enquanto não formos providos de um objetivo digno de nosso vazio, copiaremos o vazio dos outros e regeneramos constantemente o inferno de que tentamos escapar"[461].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[461] ANOREXIA, 52.

PARTE II. Violência *e Ordem*
Preâmbulo 179

Capítulo 7. As Primícias de *A Violência e o Sagrado* 181
7.1. Campo Semântico Religioso 182
7.2. As Provas do Desejo 188

Capítulo 8. O Sacrifício 192
8.1. Ambivalência do Sacrifício – violento e sagrado 192
8.2. Caráter Substitutivo da Violência 193
8.3. Sacrifício como técnica de administração da vingança 197
8.4. Dimensão Religiosa 201
8.5. Impureza e Contágio 205
8.6. Sexualidade e Violência 207

Capítulo 9. Crise Sacrificial 210
9.1. Tragédias 212
9.1.1. Crise das Diferenças 213
9.1.2. Dessimbolização Trágica 215
9.1.3. Édipo Rei: transfiguração trágica do mito 217
9. 2. Resolução da Crise 219

Capítulo 10. Mitos: cristalização da crise sacrificial 223

Capítulo 11. Mecanismo da Vítima Expiatória 227
11.1. *Mímesis* do Antagonista versus *Mímesis* Reconciliatória 227
11.2. Crise Mimética e Estado Natural 230
11.2.1. Evento Fundador e Teoria da Hominização 232
11.2.2. Autotranscendência da Violência 233
11.2.3. Papel do Acaso no Evento Fundador 237
11.3. Mecanismo do bode expiatório como ritual sacrificial 240
11.3.1. Religião: distinção (mítica) entre violência e sagrado 242
11.3.2. Interditos: a ordem do desejo 245

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

PARTE II. Violência *e ordem*

Preâmbulo

Na primeira parte desta tese, analisamos o conceito central da teoria de René Girard: o desejo mimético. Vimos como a união inextrincável de desejo e mimetismo define os homens como seres abertos para a totalidade do real, distintos dos outros animais, os quais se relacionam com o mundo de modo pré-determinado pela natureza. A natureza dos homens, portanto, é ser livre. A liberdade humana é o que permite a construção de uma história, distinta do simples transcurso temporal, pela produção de formas culturais que transformam a realidade dada naturalmente.

A construção dessa história é uma tarefa coletiva, uma vez que a liberdade dos homens é limitada por uma relacionalidade insuperável. A história dos homens é a interação entre eles; mais especificamente, para Girard, é a interação de seus desejos. Como os homens são desprovidos de mecanismos instintivos para coordenar a recíproca influência desses desejos, precisam desenvolver maneiras artificiais de administrar a tendência que possuem em rivalizar pelos mesmos objetos. Sem freio, pois, a rivalidade os leva à violência aniquiladora.

Em uma única frase, pode-se apresentar a compreensão girardiana da "História Apocalíptica" como um processo que se desdobra em torno do desenvolvimento de formas de controle da violência humana e a perda de eficácia desses mecanismos por sua revelação, que é o Apocalipse. O desejo mimético subjaz como o motor imóvel de todas as transformações que acompanham esse processo ao longo do tempo, marcado por dois acontecimentos centrais.

O primeiro deles constitui o modo mais elementar de limitação da violência, que garante a sobrevivência humana e viabiliza o surgimento de um rudimentar espaço cultural, sendo a matriz da hominização. Segundo Girard, os sacrifícios são as formas primitivas de controle, que repousam sobre um exercício da violência legitimado socialmente para canalizar a violência dispersa entre os rivais. A legitimidade dessa violência "boa" é fruto de uma mistificação que produz o sagrado arcaico.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

O segundo marco, por sua vez, é a imagem invertida do primeiro, que destrói o religioso arcaico ao revelar a sua essência. Essa revelação é encargo de uma nova forma de religiosidade, que, paradoxalmente, promove a secularização da ordem erguida sobre o sagrado arcaico. A religião reveladora da verdade oculta é o cristianismo, que será analisado na terceira parte desta tese.

Cada uma das duas transformações centrais da "História Apocalíptica" de Girard opera por uma reversão do funcionamento anterior a partir *de dentro*. A violência assassina que ameaça os homens só pode ser refreada por outra força, que mata da mesma forma, mas também pode salvar. De modo análogo, a lógica sacrificial que informa toda a ordem e toda cultura perde sua eficácia definitivamente quando o sacrifício aparece como tal, porém essa revelação só pode ocorrer por meio de outro sacrifício: o sacrifício definitivo de Cristo.

Antes de se analisar de que modo o cristianismo é apresentado como o vetor da secularização que caracteriza a modernidade, tema central desta tese, é necessário concluir o exame minucioso dos conceitos centrais da teoria mimética. Assim, nesta parte da tese, dedicamo-nos à análise do modo com que os homens, por tanto tempo, conseguiram conter a violência difusa que, segundo Girard, novamente os ameaça ao ter sido libertada pela "revelação cristã"[879].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[879] O uso da expressão "revelação cristã" por Girard não diz respeito ao seu sentido confessional, mas possui uma conotação técnica específica, que será analisada na parte III desta tese.

Capítulo 7. As primícias de *A Violência e o Sagrado*

Na década seguinte à publicação de seu primeiro livro, Girard se esforçou em encontrar os elementos que pudessem atestar o desejo mimético como uma constante antropológica. Salvo pequenos artigos e um livro sobre o duplo mimético em Dostoiévski[880], o período compreendido entre 1961 e 1972 foi o de uma intensa pesquisa sobre a influência do desejo mimético no desenvolvimento da cultura e das instituições sociais. Durante o extenso lapso temporal que separa os dois livros, ele pode desenvolver determinados temas e buscar soluções para problemas já enunciadas em sua primeira obra. Tratava-se de esmiuçar o enorme potencial que irradiava de sua "única intuição"[881], sobretudo quanto ao inaudito vínculo entre desejo, religiosidade e violência.

Como será exposto a seguir, a tópica religiosa e o problema da violência, bem como o esforço de Girard em apresentar evidências científicas para o desejo mimético, que são o cerne de *A Violência e O Sagrado,* já se encontram em gérmen em *Mentira Romântica*. Os temas desenvolvidos no segundo livro estão em plena continuidade com os do primeiro e culminam na elaboração de um abrangente sistema de compreensão do humano, em que pese a recusa do próprio Girard quanto à criação de um sistema[882]. *A Violência e o Sagrado* é a edificação dos pilares antropológicos da teoria girardiana sobre a pedra angular do desejo mimético. Girard afirma que "estava curioso para saber se esse desejo é verdadeiramente universal, se se podem descobrir traços dele nas culturas não ocidentais e nas culturas arcaicas"[883]. Veremos, contudo, que todo seu empenho foi movido por algo mais do que uma mera "curiosidade"; foi antes a própria rivalidade mimética que o incitou a buscar fundamentos de autolegimitação na etnologia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

---

[880] Cf. GIRARD, RENÉ. *Doistoiévski: do duplo à unidade*. É Realizações, São Paulo: 2011.

[881] Girard mesmo se considerava um homem de poucas ideias – e *uma ideia fixa*: "Não há um 'sistema Girard'. Eu exploro uma intuição única, porém muito densa", in: QCAEC, p. 221. Em *La rovina di Kasch*, Roberto Calasso considerou Girard um dos últimos "porcos-espinhos"vivos à época, aplicando a ele a metáfora que Isaiah Berlin retirara de Arquíloco: "A raposa sabe muitas coisas, mas o porco-espinho sabe uma coisa importante". A "coisa importante", segundo Calasso era o "bode expiatório", que estudaremos nessa parte da tese. In: CALASSO, Roberto. *La rovina di Kasch*. Milão, Adélphi, 1983, p. 205. A nosso ver, porém, é possível falar em "três" ideias fixas em Girard: o desejo mimético, o bode expiatório e a revelação cristã.

[882] QCAEC, idem.

[883] AQEV, p. 161-162.

7.1. Campo Semântico Religioso

Segundo Castro Rocha, o "baixo contínuo" da obra de René Girard é o religioso[884]. Todos os conceitos da teoria mimética possuem, de uma forma ou de outra, uma conotação religiosa, ainda que essa religiosidade não possua teor estritamente confessional. *A Violência e o Sagrado*, por exemplo, tem uma abordagem humanista, em que as formas religiosas são analisadas a partir de um ponto de vista eminentemente técnico, como estratégia de conservação da espécie. Mesmo em *Mentira Romântica*, livro em que Girard realiza uma incipiente distinção das formas de transcendência, com reconhecimento da superioridade do cristianismo (exemplo mor de "transcendência vertical"), não se verifica uma apologética contundente.

É fato que, sendo francês, teve de enfrentar as premissas básicas do país do laicismo para desenvolver sua pesquisa admitindo uma racionalidade intrínseca ao religioso, refutando o pressuposto axiomático de que todas as formas religiosas são irracionais. Como consequência, resgatou para o debate acadêmico questões relegadas ao âmbito privado desde as guerras de religião, cumprindo a tarefa iniciada pelo Émile Durkheim. Assim como o conterrâneo, encaminha suas investigações para a elaboração de uma teoria científica do religioso, compreendido como dimensão antropológica insuperável.

A tônica religiosa, portanto, que é marcada por uma perspectiva da antropologia disciplinar em seu segundo livro, já está presente ao longo de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. A começar pela "mediação", um dos conceitos-chaves do livro e da própria teoria mimética, que descreve o elo entre sujeito e modelo em torno de um objeto como um vínculo de natureza *espiritual*. Aqui não se tratava ainda de investigar formas religiosas específicas, mas de compreender a maneira como os homens se relacionam uns com os outros, ou seja, o que está por trás da forma como os homens desejam. A mediação é espiritual na medida em que se assenta na reverência com que o sujeito se dirige intimamente ao modelo, que tem por superior em algum nível, sobretudo no âmbito que envolve o objeto desejado.

[884] Expressão utilizada pelo professor João Cezar de Castro Rocha na Escola de Inverno René Girard, evento que ocorreu em julho de 2015 em Pertópolis (RJ), reunindo pesquisadores (docentes e discentes) da teoria mimética no Brasil, promovido pela *Fundação Imitatio*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Quando as hierarquias tradicionais são questionadas e a ideia de mediação entra em crise, as instâncias de influência entre os homens deixam de ser explícitas, mas, nem por isso, deixam de existir. A esperança moderna de autonomia que emerge com essa crise, apoia-se em uma promessa intrinsecamente falaz, pois os homens não podem deixar de desejar mediatamente. Como se viu na primeira parte desta tese, o homem é um ser incompleto, que se dirige a um ponto de apoio exterior, sem o qual não subsiste. O desejo mimético é esse movimento propriamente antropológico – insuperável, portanto –, em busca de plenitude. Reconhecendo-se carente, o homem busca constituir-se como ente pleno seguindo as indicações de um *Outro*, o modelo que aparenta possuir aquilo que lhe falta. Essas indicações, vestígios do ser, se confundem com o(s) objeto(s) que esse(s) modelo(s) possui(em), e, por isso, o sujeito busca possuí-los, quando, na realidade, "o objeto constitui-se apenas num meio de alcançar o mediador. É o *ser* desse mediador que o desejo almeja"[885].

O léxico escolhido para Girard para descrever essas relações entre sujeito, mediador é propriamente religioso. Já no primeiro parágrafo de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, a imitação cavalheiresca é definida como uma *cópia* da *imitação* de Cristo e, mais à frente, Girard compara a cavalaria andante a uma mística. A devoção de Quixote por Amadis de Gaula é tão piedosa que Sancho pergunta ao amo por que ele escolheu a carreira de armas em vez da santidade[886]. O contato com o mediador promete "benefícios espirituais" de "ordem sacramental"[887] e aqueles que levam o sujeito em direção ao modelo exercem "função sacerdotal"[888]. Os exemplos se multiplicam ao longo de todo o livro, demonstrando que essa escolha se situa no núcleo semântico do desejo mimético.

O desejo mimético é uno e está na base de todas as relações humanas, seja com Deus, seja com os homens. Essa intuição básica de Girard também está presente em Max Scheler, que identifica uma disposição humana para comparar-se com os outros, a qual está tanto na base da inveja quanto na imitação de Jesus

[885] MRVR, 77.
[886] MRVR, 87.
[887] "Os benefícios espirituais que ele conta tirar do espetáculo são de ordem verdadeiramente sacramental", in: MRVR, 52-53
[888] "Os Swann são os sacerdotes de uma religião cujo deus é Bergotte", in MRVR, 53.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Cristo[889]. A analogia entre a inveja e a imitação de Cristo é certeira do ponto de vista da teoria mimética e resume a única alternativa a que os homens estão realmente expostos, para Girard.

Se o homem reconhece uma entidade soberana e infinita enquanto princípio e fundamento da realidade, as outras mediações serão admitidas como imagem desse vínculo estrutural por excelência. Na ausência desse elemento ordenador, os mediadores exercerão essa função de modo absoluto, de modo que, quanto mais o homem acreditar-se livre da necessidade do Outro, mais recairá em uma servidão inesperada. Como resume Girard, "a consciência não pode subsistir sem um ponto de apoio exterior. Ela renuncia ao mediador divino apenas para cair no mediador humano"[890], pois a necessidade de transcendência não se satisfaz senão na mediação.

É nesse sentido que deve ser interpretada a frase de Max Scheler que Girard utiliza como epígrafe de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*: "Ou os homens têm deuses ou ídolos". Segundo Girard, não há outra opção. A tentativa de negar que o eixo de cada homem está localizado *fora de si* "não elimina a transcendência, mas faz com que esta se desvie do além para o aquém"[891]. É o que domina o pensamento e a vida ocidentais desde que, nos últimos dois ou três séculos, se entoa o mesmo jargão: "Deus está morto, cabe ao homem tomar esse lugar":

> A tentação do orgulho é eterna, mas ela se torna irresistível na época moderna, pois passou a ser orquestrada e ampliada de maneira inaudita. A "boa nova" da modernidade chega a todos os ouvidos. Quanto mais ela fica profundamente gravada em nosso coração, mais violento se torna o contraste entre essa promessa maravilhosa e o desmentido brutal que a experiência lhe inflige[892].

Segundo Girard, a "transcendência desviada", que leva os homens a divinizarem seus mediadores, é uma caricatura da "transcendência vertical" e o gênio romanesco é aquele que realiza, sem cessar, um contraponto entre as duas formas de transcendência. As analogias ficam evidentes no caso da mediação externa, uma vez que os modelos são reconhecidos a partir dos parâmetros de um *cosmos* ordenado segundo um princípio efetivamente transcendente. Nos romances da

[889] MRVR, 38
[890] MRVR, 83.
[891] MRVR, 84.
[892] MRVR, 81.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mediação interna, a relação com o mediador divinizado é sempre apresentada como um arremedo inconfessável da "transcendência vertical", pois projeta para seres humanos ontologicamente indiscerníveis dos sujeitos desejantes propriedades sobre-humanas. A notável façanha desses escritores romanescos é precisamente a de universalizar a desoladora experiência de um sujeito que se descobre incapaz de constituir-se como fundamento e sentido último de sua própria existência e, por isso, precisa recorrer a *outros* que, supostamente, possuem aquilo que lhe falta.

Portanto, a desilusão não é completa. Uma última fantasia permanece, como o último suspiro do orgulho moribundo, que teima em se considerar distinto, extraordinário. Vimos como, no exílio de sua consciência, o sujeito entendeu que a promessa de autonomia é irrealizável *para ele,* e permanece supostamente válida para todos os demais. Há uma última esperança em conquistá-la, eliminando os obstáculos que o impediriam de gozar da herança divina. A princípio, esses entraves são identificados como homens divinizados, mas, no clímax na mediação interna, o óbice último para a efetiva realização da autossuficiência passa a ser o próprio Deus.

O cenário é o de uma verdadeira mística às avessas em que o paradigma do sujeito continua sendo a divindade, com a diferença que, nessa "transcendência desviada", a subjetividade passa a ser constituída por *oposição* e não por analogia ao mediador. Dostoiévski projeta esse fenômeno em célebres personagens, como o "homem do subsolo", um ateu para quem Deus chega a ser mais presente do que para a maioria dos crentes, e o Stavróguine de *Os Demônios,* figura anticrística que provoca nos discípulos um misto de veneração e de ódio, imagem invertida do amor divino. Todos os elementos da "transcendência desviada", para Girard, têm seu paralelo luminoso na "transcendência cristã"[893], pois a transcendência do subsolo não passa de um cristianismo invertido, como descreve no final de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*.

A unidade do desejo se manifesta nessa ambivalência inerente à experiência religiosa por trás de toda mediação. Ignorar a sede de transcendência é o primeiro passo para a idolatria, com a submissão inadvertidamente religiosa ao domínio de

[893] MRVR, 86.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mediadores que são eles próprios tão dependentes da mediação quanto o sujeito. Para superar essa escravidão, o único caminho seria reconhecer-se dependente do *Outro* e, a partir desse reconhecimento, esforçar-se por exercer a liberdade de escolha por meio da alternativa fundamental entre o modelo humano e o modelo divino, ou voltar-se para um modelo humano que encaminhe para uma "transcendência vertical". Certamente, essa compreensão de liberdade soa restrita para sujeitos formados pelos ideais modernos de autodeterminação. Ademais, o insulamento fantástico em que julgam viver projeta uma realidade segmentada, constituída pela soma de compartimentos estanques, pequenos *cosmos* justapostos. Há, então, uma dificuldade suplementar de admitir transformações tão profundas como momentos opostos de uma mesma dialética. A teoria mimética, em um só golpe, desfaz as duas ilusões.

Conquanto estejam ligadas inseparavelmente por uma unidade do princípio religioso, os dois tipos básicos de transcendência correspondem, segundo a perspectiva girardiana, a duas formas religiosas antagônicas. A "transcendência desviada" gera a idolatria, "infernal e mentirosa", porque oculta a mediação e engendra rivalidades ao recair sobre seres próximos e igualmente miméticos. A "transcendência vertical", por outro lado, seria "luminosa e verdadeira", na medida em que pressupõe a mediação, que é a verdade antropológica dos homens, e a orienta para um ser ilimitado, cuja posse necessariamente compartilhada exige o estabelecimento de relações pacíficas.

Segundo Girard, a "transcendência vertical" por excelência é a divindade cristã, mas não porque orienta uma crença *religiosa* específica; para a teoria mimética, o significado "verdadeiro" do cristianismo é antes *antropológico* e *epistemológico*[894]. Sendo o acontecimento histórico que abre as condições de possibilidade de saída do universo mítico e do ciclo mimético de violência, franqueia aos homens o conhecimento de sua natureza mimética e rivalitária e a própria ciência do mundo, como veremos, sobretudo, nas partes III e IV. Além disso, a ética proposta por essa nova "autoridade moral"[895] é fundada na oferta de um novo modelo

[894] Ausente das publicações de Girard desde 1961, o tema do cristianismo volta à baila em *Coisas Ocultas*, publicado em 1978, livro que analisa a tradição judaico-cristã como reveladora do desejo mimético e do mecanismo da vítima expiatória, exortando à conversão religiosa como tentativa de superar o mimetismo violento. Esse livro será estudado na próxima parte desta tese.
[895] Cf. DUMOUCHEL, Paul. *Girard et le politique. Cités* 2013/1 (n° 53), p. 17-32.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

e mediador humano não rivalitário: Jesus, que se apresenta aos seus seguidores como "mediador do Pai" e *caminho* (guia as condutas do homem na históra), *verdade* (elimina a *méconnaissance*) e *vida* (rompe com a cadeia de assassinatos fundadores).

Por fim, a distinção entre "mentira romântica" e "verdade romanesca" pode ser apresentada em todo seu significado. As obras românticas, portanto, não apenas ocultam a presença do mediador, como estão inseridas no contexto da "transcendência desviada", em que os personagens estabelecem entre si relações de idolatria, baseadas em uma *mentira*, que é a fonte de toda violência entre os homens. Ao contrário, as obras romanescas revelam a mediação e franqueiam ao homem o conhecimento de sua *verdade*, permitindo uma nova relação com os outros e consigo próprio. A entrada no universo romanesco, porém, requer uma autêntica experiência de conversão, sempre dolorosa, pois é sentida pelo sujeito como uma morte do *Eu*[896]. Essa conversão tem a *forma* de uma conversão cristã – morte e ressurreição – mas nem sempre é atualizada religiosamente pelos escritores ou por quem quer que se dê conta de que deseja *mediatamente*.

A dupla valência do religioso será o grande desafio da teoria mimética. Como explica Castro Rocha, "ela nos força a pensar, não em sentido dialético, como num sistema de oposições nítidas, mas por antinomias"[897]. Quer dizer, é necessário conciliar elementos polarizados de fenômenos que, aparentemente paradoxais, são gerados por um único mecanismo cognitivo básico, que é o desejo mimético. Essa ambivalência é indiscernível da origem do próprio religioso, em que não se pode ainda falar em duas formas de transcendência. É no religioso arcaico que Girard localiza a forma matricial da transcendência social, que não pode ser cristã, nem se confunde exatamente com a "transcendência desviada" da mentira romântica moderna. Os mitos e ritos analisados em *A Violência e O Sagrado* são uma fonte histórica que atestam a onipresença da religião na história da humanidade. Enquanto os mitos serão interpretados por Girard como modelo narrativo de um ocultamento fundamental, os ritos serão a mimetização de um assassinato funda-

[896] Na conclusão de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard fala de uma "morte" que é o único *caminho* para a *vida*, como ensina Jesus: "se o grão de trigo, caído na terra, não morrer, fica só; se morrer, produz muito fruto. Quem ama a sua vida, perdê-la-á; mas quem a odeia neste mundo, conservá-la-á para a vida eterna" (Jo 12, 24-25). Cf. MRVR, 323-348.
[897] EC, 32.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dor, que contém a violência gerada pelo desejo mimético. A religião se revela como fruto da relação entre os homens antes de ser uma relação do homem com a divindade, e Satanás, o princípio de ordem e da transcendência artificial que, ao mesmo, tempo garantiria aos homens sua sobrevivência, aprisionando-os nos ciclos de rivalidade.

7.2. As Provas do Desejo

Ao lado do objetivo central de apresentar a religiosidade como matriz da cultura humana, a investigação antropológica de *A Violência e o Sagrado* tem o objetivo de comprovar as teses expostas em seu primeiro livro. Desde *Mentira Romântica*, Girard apresenta o desejo mimético como uma "evidência", como um dado insofismável da experiência humana, deixando claro que está convencido da "cientificidade" de sua postulação. O vocabulário empregado reflete essa convicção em inúmeras passagens do texto, por meio do uso de expressões como "evidência", "lei rigorosa" e "prova irrefutável". Nada obstante, seu esforço retórico para situar a teoria nascente no campo semântico de uma "ciência dura" encontra forte resistência no meio acadêmico. De fato, a tentativa de postular dados antropológicos fundamentais a partir de análise de romances europeus é insustentável tanto para os estudiosos da literatura, que consideram a pretensão substancialista no mínimo anacrônica, quanto seria para aqueles das ciências da natureza a inaceitável utilização de romances como objeto de pesquisa para aferição de leis de validade universal. Por mais célebres que sejam os autores e mais geniais que sejam as suas obras, é um arcabouço muito restrito para se extrair, de forma cabal, as consequências a que Girard se propõe.

Certo da universalidade do desejo mimético, Girard parte em busca de sinais de sua presença em outras realidades culturais. O estudo das sociedades arcaicas serviria para atestar que os homens desejam mimeticamente em qualquer tempo e espaço. Se o desejo é uma constante antropológica, e não um produto de determinadas condições históricas ou culturais, ele deve estar presente nos mais diversos grupos humanos, sendo particularmente visível nos povos iletrados. Assim, Girard se volta ao estudo das formas culturais rudimentares desses povos, consolidadas em mitos e ritos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

O excurso antropológico realizado em A *Violência e o Sagrado* ampliou, sem sombra de dúvida, não apenas o alcance da teoria mimética, mas principalmente a plêiade de argumentos disponíveis para formar o conjunto probatório de que Girard sentia necessidade para ganhar credibilidade no mundo acadêmico e científico em geral. A análise desses documentos, porém, não ficou isenta de questionamentos. A ausência de um trabalho de campo e mesmo a falta de rigor técnico com que apresenta determinados dados foram duramente criticados no âmbito da antropologia cultural e social[898]. No entanto, as recentes pesquisas realizadas seguindo as mesmas intuições de Girard têm obtido resultados notáveis no sentido de corroborar alguns dos pressupostos da teoria mimética e, para alguns, parecem sanar as imprecisões técnicas de seu fundador.

Diante do projeto monumental de produzir provas para fundamentar uma intuição acerca da verdade recôndita da natureza humana e da origem de toda cultura, é compreensível que a pesquisa de um homem sozinho seja insuficiente. O que chama a atenção dos demais pesquisadores e convoca o reforço necessário para tal empreendimento é a coerência interna de uma teoria, que, a partir de um princípio unificador, permite uma explicação global com aplicações fecundas em diversas áreas do conhecimento. Por tudo isso, a teoria mimética terminou se inscrevendo no panorama científico, atendendo aos anseios de seu fundador. Girard sempre reivindicou para a sua teoria o *status* de uma "ciência não verificada empiricamente", tal qual a teoria da evolução:

> Aparentemente, enumeramos muitas razões para se recusar à presente teoria o epíteto de "científica". No entanto, há várias teorias às quais se aplicam essas restrições e às quais ninguém pensa recusar este mesmo epíteto, a teoria da evolução dos seres vivos, por exemplo. Só é possível atingir a ideia de evolução no final de aproximação e correlações entre dados – os restos fósseis de seres vivos – que correspondem aos textos religiosos e culturais em nossa hipótese. Nenhum fato anatômico estudado isoladamente pode conduzir ao conceito de evolução. Nenhuma observação direta é possível, nenhuma verificação empírica é mesmo concebível, pois o mecanismo da evolução realiza-se durante períodos de tempo sem medida comum com a existência individual[899].

Girard reconhece, ainda, outro fator determinante na dificuldade de aceitação da teoria. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, mostrara como o desejo mimético foi ocultado por um grave autoengano, cristalizado em um erro epistemológico que levou os homens a acreditarem-se autossuficientes e, portanto,

[898] Cf. AQEV, 148 et. seq. Girard foi muito criticado por ter sido um "antropólogo de gabinete".
[899] VS, 390.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

supostamente capazes de determinarem a si próprios os objetos a serem desejados bem como os objetivos orientadores de sua existência. O ocultamento, nesse estágio da teoria, foi considerado fruto de um erro historicamente localizável, que coincide com o advento da modernidade secularizada e das ideologias românticas dela decorrentes. As ideologias românticas, longe de terem sido superadas por seus críticos, sobreviveriam ainda mais fortalecidas. Segundo Girard, a pós-modernidade não apenas conservaria as mentiras românticas como as arremataria em uma recuperação perigosa do sagrado arcaico.

Todavia, a modernidade seria ainda o *lócus* de máxima revelação do desejo e do mecanismo de controle da violência. Girard, portanto, postula uma continuidade temporal complexa, de ocultamento e revelação, que liga toda a história da humanidade por meio da perpetuação de um mesmo mecanismo, tanto mais eficaz quanto mais ignorado. Esse mecanismo seria o próprio desejo em movimento, por isso as leis do desejo não seriam apreensíveis como as leis matemáticas, mas deveriam ser buscadas nas próprias relações entre os homens. Incoercível, a imitação imantada ao desejo colocaria toda a coletividade em um movimento encadeado de rivalidade e contenção da violência, no qual cada elo da cadeia atrairia o próximo de modo espontâneo. A dinâmica do desejo imprime a imagem de uma dança, em que todos os corpos se atraem e se repelem sistematicamente. É essa dinamicidade do mecanismo que leva Girard a investigar os ritos como performances coletivas capazes de evidenciar o funcionamento do desejo em todas as culturas.

Não há nada de estático ou rígido nos ritos, por isso eles estariam ainda mais próximos da verdade do desejo do que os mitos, elaborações tardias de eventos fundadores. Enquanto os ritos encenam o próprio mecanismo, os mitos retratam, de um ponto de vista muito particular, aquilo que o mecanismo foi capaz de gerar. Girard critica Lévi-Strauss, para quem os ritos pertenceriam ao domínio da desordem e não seriam objeto de estudo da antropologia cognitiva. O foco exclusivo sobre as estruturas negligencia a dinamicidade das manifestações sociais arcaicas e constrói uma visão estanque dessas sociedades. Para Girard, é todo o contrário: o rito do sacrifício representaria o esquema típico de crise mimética, em que a violência é conduzida a um assassinato peculiar, não apenas legítimo, como absolutamente necessário e, inclusive, originariamente sagrado. A presença da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

violência nessa manifestação religiosa arcaica seria o forte indício de que o que está em jogo por trás da dinâmica sacrificial é o desejo mimético. O meticuloso cuidado em cada passo do ritual indicaria, então, que se está lidando com algo simultaneamente perigoso e imprescindível. O ritual seria um fantasma da violência viva: uma imagem, uma cópia, um *mimema* de um acontecimento mais original, o mesmo que será dissimulado pelos mitos, apresentado em sua ambivalência estrutural nas tragédias e que contém, supostamente, toda a verdade da cultura humana. Essa mesma violência seria o alvo de controle de todas as prescrições litúrgicas e dos interditos religiosos. Em suma, o universo arcaico seria inteiramente construído sobre a violência decorrente do desejo mimético e a prova máxime de sua universalidade.

Doravante, o objetivo dos próximos capítulos que compõem esta parte II será o de expor de forma pormenorizada as teses de Girard acerca da religiosidade pré-cristã, uma vez que este é um passo fundamental para as análises críticas que se seguirão nas próximas duas partes da tese.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 8. O Sacrifício

8.1. Ambivalência do Sacrifício – violento e sagrado.

Assim como em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, já no primeiro parágrafo de *A Violência e O Sagrado está* delimitado o ponto de partida e de chegada em que serão desenvolvidas as ideias centrais da obra: os rituais sacrificiais e a ambivalência que aponta para o título do livro. O sacrifício repousa sobre um paradoxo central: ao mesmo tempo é (1) muito sagrado e cumpre uma função social fundamental, é (2) um crime muito grave, cuja prática implica uma exposição arriscada à violência.

A compreensão de que o sacrifício contém em si a violência e o sagrado é inspirada na definição de vítima sagrada feita por Hubert e Mauss, para os quais "é criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não tivesse sido morta"[900]. Não é a morte, por si só, que torna a vítima sagrada, mas o tipo de morte que sofre. É sua execução, o assassinato cometido contra ela que a torna "especial". É essa ambivalência que designa, para Girard, o verdadeiro problema a ser enfrentado, assumindo-a em toda sua complexidade dinâmica. Não é suficiente enfatizar a natureza sagrada, religiosa do sacrifício, destituindo-o do fato de que esse sagrado é inextrincável de uma forma verdadeira de violência. A analogia entre sacrifício e assassinato não pode ser afastada se se quer compreender o fenômeno em sua integralidade.

Contrariando a tendência do relativismo multiculturalista, Girard realça a compreensão do sacrifício como violência criminosa. Segundo os ditames "politicamente corretos" da antropologia e dos direitos humanos, reconhecer o caráter violento de rituais sacrificiais é um desrespeito às manifestações religiosas não ocidentais, de etnias que, supostamente, se determinam a partir de outros códigos de compreensão da vida e da morte. O esforço de Girard é provar que a violência e a brutalidade presente nos sacrifícios independe, ao menos em certo sentido, de variáveis culturais.

Para tanto, parte do reconhecimento científico de que os próprios mecanismos fisiológicos associados ao início da violência variam muito pouco de indiví-

[900] VS, p. 11. A explicação de Hubert e Mauss sobre o caráter sagrado da vítima, citada por Girard, está em *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

duo para indivíduo e de cultura para cultura. Os estudos do médico e psicanalista inglês Anthony Storr em *Human Agression*[901] mostram como o corpo provocado por uma contrariedade se prepara para enfrentar o obstáculo. As alterações orgânicas mantêm o sujeito em estado de excitação por longo tempo, mesmo depois que o estímulo desaparece ou o objeto inicialmente visado sai do seu alcance. O homem encolerizado continua se sentindo provocado e experimenta uma necessidade lancinante de um alvo para apaziguar-se:

> A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica algum que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance[902].

8.2. Caráter Substitutivo da Violência

A violência só tem uma racionalidade: satisfazer-se a qualquer preço, mesmo que isso signifique projetar-se para objetos que não gostaria de violentar. Tomado pela fúria, o homem se encontra submetido a impulsos psicológicos e físicos que mitigam o controle sobre suas ações. Desse modo, na falta do adversário real, pode vir a aplacar sua cólera em detrimento de seres muito estimados, cuja perda será irreparável. Não raramente, aliás, é o que acontece, pois são os mais próximos que estão ao alcance do violento quando perde seu verdadeiro alvo de vista.

Enuncia-se, nesse ponto da argumentação, uma das questões centrais de *A Violência e O Sagrado*: não se baseia o sacrifício ritual em uma substituição do mesmo tipo, embora em sentido inverso? Para evitar que a ira se aplaque sobre seres que deveriam ser protegidos, previne-se esse risco escolhendo de antemão objetos "descartáveis". Segundo Girard, a imolação de determinadas vítimas desvia a violência de seres que se tenta poupar, canalizando-as para outros cuja morte será menos sentida. Nisso repousa o grande mistério inerente ao sacrifício.

A capacidade de a violência projetar-se sobre outros alvos guarda uma semelhança notável com a plasticidade do desejo mimético, que não possui um alvo definido *a priori* e, por isso, lança-se em busca de um *Outro* que confira determinação a uma demanda difusa. O solipsismo do pensamento moderno, preso em

[901] Cf. STORR, Anthony. *Human Agression*. 1968. *apud* VS, p. 12.
[902] VS, 13.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

raciocínios estáticos, não consegue assimilar a plasticidade das condutas humanas, muito menos a identidade de funcionamento do desejo e da violência. Há uma impressionante continuidade nas mais diversas ações dos mais diversos homens, por isso toda tentativa de compreender a realidade cultural isolando os objetos em compartimentos estanques será sempre parcial.

A hipótese da substituição no estudo do sacrifício não é inédita, porém é normalmente acompanhada por um universo de valores morais e religiosos que a verve cada vez mais cientificista de Girard busca suprimir. Ao contrário do que pensa Joseph de Maistre em *Eclaircissement sur les sacrifices*, onde afirma que a vítima ritual é uma criatura "inocente" que paga por algum "culpado", o sacrificado não é mais culpado ou inocente do que ninguém, já que todos estão igualmente implicados na dinâmica da violência generalizada:

> A relação entre a vítima potencial e a vítima atual não deve ser definida em termo de culpabilidade e de inocência. Não há nada a ser "expiado". A sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima "sacrificiável" uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger a qualquer custo[903].

A reflexão recente de antropólogos como Godfrey Lienhardt e Victor Turner, ligados à observação de campo, reconhece no sacrifício uma operação de transferência coletiva de tensões internas, rancores e rivalidades recíprocas que ameaçam toda a sociedade e são canalizadas sobre uma vítima[904]. O sacrifício, enquanto substitui todos os membros da sociedade, é oferecido simultaneamente *a todos* e *por todos* os membros da sociedade. A polarização sobre um único membro dissipa a desavença.

A essas vítimas substitutas é atribuído o importante papel de ludibriar a violência. Desviando-se de forma durável para a vítima sacrificial, a agressividade perde de vista o objeto inicialmente visado. Por sua natureza substitutiva, o sacrifício tende a encontrar alvos sucessivos, afastando-se cada vez mais do foco originário. Para serem eficazes, esses sucedâneos devem compartilhar de alguma semelhança com os seres que substituem. Quando se trata de vítimas animais imoladas para desviar a violência dirigida contra humanos, os animais devem ser o

[903] VS, 14.
[904] VS, 19.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mais humanizados possível, a fim de constituírem verdadeiros duplos da sociedade humana, como percebe corretamente Joseph de Maistre:

> Escolhiam-se sempre, entre os animais, os mais preciosos por sua utilidade, os mais dóceis, os mais inocentes, os mais próximos do homem por seu instinto ou por seus hábitos… Escolhiam-se, na espécie animal, as vitimas mais humanas, se assim posso me exprimir[905].

Girard apresenta estudos etnográficos sobre duas comunidades pastoris do Alto Nilo que realizam sacrifícios animais, principalmente de vacas. Tanto para os *Nuer*, estudados por E. E. Evans-Pritchardt, quanto para os *Dinka*, objetos de estudo de Godfrey Lienhardt, o gado está estreitamente associado ao universo humano. O vocabulário *nuer*, por exemplo, é rico em relação a tudo o que se refere aos bovinos, o que viabiliza estabelecimento de relações de afinidade entre o gado e a comunidade. Pela linguagem, o gado acaba por constituir-se um duplo da sociedade.

Não há nenhuma diferença essencial entre o sacrifício humano e animal. Do ponto de vista da funcionalidade, tanto as vítimas humanas como as animais são substitutos de outros seres da comunidade. Só quando se consegue considerar conjuntamente todas as formas de sacrifício se chega à sua essência eminentemente técnica:

> Não se trata de renunciar ao julgamento de valor no qual este desconhecimento se funda, mas sim de colocá-lo entre parênteses, de reconhecer sua arbitrariedade, não em si mesmo, mas no plano da instituição sacrificial considerada globalmente. É preciso eliminar as divisões explícitas ou implícitas, e colocar as vítimas humanas e animais no mesmo plano, para apreender – caso eles existam – os critérios segundo os quais se processa a seleção de qualquer vítima, extraindo-se assim – caso ele exista – um princípio de seleção universal[906].

O que ocorre no sacrifício animal é uma substituição em dupla camada. Ao substituir o humano que seria sacrificado em lugar da comunidade, a violência se afasta dois níveis de sua origem. Opera-se uma dupla *mímesis*, que tem um duplo efeito: o distanciamento sempre benéfico da violência, mas também o incremento do risco inerente ao próprio sacrifício, que é o de não conseguir conter a violência que está manipulando. Na história dos irmãos Caim e Abel, esse risco fica visível.

Caim é um agricultor que oferece a Deus os vegetais que colhe, enquanto Abel é um pastor que sacrifica os primogênitos de seu rebanho para Deus. A ofe-

[905] MAISTRE, Joseph de. *Eclaircissement sur les sacrifices*. *apud* VS, 13.
[906] VS, 23.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

renda de Abel é mais agradável a Deus, o que provoca o ciúme assassino de Caim. O irmão assassino é justamente aquele que não dispõe do artifício sacrificial contra a violência. Se os dons de Abel são preferíveis é porque são aptos a amortizar a agressividade letal inerente a todo homem, seu sacrifício é eficaz. A oferta de vegetais feita por Caim já não consegue enganar a violência, pois se distanciou demais da vítima original, sem guardar com ela nenhuma semelhança. Será preciso um longo percurso de evolução dos sacrifícios, com a firme consolidação de cada fase, para que a oferenda de vegetais possua eficácia sacrificial. Mesmo assim, a sucessão de homem para animal e de animal para seres inanimados não é destituída de um grande risco de irrupção da violência.

A narrativa da benção dada por Isaac a Jacó é outro exemplo mencionado por Girard, em que o autor bíblico "não relata diretamente o estranho ardil que define a substituição sacrificial, mas tampouco silencia a seu respeito"[907]. A história se passa um pouco antes da morte de Isaac, que chama Esaú, seu filho primogênito, para ser abençoado. Antes da benção, pede que ele vá caçar e lhe traga um "prato suculento". O irmão gêmeo Jacó escuta tudo e conta a sua mãe Rebeca[908], de quem era o preferido. Rebeca separa *dois cabritos* e prepara um prato para Jacó oferecer a Isaac. Jacó se apresenta diante do pai *coberto com uma pele de carneiro, passando por seu irmão,* que é mais peludo que Jacó. Assim, Jacó ludibria o pai e recebe as bênçãos no lugar de Esaú.

Sucedem-se, na história, duas substituições: um irmão pelo outro, e o animal pelo homem. Girard interpreta o animal interposto entre pai e filho como um anteparo para os contatos diretos que poderiam desencadear a violência. A pele de um animal é o seu disfarce, revelando simbolicamente a dinâmica do sacrifício, em que um carneiro, o animal sacrificial por excelência na tradição bíblica, é morto para dissipar a violência que se abateria sobre os homens e poderia provocar a onda incontrolável de vingança.

Por conter um grande perigo, o processo de substituição sacrificial é regido por uma disciplina estrita. A começar do princípio de seleção universal, que exige que o objeto inicialmente visado permaneça como pano de fundo no sacrifício.

[907] VS, 16-17.
[908] Girard se confunde com o nome da esposa de Isaac, trocando Rebeca (o nome correto) por Raquel (o nome de uma das futuras esposas de Jacó).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Portanto, as vítimas devem se assemelhar às vítimas que substituem, sem que essa semelhança chegue a uma assimilação pura e simples, a qual poderia desencadear um ciclo de vingança. Ainda que o elenco de vítimas seja extremamente heterogêneo, o vínculo das vítimas com a sociedade é, de modo geral, muito frágil ou nulo, como no caso dos prisioneiros de guerra, dos escravos e das crianças. Por outro lado, há vítimas preferenciais que se situam no extremo oposto, como no caso do rei, cujo vínculo com a sociedade que representa é, ao menos em tese, máximo.

Para Girard, em ambos os casos as vítimas estão isoladas do resto do grupo, seja por sua posição central e fundamental, seja por sua posição marginal. O relativo destacamento das vítimas reflete uma débil integração com os outros membros do grupo, que diminuem os riscos de vingança pela sua morte em comparação ao resto do grupo. É no tema da vingança que se encontram os autênticos critérios para a seleção das vítimas passíveis de serem sacrificadas:

> Todos os seres sacrificáveis [...] distinguem-se dos não sacrificiáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial. Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo[909].

8.3. Sacrifício como técnica de administração da vingança

Em uma definição sintética, Girard resume que "o sacrifício é uma violência sem riscos de vingança"[910]. Nesse sentido, a vingança é uma das chaves para compreender o sistema sacrificial sob a ótica girardiana, que, como forma básica de violência, também resume um paradoxo: ao mesmo tempo em que é a principal ameaça para uma sociedade, ela se justifica por um fino instinto de sobrevivência. A vingança se impõe como um dever justamente porque o assassinato horroriza. Todavia, ao ser concebida como uma retaliação para uma violência odiosa, que deve ser combatida para evitar outras mortes, a vingança fomenta um processo infinito, em que cada represália provoca uma próxima e a cadeia interminável de revides coloca em jogo a própria existência da sociedade. Só a sombra da vingan-

[909] VS, 25.
[910] VS, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ça, o medo de sofrer a violência que se inflige a outrem, é capaz de frear a violência.

Em todos os lugares onde se encontra, a vingança é estritamente proibida. Mas sua proibição gera mais um impasse: para garantir a eficácia da norma que a proíbe, é necessário imputar algum castigo para seu descumprimento, o qual não passará de uma nova vingança, suscitando o perigo de mais um ciclo de violência irrefreável. Como não há diferença nítida entre o ato que a vingança pune e a própria vingança, é preciso desenvolver mecanismos de ludibriar a violência e, ao mesmo tempo, apaziguar a sede de justiça que o crime provoca. Se todo crime é compreendido como resposta a um crime anterior é porque "o dever de nunca derramar sangue não é distinto do dever de vingar o sangue derramado"[911].

O princípio de seleção vitimária atende à necessidade de dar vazão à violência e, ao mesmo tempo, inibir a cadeia de vingança. O sacrifício é a técnica primitiva de controle social a partir da contenção das respostas violentas mediante uma resposta única, que concentra em uma única investida os ataques difusos que acarretariam a dissolução do grupo. Segundo Girard, o traço distintivo das sociedades arcaicas é a vingança privada. A "civilização" é possível no momento em que a lei de talião é superada e a vingança deixa de ser pessoal para ser pública. É a presença ou ausência do sistema judiciário e dos ritos sacrificiais o que as distingue, mas isso não significa uma diferença de princípio. A história da humanidade pode ser lida a partir desses marcos na longa evolução do gerenciamento da vingança.

A fase mais arcaica é a sacrificial. A estratégia primitiva de deslocamento sacrificial caracteriza-se por ser um meio preventivo de cunho religioso, cuja lógica interna, ainda que de forma atenuada, se faz necessária e subsiste ao longo da evolução das técnicas de controle de vingança enquanto não houver uma instância suprema capaz de promover a justiça e, ao mesmo tempo, conter a violência.

Em algumas sociedades, o critério de seleção vitimária explicita de modo exemplar o empenho de interromper a violência por meio de uma imolação sem que esteja caracterizado perfeitamente um ritual sacrificial. Ainda assim, está mantido o princípio básico de desvio da violência pelo fato de a escolha da vítima a ser morta poder recair sobre qualquer membro da comunidade, *menos* sobre

[911] VS, 27.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aquele que tiver cometido algum ato capaz de deflagrar uma crise[912]. Operando uma inversão radical do princípio de culpabilidade moderno, afasta-se a violência da direção de um possível culpado não por se ser incapaz de identificá-lo, mas por se temer alimentar a vingança.

Girard retoma o estudo de Lowie, em *Primitive Society*, sobre os *Chukchi*, nômades[913]. Nesse grupo, diante de uma afronta cometida por um de seus membros a um grupo rival, a resolução recai na designação de outro membro do grupo, que é oferecido como vítima para expiação, visando a apaziguar os ânimos dos adversários. Ainda que a vítima do segundo assassinato não possa ser a culpada pelo primeiro e com isso se deslize a justiça retributiva de seu verdadeiro alvo, não se trata de um sacrifício em seu sentido pleno. Uma imolação propriamente ritual nunca deve aparecer como resgate de um ato determinado nem estar tão direta e claramente ligada a um primeiro derramamento de sangue de caráter irregular, bem como a vítima a ser imolada deve pertencer ao grupo ameaçado por uma violência endógena.

A exclusão sistemática do verdadeiro culpado, a ruptura da reciprocidade perfeita e do princípio de culpabilidade indicam que o costume *chukchi* pertence à lógica sacrificial. Tornar o culpado uma vítima da violência ritualizada seria cumprir o próprio ato reclamado pela vingança, obedecendo estritamente às suas exigências. O ato reparatório nas comunidades arcaicas não pode ser nem excessivamente parecido com a vingança desejada nem demasiado diferente.

O passo intermediário entre os grupos sacrificiais e as sociedades estatais é o controle da violência mediante composições e duelos que se pretendem regulações e entraves à vingança. Trata-se de um meio curativo precário, em que, seja pela reconciliação fundada em um compromisso, seja pelo confronto rigorosamente controlado, pretende-se satisfazer o senso de justiça das vítimas não vingadas, ao mesmo tempo em que se atenta para não despertar o desejo de vingança da outra parte.

Por fim, no ápice da evolução dos mecanismos de administração da vingaça, está o sistema judiciário regido pelo princípio da culpabilidade. O conceito de

[912] VS, 39.
[913] LOWIE, Robert. *Primitive Society*, 1970 [1947].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

culpa consiste na responsabilização pessoal pela prática do ato reprovável, ou seja, pressupõe uma justiça retributiva abstrata cujo foco da atuação é o culpado. Ao dirigir a punição para aquele que violou uma norma social, o Estado infringe o princípio tácito das comunidades arcaicas de não devolver a violência de forma direta, o que equivale a dizer que o Estado *se vinga*.

Para que a institucionalização da vingança não deflagre uma sequência incontrolável de violência é necessário que a instância de aplicação da justiça seja autônoma. A autoridade judiciária não representa ninguém e, por isso, pode representar a todos. O ponto de ruptura com as outras formas é sua obrigatoriedade e exclusividade na administração da justiça, o que quer dizer, essencialmente, uma soberania na manipulação da violência, que deve ser pouco percebida pela comunidade.

A máxima eficácia curativa que define a justiça estatal, a contrapelo da função preventiva dos sacrifícios, será tanto mais eficaz quanto menor for a consciência de seu funcionamento. Para Girard, o mistério sacrificial se desloca para os mecanismos de aplicação da justiça, porque possuem o mesmo fundamento. A lógica da violência como a lógica do desejo mimético implica um desconhecimento crucial, que arrebata os homens e neles infunde um modo de agir um tanto mecânico. A *méconnaissance* é o combustível que supostamente movimenta essa engrenagem de autorregulação social. Na medida em que esse deconhecimento enfraquece, o sistema começa a falhar, por isso Girard acredita que a atual compreensão do sentido subjacente aos procedimentos jurídicos de administração da violência coincide com uma crise do sistema como um todo, que ameaça a sua desintegração.

Nos termos da teoria mimética, a justiça penal é uma *técnica* eficaz de cura e, secundariamente, de prevenção de violência. Em primeiro lugar, trata-se de reprimir a ofensa já praticada para somente de modo colateral provocar o fantasma amedrontador da vingança. Por permitir que a violência chegue a se manifestar, é necessário o paralelo funcionamento de outras instituições que ordenem as relações sociais de modo não violento. A educação, a família, as trocas comerciais, por exemplo, são capazes de promover vínculos pacíficos por meio de padrões culturais e cultivo de valores aptos a amortizarem os impulsos agressivos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard afirma que o Direito só parece ser mais racional porque estritamente conforme ao princípio da vingança, sobretudo no que tange à dissimulação da identidade real entre a violência ilegítima e a violência legítima: "os procedimentos que permitem aos homens moderar sua violência são todos análogos: nenhum deles é estranho à violência"[914]. A pena e o sacrifício visam a impedir um ciclo de vingança, a diferença é que, enquanto o castigo legal age *depois* da violência cometida, contra aquele que a cometeu, a imolação sacrificial é realizada *antes* de as tendências agressivas se atualizarem, oferecendo a elas um alívio, uma descarga momentânea, indefinidamente renovável.

Como instrumento de prevenção na luta contra a violência, a solução sacrificial dissimula o problema e esse desaparecimento, por sua vez, dissimula a presença do religioso enquanto elemento inerente ao âmbito preventivo. No entanto, a prevenção não é possível sem o exercício de certa dose de violência, a qual deve permanecer oculta para garantir que sua atuação fique restrita aos limites da técnica sacrificial. O núcleo da manipulação da violência é a constituição de uma instância maximamente exterior, que é assimilada ao projetar para fora da comunidade a violência que, inadvertidamente, encerra.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

8.4. Dimensão Religiosa

Depois da morte da vítima, a paz retorna à comunidade, permitindo que se (re)instaure a ordem, o que leva a acreditar que a vítima imolada tinha efetivamente alguma ingerência sobre a crise. Confirmada a responsabilidade da vítima pelos efeitos benéficos de sua morte, os efeitos serão vivenciados como dádiva de um ser muito poderoso, que tem poder sobre o caos e a ordem, sobre a guerra e a paz, diante do qual se sente um "temor reverencial"[915]. Desse modo, a vítima passa a ser divinizada.

Segundo Girard, a teologia do sacrifício sempre o compreendeu como uma mediação entre um sacrificador e uma divindade. Ele observa que essa compreensão foi primordial para a consolidação e manutenção do sistema, pois ajudou a perpetuar o desconhecimento da verdade sacrificial como substituição da violência endógena. Girard procura demonstrar que os homens obtêm tanto mais êxito

[914] VS, 36.
[915] Sentimento misto de "terror e piedade", cf. VS, 366.

na eliminação da violência quanto menor for o seu conhecimento acerca do processo de eliminação e se a comunidade atribui o sacrifício ao esforço em agradar a um deus cujas exigências são tão terríveis quanto minuciosas, deixa de perceber que a imolação da vítima atende a uma demanda interna da própria comunidade.

Explicitar que o sacrifício direciona a violência endógena para um membro da comunidade seria fulminar a eficácia dessa canalização. Quando se deixa de acreditar que é um deus que reclama as vítimas para apaziguar sua ira e o caráter ilusório dessa divindade se manifesta, esfacelar-se-iam os aspectos mais concretos dessa instituição, fortalecida em torno do deus imaginário. É preciso ressaltar que, embora a divindade seja puramente imaginária, Girard recusa certa visão moderna da antropologia que tende a considerar o sacrifício como manifestação "puramente" simbólica.

Para Girard, o sacrifício é uma via *real* de controle da violência, cuja eficácia é capaz de restaurar a harmonia da comunidade. É exatamente esse reforço da unidade social que lhe garante a perpetuação. Assim, embora haja o registro de outros subterfúgios excêntricos para a realização de sacrifícios, como pedir chuva e uma colheita fecunda, por exemplo, o denominador comum da eficácia sacrificial é sempre o de combater uma violência intestina. Girard explica que a desarmonia social provoca uma perda geral da funcionalidade do sistema, que precisa ser restabelecida com urgência, para tanto são realizados sacrifícios, cuja eficácia será visível com a melhoria no cultivo. Atribuem-se os frutos a graças derramadas como respostas do deus imaginário, saciado de sua sede de sangue, quando, na verdade, a colheita melhora com a pacificação social.

Além disso, Girard afirma que é imperioso inscrever o princípio fundamental do sacrifício dentro do quadro ritual em que ele emerge. O sacrifício não se confunde com o gesto espontâneo de descarga da violência, mas guarda com ele uma familiaridade notável. Os ritos institucionalizam o desvio da violência, ordenando-a e disciplinando-a sob a forma fixa e imutável de sacrifícios. Os assassinatos rituais procuram orientar para uma boa direção os deslocamentos espontâneos, que decorrem da natureza substitutiva da violência. Por isso, a disciplina da violência realizada pelos ritos sacrificiais é fundamental para o estabelecimento da ordem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

O religioso procura apaziguar a violência com prescrições de todo tipo: litúrgicas, alimentares, comportamentais, e educam os homens no sentido de uma extrema prudência diante de qualquer procedimento não previsto pelos costumes. A teoria mimética ressalta que as condutas religiosas visam a não violência antes de tudo. Na vida cotidiana, a prevenção se exerce de forma imediata, por meio das regras e costumes próprios de qualquer forma religiosa. Estas normas ordinárias, que orientam o homem de modo bastante prático com prescrições que parecem excessivas, são também elas produto da ordem estabelecida pelos ritos, que controlam a violência de forma mediata.

O uso religioso da violência não só permite, mas exige a transgressão extraordinária da ordem moral e religiosa para reencontrá-la fortalecida após as práticas rituais. Há uma domesticação da violência e da desordem por meio do uso controlado da própria violência e desordem. O religioso é essa estranha combinação de violência e não violência, de legitimidade e ilegitimidade, que se encontra de modo análogo no sistema judiciário. Em sentido amplo, para Girard, "o religioso coincide certamente com a obscuridade que envolve em definitivo todos os recursos do homem contra sua própria violência"[916].

Essa "obscuridade", "ocultamento", "*méconnaissance*" são várias expressões para se referir ao que mantém em funcionamento a transcendência de uma violência necessária, supostamente santa, legal e legítima, ante a imanência da violência culpada e ilegal. Girard observa que a violência desliza sua própria verdade – ela atualiza sua capacidade de projetar-se sobre si mesma, gerando um duplo fantasmagórico e pervertido. Não seriam, pois, as instituições que concretizam a transcendência do sistema de canalização da violência, os quais devem ter legitimidade, mas a própria transcendência que deve ser reconhecida por todos efetivamente. A subordinação voluntária e interiorizada com relação à instância que pretende justificar o uso da violência, seja a vontade de uma divindade, voraz ou reificada, seja o Estado Democrático de Direito, é o que garante sua eficácia preventiva ou curativa, distinguindo a violência santa e legítima, e impedindo que ela se torne alvo de recriminações ou de contestações, ou seja, que recaia no círculo vicioso da vingança:

[916] VS, 37.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> Por trás da diferença ao mesmo tempo prática e mítica, é preciso afirmar a não diferença, a identidade positiva da vingança, do sacrifício e da penalidade judiciária. Justamente por serem os mesmos, esses três fenômenos tendem sempre, em caso de crise, a recair na mesma violência indiferenciada[917].

A partir de *A Violência e o Sagrado*, Girard defende que, por trás de toda organização humana, há um elemento fundador único, que é religioso no sentido mais profundo e está sempre dissimulado. Por isso, o assassinato dos deuses e o desaparecimento da transcendência ameaçam a volta de uma vingança interminável que significa uma grave crise na ordem. É o religioso que garante a eficácia de qualquer sistema. Toda forma de desmistificação se considera não violenta ou menos violenta que o sistema, mas continua sendo sacrificial e religiosa, apenas é uma violência privada de qualquer medida.

O membro a ser sacrificado não é, desde o princípio, exterior ao grupo, nem pode sê-lo, conforme ressalta Girard[918]. O processo de exteriorização começa no momento em que se escolhe aquele que será imolado, distinguindo-o dos outros. A futura vítima deixa de ser "um membro da comunidade *como os outros*"[919], para se tornar *um por todos*. Ela passa a resumir uma singularidade peculiar, cuja identidade consiste em ser o duplo perfeito de toda a comunidade. A transfiguração da vítima em alvo legítimo impede que os outros membros do grupo recaiam na violência recíproca, pois eles não consideram mais uns aos outros como aptos a substituírem a vítima original.

O processo de exteriorização da vítima que não é meramente físico, por medo do contato com sua impureza destruidora, mas alcança uma conotação espiritual, que se conclui com o efeito catártico que se segue ao sacrifício. A restauração da paz e da ordem na comunidade é a confirmação da singularidade da vítima, vista como possuidora de uma natureza distinta dos demais, que se confunde com todas as forças que pesam sobre eles. A projeção acusatória culmina na criação do sagrado, "essa substância misteriosa que vagueia ao redor do homem, investindo-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[917] VS, 38.
[918] Ele não é de outra comunidade, deve ser interno para que possa ser submetido ao mecanismo de *exteriorização*, como fica claro no sacrifício tupinambá, em que a vítima exógena é antes internalizada para poder cumprir a função sacrificial. Cf. VS, 343-387.
[919] VS, 338, *grifos do autor*.

o de fora, sem se identificar verdadeiramente com ele próprio, atormentando-o e brutalizando-o"[920].

8.5. Impureza e Contágio

Nas comunidades arcaicas, a ausência de instituições aptas a delimitarem as esferas de possíveis dos indivíduos os coloca em um contexto de mediação interna, onde a concorrência pelos objetos de desejo reciprocamente influenciados produz "sempre mais desejo, sempre mais reciprocidade e, em decorrência disso, sempre mais violência"[921]. Uma vez disparado o conflito por um objeto qualquer, todos ao redor dos rivais testemunham a disputa com seus próprios desejos, mimeticamente atiçados. A contaminação é geral. O desejo alastra a violência como o fogo que segue o fio de pólvora:

> Se os conflitos miméticos são contagiosos, quer dizer, se há dois indivíduos desejando a mesma coisa, logo haverá um terceiro. Assim que houver três, quatro, cinco, seis, o processo cresce como uma bola de neve e todo mundo se põe a desejar a mesma coisa[922].

Dada a natureza relacional de todos os homens, não é possível isolar as consequências do que acontece entre alguns indivíduos. Tudo reflete no grupo, provocando uma competição incontrolável: "na mediação interna se 'pega' um desejo como se pegaria a peste ou o cólera, por simples contato com um sujeito infectado"[923]. A crise mimética decorre do caráter contagioso do desejo mimético, que "sempre que surge se estende como uma mancha de azeite"[924].

Quando a vítima a ser expiada é escolhida, a comunidade transfere para ela a violência difusa de seus membros. A série de atos que conforma o ritual tem por objetivo converter a vítima em um duplo monstruoso da crise mimética. Metonímia da crise, a vítima passa a representar um grande perigo para os demais, que se recusam a tocá-la por temerem entrar em contato com a maldição que ela resume. A recusa de tocar o anátema decorre da clara intuição de que a violência é contagiosa, ainda que não o seja do modo como as sociedades arcaicas a compreendem. O corpo é o veículo pelo qual a fúria se materializa e age, então se compreende

[920] VS, 46.
[921] QCAEC, 50.
[922] QCAEC, 49.
[923] MRVR, 126.
[924] RAHP, 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

porque, intuitivamente, deve-se evitar o contato corporal com a figura que misteriosamente contém, nos dois sentidos, a violência e o terror que assolam o grupo.

A crença nas propriedades maléficas do contato material com a vítima expiatória transfigura a violência mimética em uma espécie de fluido que impregna os objetos e cuja difusão parece, para Girard, obedecer a leis puramente físicas. Seguindo esse raciocínio, alguns observadores reconheceram nessa intuição arcaica uma ciência *avant la lettre*, pois constataram surpreendentes coincidências entre as precauções rituais e alguns dos futuros protocolos científicos. Ele afirma que o pensamento religioso possui o mesmo objetivo que o empirismo característico da moderna pesquisa tecnológica, que é assegurar as ações práticas:

> Sempre que o homem deseja verdadeiramente chegar a resultados concretos, sempre que se encontra pressionado pela realidade, ele abandona as especulações abstratas e volta ao empirismo, que é tão mais prudente e estrito quanto mais este homem estiver se sentindo acossado pelas forças que tenta dominar ou ao menos distanciar[925].

O sagrado arcaico, assim como toda técnica, procederia por observação das forças que assediam o homem, discernindo sequências regulares, propriedades constantes, que permitiriam prever certos fatos e identificar pontos de referência capazes de indicar as melhores condutas a serem adotadas com vistas a determinados efeitos. O religioso arcaico não se questionaria acerca da natureza última das forças terríveis, dos mistérios que circundam os fenômenos que se pretende dominar, seria suficiente *sobreviver* a eles e, de certo modo, controlá-los e tirar o máximo de proveito deles, mantendo-os tão distante quanto possível: administrando sua *eficácia*.

Essa preocupação excessivamente pragmática, porém, impede tanto a sociedade arcaica quanto a civilização ocidental de isolarem o gérmen da violência e o analisarem corretamente. Para Girard, as analogias entre as precauções rituais e as científicas perpetuam a incapacidade de aceder à essência antropológica da violência e não constituem uma explicação global para as interdições rituais, pois se apoiam em semelhanças parciais e fragmentárias. A reificação da violência ligada às prescrições rituais remete antes ao processo de camuflagem inerente às formas míticas: "uma ameaça que paira sobre as relações humanas, e que depende exclu-

[925] VS, 47.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sivamente destas relações, é apresentada sob uma forma inteiramente reificada"[926].

Para ocultar a verdadeira origem da violência, o sacrifício deveria ser executado de modo a romper com a simetria das represálias e não representar um elo adicional na cadeia de rivalidades. A contiguidade entre vítima e comunidade, entre violência legítima e violência criminosa, deveria ser cuidadosamente dissimulada. Como o que está em jogo na crise é a repetição de um só desejo multiplicado entre todos os membros e uma só violência compartilhada entre eles, os ritos buscariam eliminar essa repetição do idêntico por meio da inscrição *formal* da *diferença*. Essa distinção é formal porque, segundo Girard, trata-se de uma única violência devastadora a ser direcionada para um membro idêntico a todos os outros por meio de sua responsabilidade pela crise; ela seria admitida como legítima tão somente porque *eficaz* na pacificação e ordenação da sociedade.

A compreensão girardiana reduz a diferença a uma qualidade sempre tardia, atribuída pela memória "artificial" de um povo que sobreviveu à sua indiferenciação. Memória artificial porque dissimuladora da violência, *transfiguradora* da realidade para melhor ocultá-la. A *violência essencial* que ameaça homens de seu puro e simples aniquilamento não seria acessível de forma direta, simplesmente porque sua manifestação significaria a ausência de qualquer ordem, qualquer racionalidade. Todavia, na parte III desta tese, veremos que a análise de Girard peca justamente por seu *excesso* de positivismo. No afã de justificar-se como uma "ciência", como um "saber legítimo", acaba por reduzir o processo simbólico a um pragmatismo que é próprio da técnica moderna e aprisiona todas as produções culturais do homem a uma reencenação da violência originária.

8.6. Sexualidade e Violência

Dando continuidade à leitura antropológica da teoria mimética, vemos como ela se volta contra as visões modernas, sobretudo de origem psicanalítica, que consideram a violência a partir de um ponto de vista sexual. A condição intrinsecamente coletiva da violência, visível em suas formas mais extremas, é incompatível com a sexualidade, cuja manifestação é restrita por sua própria natureza. Nada obstante, é inquestionável que o exercício da sexualidade tem efeitos coletivos

[926] VS, 42.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

e pode provocar inúmeras desavenças, sendo ocasião permanente de desordem. Segundo Girard, é a propensão de a sexualidade ser contaminada pela violência que leva algumas comunidades a considerarem o sexo como impuro. A mútua interferência entre violência e sexualidade, por sua vez, decorre do desejo mimético que tem influência sobre ambas:

> Assim como a violência, o desejo sexual tende a deslocar-se para objetos substitutivos quando o objeto que o atrai permanece inacessível, acolhendo de bom grado qualquer tipo de substituição. Assim como a violência, o desejo sexual assemelha-se a uma energia que se acumula e que acaba por causar mil transtornos se for contida por um tempo demasiadamente longo[927].

O próprio corpo, portanto, reage de forma análoga para as provocações agressivas e para os estímulos sexuais, liberando substâncias que provocam no organismo um estado semelhante de excitação. Além disso, a facilidade com que a sexualidade se converte em violência e a violência em sexualidade mostra a ambivalência de fenômenos regidos pelo mesmo princípio mimético. Girard mostra que essa ambivalência é reconhecida por algumas sociedades, para as quais a efusão de sangue na menstruação ou em relações sexuais é vista como um grande perigo.

A fluidez do sangue o torna um excelente símbolo para a unidade da dinâmica cujo motor é o desejo mimético e sua ambiguidade reflete diretamente a natureza dupla da própria violência. Neutro em si mesmo, o sangue é tanto aquilo que *suja* quanto aquilo que *limpa* no universo ritual, o que torna impuro e o que purifica. O contato com sangue impuro, derramado fora das prescrições sociais estritas, por um ato de violência ilegítima, é capaz de instalar a violência interminável no seio da comunidade. Por esse motivo, é preciso purificar-se com uma substância diametralmente contrária, obtida por meio de uma ação controlada e admitida pela comunidade, que é o sangue da vítima.

A metamorfose "espiritual" do sangue derramado ritualmente segue a metamorfose da própria violência, que se legitima em sua manifestação concentrada e sua função pacificadora. A identidade do *mal* a ser tratado e do *remédio* que trata se espraia por tudo o que circunda a violência. A exemplo da purificação com o sangue da vítima, a operação purgadora do ritual se formaliza por meio de substâncias e objetos que se transfiguram em pontos de referência simbólicos, que

[927] VS, 51.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

reificam a dissimulação, consolidando o afastamento do perigo e criando os primeiros significantes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 9. Crise Sacrificial

> Quando a hierarquia, que serve de escada pra todos os altos propósitos, é abalada, vê-se padecer o empreendimento humano. Como as comunidades, os graus nas escolas, as fraternidades nas cidades, o tráfico pacífico das margens separadas, os direitos de primogenitura e de nascença, as prerrogativas da idade, as coroas, os cetros, os lauréis conservariam seus títulos autênticos sem a hierarquia? Suprimi a hierarquia, desafinais somente esta corda e escutai que dissonância! Todos os seres se chocam numa luta aberta. As águas, a pouco contidas, enchem os seios acima das margens e inundam este globo sólido. A violência domina a fraqueza e o filho brutal bate no pai até matá-lo. A força se transforma em justiça; ou melhor, o justo e o injusto, adversários eternos, entre os quais tem assento a equidade, perdem os nomes, como a equidade perde o seu.
>
> William Shakespeare, *Tróilo e Créssida*

Segundo a antropologia mimética, a criação do espaço sacrificial não somente viabiliza a sobrevivência dos homens ao pacificá-los, como constitui o primeiro sinal de diferença para eles, inaugurando a dimensão simbólica sem a qual não poderiam pensar. No entanto, para que gozem dos benefícios dos sacrifícios, Girard postula que os homens devem desconhecer seu mecanismo de funcionamento. O desconhecimento é de tal modo conatural ao sacrifício que compreender seu verdadeiro sentido requer um enfraquecimento prévio da instituição. Se a divindade perde sua soberania diante dos indivíduos que tributam a ela o mérito do bom funcionamento do grupo, o grupo já não está funcionando tão bem, e, então, abre-se a possibilidade de o mecanismo de controle da violência social revelar sua dimensão humana.

Assim como a natureza mimética do desejo se torna patente quando exasperada, a ambiguidade da violência se deixa notar quando as estratégias de controle entram em crise. São inúmeras as fontes históricas em que Girard encontra os traços de esfacelamento da ordem que permitem vislumbrar o vulto da violência em sua duplicidade ordenadora e destruidora. Trata-se de textos escritos em períodos de crise, como as tragédias, algumas narrativas do Antigo Testamento, textos de perseguição medievais. Ademais, Girard continua lançando mão de obras literárias como fonte segura das verdades humanas.

Nesse sentido, a epígrafe deste capítulo é a constatação de que Shakespeare antecipou em muitos aspectos as intuições girardianas. O discurso de Ulisses, em *Troilo e Cressida,* testemunha uma aguda consciência diante da crise que a inso-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lência de Aquiles é capaz de provocar. Ao enfrentar abertamente a autoridade de Agamenon, o herói grego ultrapassa os limites tácitos que restringem a violência ao campo de batalha. Rapidamente, o espírito de rivalidade se dissemina e se converte na violência descontrolada que desestabiliza toda a realidade.

Segundo Girard, a ordem social só se torna possível quando os homens se tornam aptos a controlar a violência endêmica que os ameaça e que decorre espontaneamente da natureza mimética de seus desejos. O controle da violência, por seu turno, não apenas viabiliza a ordem como lhe empresta suas características, de modo que a ordem se constitui enquanto repetição estrutural dos mecanismos de controle da violência. Esses mecanismos, como vimos apresentando, consistem no direcionamento da violência dispersa pelo grupo para um único alvo, salvando a coletividade em detrimento de uma vítima que passa a ser divinizada. A violência direcionada para a vítima pacifica o grupo, por isso é percebida como benéfica, sendo legitimada como parte de uma ação religiosa que garante a sobrevivência de todos (menos um).

Filha do religioso, a ordem herda suas limitações. O lúcido exemplo shakespeariano demonstra que a ordem militar se apoia em uma rígida classificação e hierarquização, fixada pelos costumes, uma estrutura rígida, que sucumbe diante de mudanças que não pode assimilar. Girard ressalta que "a incapacidade de adaptação a novas condições é característica dos fenômenos religiosos em geral"[928] e, portanto, de todo sistema social. As prescrições que circundam os sacrifícios repousam na consciência de que qualquer deslize na manipulação da violência é catastrófico.

A administração da violência exige uma especial temperança. Os excessos, para mais ou para menos, obstam a pacificação dos conflitos e ainda suscitam o perigo de reações em cadeia. Se houver continuidade demais entre a violência difusa e a força que busca direcioná-la, esse direcionamento simplesmente não acontece e a violência começa a circular em ambos os sentidos; se o sacrifício não conseguir alcançar a mínima continuidade da representação, a violência permanece difusa.

[928] VS, 55.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Em ambos os casos, o sacrifício perde sua eficácia técnica, deixa de ser um "bom condutor", no sentido em que o metal é um bom condutor da eletricidade[929]. Despojado de seu caráter de "violência santa", o sacrifício se "mistura" à "violência impura", tornando-se o cúmplice escandaloso que a estimula ou até mesmo a deflagra: "Em vez de absorver a violência e de dissipá-la no exterior, o sacrifício só atrai esta violência sobre a vítima para em seguida fazê-la transbordar e espalhar-se de maneira desastrosa ao redor"[930]. Para Girard, é esse fracasso dos mecanismos sacrificiais o que se oculta por trás das tragédias gregas, elaborações míticas feitas em época de crise social.

9.1. Tragédias

O momento histórico em que as tragédias foram escritas costuma ser descrito como um período de transição entre uma ordem religiosa arcaica, que entra em crise após gozar de certa estabilidade, e uma ordem mais secularizada, estatal e judiciária. Antes de entrar em decadência, a ordem arcaica manteve-se relativamente firme sobre os costumes religiosos que estruturavam a sociedade. A prática desses costumes mantinha-se sempre atual por meio de repetições rituais, as quais, segundo Girard, estão inevitavelmente relacionadas à matriz de todo rito, que é o sacrifício. Quando o sacrifício não é mais capaz de cumprir a sua tarefa, ele opera um efeito rebote, facilitando a dispersão da violência que deveria canalizar e atingindo as criaturas que deveria proteger. É a crise das instituições que manipulam a violência "pura" o que permite vislumbrar que, na verdade, não existe pureza na violência.

Para Girard, a identidade entre a violência sacrificial e a violência assassina que ameaça a sociedade revela que, no melhor dos casos, o sacrifício deve ser definido como violência purificadora, o que explica por que os sacrificadores devem se purificar após o sacrifício. Ele acredita que, embora as tragédias gregas tenham sido estudadas amplamente, jamais se deu a devida ênfase à crise de que emerge. A "crise trágica" seria sempre analisada exclusivamente do ponto de vista da ordem que está nascendo e nunca do ponto de vista da ordem que desmorona. Segundo o autor, o que dificulta a compreensão é o fato de se estar diante da decadência de uma ordem que parece ser destituída de qualquer lógica conforme os

[929] VS, 42.
[930] VS, 57.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

parâmetros da racionalidade moderna. O religioso arcaico constitui um mistério insondável, impenetrável aos olhares secularizados, que identificam no sacrifício humano o clímax do imperscrutável. Girard inicia sua análise do ponto em que fracassam os hermeneutas modernos. Para entrar em Tebas é preciso vencer a esfinge do sacrifício.

A escolha de *Édipo Rei* para apresentar uma das principais hipóteses de sua teoria não é aleatória. Na tragédia de Sófocles estão presentes todos os elementos da crise sacrificial e a escolha exemplarmente frustrada de uma vítima que não é mais capaz de canalizar a violência que se precipita em Tebas, confundindo-se com a peste que assola a cidade. Além disso, poucas tragédias desfrutam da mesma popularidade entre os modernos, sendo o exemplo mais acessível para o leitor acompanhar sua argumentação, ao mesmo tempo em que lhe permite refutar a célebre interpretação freudiana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

9.1.1. Crise das Diferenças

O início da análise girardiana detém-se em um aspecto central da arte trágica, que se caracteriza pela oposição essencial de elementos simétricos no texto. A oposição gira em torno do confronto dos protagonistas, que trocam acusações cada vez mais rápidas, em um verdadeiro torneio verbal. O conflito dos protagonistas possui uma forma específica, chamada *esticomitia*, em que os protagonistas respondem um ao outro em cada verso. A simetria do debate trágico configura um verdadeiro duelo verbal, o que leva Girard a afirmar que se opera uma substituição da espada pela palavra[931], um passo fundamental na *evolução das formas de violência.*

Há, na luta trágica, uma perturbadora identidade de estrutura e equilíbrio de forças, que desconcertam porque não se trata de justiça, mas de violência. Cada desvio é rapidamente compensado, o desequilíbrio é substituído por um desequilíbrio simétrico e em sentido inverso, natural e igualmente provisório. O caráter indecidível não se rompe nem com a morte, como testemunha a continuidade do

[931] Cf. VS, 62. A tradução brasileira inverte o sentido da frase: "le débat tragique est une substitution de la parole au fer dans le combat singulier", sucumbindo ao falso cognatismo presente na expressão "substitution de X à Y", que tem o sentido inverso do português, como observou o prof. Jean-Pierre Dupuy na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015.

drama na reciprocidade letal de Polinice e Etéocles, filhos de Édipo amaldiçoados pelo contágio com a violência impura.

A tragédia reproduz a querela interminável de golpes que se justificam como legítimas represálias a um ataque anterior, e se sucedem indefinidamente. Multiplicando os efeitos de espelho entre os adversários, o ciclo de vingança se estende rapidamente a uma multidão e não há meio algum de se localizar um culpado: "Os erros e as razões estão tão igualmente distribuídos entre ambas as partes, que é impossível tomar partido"[932]. A violência não tem razão, por isso, segundo Girard, sua mecânica implacável torna impossível o menor julgamento de valor, ou qualquer distinção, simplista ou sutil, entre os "bons" e os "maus"[933].

A violência apaga as diferenças que ela mesma ajudou a construir. Quanto mais se prolonga, mais a rivalidade trágica comporta a reprodução mimética da violência até alcançar um nível institucional, em que todos os poderes legítimos vacilam em suas bases. Sem o suporte religioso que se estruturava em torno dos rituais sacrificiais, inicia-se um processo em escalada de degradação de todas as instituições que a ordem arcaica havia consolidado: "A crise sacrificial é uma crise das diferenças, ou seja, da ordem cultural em seu conjunto"[934]. Não é apenas a segurança física que se encontra imediatamente ameaçada, mas a própria humanidade como realidade cultural. A ruína dos valores familiares, das hierarquias religiosas e sociais segue *pari passu* a invasão da violência recíproca que destrói as diferenças:

> as instituições perdem a vitalidade; a armação da sociedade desmorona e se dissolve; inicialmente lenta, a erosão de todos os valores precipita-se; toda a cultura ameaça desabar e um dia, inevitavelmente, desmorona como um castelo de cartas[935].

A ordem cultural é um sistema organizado de diferenças, que dá aos indivíduos sua "identidade", permitindo que eles se situem uns em relação aos outros e que cada coisa tenha um sentido no seio de um todo organizado e hierarquizado. "É o *degrée*, a diferença, que constitui os objetos e os valores que os homens transformam, trocam e manipulam"[936], observa Girard. O fim da distinção essen-

[932] VS, 63
[933] VS, 65.
[934] VS, 67.
[935] VS, Idem.
[936] VS, 67.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cial entre violência legítima e ilegítima, entre sagrado e profano, anula todas as outras diferenças. Quando as diferenças perdem a sua legitimidade e são compreendidas como aleatórias, qualificações tardias e acessórias aos seres, transformam-se, quase sempre, em causa das rivalidades, às quais fornecem um pretexto. Assim como os sacrifícios que as originam, as diferenças atuam como catalisadores da violência quando já não conseguem detê-la. Os rivais buscam restabelecer a diferença perdida, mediante gestos cada vez mais hostis, que se tornam indistinguíveis pela reciprocidade mimética.

9.1.2. Dessimbolização Trágica

O sistema de afastamentos diferenciais que estrutura qualquer sociedade é subitamente desarranjado quando a violência recíproca instala-se na comunidade, arremessando os homens em um confronto, destituído de qualquer medida. A violência alastra-se como um incêndio ou uma epidemia, arrasando tudo o que se havia erigido sob a ordem diferencial. Não é fortuito que fenômenos físicos como pragas, dilúvios e terremotos sejam utilizados para descrever a crise sofrida pela comunidade, como a praga que ameaça Tebas em *Édipo Rei.*

Girard afirma que o emprego de metáforas naturais para descrever a crise mimética deve-se, por um lado, à incapacidade de os homens reconhecerem a verdadeira origem do mal devastador. Por outro lado, a linguagem revela uma autêntica experiência de desaparecimento dos limites entre a cultura e a natureza, que perturba os fundamentos apolíneos da própria linguagem. O "espírito trágico", como bem teria percebido Nietzsche, é o eloquente brado de um código em agonia. Para Girard, a tragédia constitui uma privilegiada via de acesso aos grandes problemas da etnologia religiosa porque trata, no seio das estruturas significantes e diferenciadas, da dissolução destas mesmas estruturas na violência recíproca.

Típica escrita de limiar, a tragédia evidencia a relação entre violência e a indiferença de modo imediato, inscrevendo-a no oximoro próprio do texto sem saída. A realidade simbolizada é a da perda de qualquer simbolismo. Por isso, Girard prefere falar de *dessimbolização* para tratar da arte trágica, reservando o simbólico ao universo efetivamente mítico. O símbolo ocupa o lugar daquilo a que se refere, mascarando-o por trás de si. A mitologia é simbólica na medida em que se refere a uma crise sacrificial que oculta. O mito, segundo Girard, é a transfiguração re-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

trospectiva da crise, sua releitura à luz da ordem cultural ressurgida em meio a essa crise.

Aristóteles, na *Poética*, já havia considerado que o bom autor trágico não toca nos mitos, pois todos os conhecem. Ele deve se restringir a fazer uso de seus "temas", impedindo o confronto entre a simetria trágica e a diferença mítica, o que protege tanto a "literatura" quanto a "mitologia" de consequências radicalmente subversivas. O respeito cerimonioso com que os tragediógrafos manuseiam os temas míticos opera uma decifração parcial dos motivos míticos, reequilibrando aquilo que as significações míticas descompensaram.

Onde o mito insere as diferenças, a tragédia as apaga, revelando a unidade do antagonismo ao dissolver os temas míticos em sua violência quase original. Segundo Girard, a realidade da crise sacrificial é aquilo que desliza entre as palavras, ameaçada, de um lado, pela história anedótica, de outro, pelo *monstruoso:* a *mitologia* é o que manifesta o primeiro perigo, enquanto a tragédia é ameaçada constantemente pelo segundo. Ao deslizamento entre as palavras corresponde a circulação da violência entre a diferença e a indiferença. O processo de indiferenciação inverte-se, em determinado momento, pela produção da diferença por meio da elaboração mítica pós-crise. O sistema diferenciado, por sua vez, se inverte novamente em perda caótica das diferenças que dá origem à elaboração trágica. A sucessão de inversões confunde-se com a perda e a recuperação da eficácia do mecanismo capaz de converter a violência "má" em violência "boa", sagrada.

O momento em que a chave vira para um lado e para o outro se confunde com a *conclusão* da crise sacrificial pela canalização da violência. Girard considera esse eixo de ordem e desordem como o ponto de partida para o mito e o ritual e o motor que impulsiona o homem na história. A temporalidade arcaica sempre foi compreendida como circular, dentro do espectro do "eterno retorno" mítico. Para ele, porém, tratar-se-ia mais de um movimento espiralado do que um mecanismo meramente cíclico, e cada "volta" para o estado anterior de ordem/desordem implicaria mudanças incomensuráveis que caracterizam toda a diversidade cultural

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

da história da humanidade, mas não configura uma espiral efetivamente aberta – já que a abertura do ciclo da violência só é possível na história pós-cristã[937].

Se não há, na perspectiva girardiana, um retorno perfeito para a ordem perdida, já que o mecanismo se movimenta a partir da inscrição de diferenças, tampouco existe uma diferença qualitativa real. A plasticidade do desejo, que está por trás de todas as ações humanas e consiste em uma abertura essencial para a realidade que impede uma permanência absoluta, seria, nesse ponto do sistema girardiano, contida por uma repetição instintiva de padrões. A sobreposição de múltiplos desejos, que, em tese, faz com que a cada momento seja possível uma nova combinação dos dados do real claudica diante de um padrão constitutivo pelas experiências humanas derivadas de um modelo primordial de violência. O mimetismo garante a relativa estabilidade à história humana, que caracteriza o mundo antes da revelação cristã, no entanto, a ambígua relação entre permanência e descontinuidade na história girardiana é tema central desta tese e será analisada com mais vagar nas partes III e IV.

9.1.3. Édipo Rei: transfiguração trágica do mito

O tema de Édipo Rei é o de toda tragédia: uma crise sacrificial. Presentes os sinais da crise[938], resta a pergunta pela causa: *quem começou?* A busca pela origem, questão mítica por excelência, não é informada por um autêntico senso de culpabilidade, mas pela necessidade de determinar quem pode ser responsabilizado pela crise. Diante da indecidibilidade da violência, não há como decidir sem cair nas diferenças míticas das quais a tragédia tenta escapar.

A relação entre mito e tragédia é a passagem do indiferenciado para a resolução simbólica, por isso, à luz da reciprocidade trágica, Girard questiona as bases e as condições em que o mito consegue decidir: Quem decide e como decidir? Qual o mecanismo que permite imobilizar a violência recíproca, paralisando o que

[937] Cf. CODFM, 252.

[938] Os principais sinais da crise estão condensados no tema literário da "peste", que é, para Girard a metáfora por excelência da crise sacrificial. Na peste, estão presentes a difusão e o contágio da violencia, a situação periclitante generalizada. Em *Édipo Rei*, além da peste, a violencia é patente nos "diálogos-conflitos" entre Édipo, Tirésias e Creonte, que Girard explica por meio do gênero da *stychomythia*, a troca de golpes verbais, que "substitui a espada pela palavra". Nesse conflito triangular, vê-se a indiferenciação em diversos níveis: não há deferência pelo rei – os golpes enfraquecem a monarquia, a religião e os vínculos familiares – e os interditos básicos, como o parricídio, o regicídio e o incesto, são os primeiros a serem infringidos. Cf. ToDBB, pp. 144-153.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

é pura dinâmica? Na peça grega, todos acreditam gozar de uma posição neutra, imparcial, apta a avaliar a situação de forma objetiva. Os três homens centrais querem ser o juiz soberano – e é justamente essa ilusão de superioridade (*hybris*) o que convoca os três homens para o conflito. A presença de três protagonistas já sugere que a simetria da violência que se estabelecerá entre eles deverá ser resolvida a partir da expulsão de um deles: quando tudo é igual, opera-se uma inversão inesperada e o mito decide de forma inequívoca. Só o mito resolve aquilo que a tragédia mostra como indecidível. O mais provável, então, é que a culpa recaia sobre aquele que suscitou a caça pelo culpado. Afinal, para Girard, "toda busca da origem no domínio da violência impura é propriamente mítica"[939].

Lançando-se em busca da diferença, Édipo se oferece como o principal chamariz para a resolução. Os sinais de vitimização que apresenta – realeza, pés inchados e estrangeiro – não conferem nexo causal algum com a crise desencadeada, mas são nítidas marcas de diferença mítica. Em sua leitura, Girard sugere que os crimes pelos quais Édipo é condenado são atribuídos *post factum*, após a sua designação como alvo propiciatório, para justificar a perseguição, pois nenhuma das acusações feitas contra ele se relaciona diretamente com os atributos que o levam à condenação.

Édipo é acusado de matar Laio, o rei de Tebas, que é, supostamente, seu pai. Após derrotar a esfinge que ameaçava a cidade, desposa a rainha viúva, a qual, posteriormente, é apontada como sua mãe. No entanto, sempre faltarão provas sólidas para a condenação de Édipo simplesmente porque, como mostra Girard, a peste é uma epidemia que interrompe todas as funções vitais da cidade, então, mesmo que Édipo fosse a um só tempo parricida, regicida e incestuoso ele não poderia ter causado a Peste, que é a sua acusação formal. Além disso, a presença de vários homens no contexto da morte de Laio sugere, para Girard, a intenção do autor de apontar essa impossibilidade fática de responsabilizar Édipo. Como no contexto da violência de todos contra todos, não se pode determinar, com certeza, quem começou e quem age em legítima defesa. É o que observa Richard Golsan, que se dedicou a analisar a leitura girardiana dos mitos. Na tragédia, diz Golsan,

> Sófocles não deixa isso claro, mas faz com que as acusações de parricídio e incesto integrem a troca mais ampla de acusações e incivilidade entre Édipo e seus inimi-

[939] VS, 92.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> gos. As acusações finalmente se "fixam" em Édipo porque ele é o bode expiatório mais adequado, dotado como é dos sinais de vitimação mais evidentes[940].

Acusado de regicídio, parricídido e incesto, Édipo transgride, em um só passo, "a mais fundamental, a mais elementar, a mais imprescritível das diferenças. Ele se torna, literalmente, o assassino da diferença"[941]. Justamente por ser atribuída a um indivíduo particular, a perda da diferença é recuperada por uma nova diferença, muito maior: a monstruosidade de Édipo, o "motivo mítico", que mais mascara do que designa a crise sacrificial.

9. 2. Resolução da Crise

Como muitos acusados sob tortura, Édipo aceita a culpa que lhe é atribuída, sucumbindo ao desejo mimético da turba. A "confissão" de Édipo corrobora a indiferenciação total que domina Tebas, resolvida apenas por um artifício mítico. Se a vítima adere à violência unânime é porque é tão culpada e desprovida de culpa quanto todos os demais. O arremate do processo de expulsão da violência intestina vislumbrado por Girard também está presente na história sofocliana de Édipo. A divinização da vítima é a conclusão perfeita da canalização da fúria coletiva em *Édipo em Colono*. Após a morte do desditoso rei no exílio, os cidadãos de Colono e Tebas competem pela futura posse do corpo de Édipo:

> O primeiro Édipo é associado aos aspectos maléficos da crise. Não há nele nenhuma virtude positiva. Se sua expulsão é "boa", ela o é de forma puramente negativa, assim como é boa para um organismo doente a amputação de um membro gangrenado. Em *Édipo em Colono*, ao contrário, a visão alargou-se. Após ter trazido a discórdia na cidade, a vítima expiatória, com seu afastamento, restaurou a ordem e a tranquilidade[942].

O mito do Édipo jamais levanta a questão da violência coletiva, não deixa qualquer dúvida quanto à culpa de Édipo. Segundo Girard, a inovação de Sófocles é levantar a possibilidade de vários culpados pela morte de Laio ou a existência de um bode expiatório. Se ele não foi até o fim na revelação é porque a tragédia deriva e perpetua o mecanismo sacrificial de tal maneira que acaba por obter seus efeitos mais poderosos da vitimação do herói, não podendo revelar completamente os subterfúgios da violência coletiva em que se apoia:

> A subversão trágica tem seus limites. Ela só coloca em questão o conteúdo de forma surda e indireta. Ser-lhe-ia impossível penetrar mais além sem aniquilar sua

[940] GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, p. 74.
[941] VS, 99.
[942] VS, 111-112.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> própria possibilidade de falar, sem destruir o quadro mítico, fora do qual ela não existiria[943].

A tragédia precisa promover a catarse, sensação vitalizadora e unitiva que a multidão experimenta diante da designação de uma vítima, com a destruição do herói trágico, ao passo que a elaboração mítica se resume a um deslocamento na indiferenciação violenta. Os mitos resultam da violência coletiva e desenvolvem-se como ocultamento de suas marcas, por sua simbolização, que é a inscrição da diferença, imputando a um dos membros o que é comum a todos. O herói mítico tem que assumir a grande diferença responsável pela indiferenciação. Não é culpado no sentido moderno, mas o responsável *total*.

O mito *imputa* e a tragédia *exculpa* ao revelar a reciprocidade mediante o triunfo de certo modo arbitrário de uma versão contra a outra. A versão trágica dos fatos perde seu caráter polêmico para tornar-se a verdade imemorial do mito, cuja lógica se subtrai ao alcance do pensamento cartesiano. A fixação mítica é um fenômeno de unanimidade, realizado de modo inconsciente[944] pelos homens pacificados pela canalização da violência, os quais atribuem a paz que usufruem ao "milagre" de uma divindade tão sangrenta quanto dadivosa.

No ponto auge da crise, a solução está inesperadamente próxima. A cidade toda se lança, com um único impulso espontâneo na direção do alvo maldito, cuja aniquilação irá liberá-la do mal de que padece. O antagonismo de "todos contra todos" se transfigura na união de "todos menos um". Os rivais acreditam estar separados por uma diferença enorme, mas as diferenças já desapareceram: em toda parte há um só desejo, um só ódio, uma só estratégia, e uma única ilusão de diferença enorme que se dissolve em uma uniformidade sempre mais completa:

> Qualquer um deles pode se transformar, em qualquer momento, no duplo de todos os outros, ou seja, no objeto de uma fascinação e de um ódio universais. [...] Para que a suspeita de todos contra todos torne-se a convicção de todos contra um único, nada ou quase nada é necessário. O índice mais derrisório, a presunção mais ínfima vai se transmitir a uma velocidade vertiginosa, transformando-se quase instantaneamente em prova irrefutável. A convicção aumenta como bola de neve, cada qual

[943] VS, 98.

[944] É importante reiterar que não se trata do inconsciente freudiano. Girard rejeita estritamente a noção de que o inconsciente "incestuoso" ou "parricida" gera influência no comportamento humano, assim como o conceito de qualquer inconsciente autossuficiente (individual ou coletivo). Cf. VS, 390-391. Essa "ignorância" ou "inconsciência" diz respeito a uma falta de compreensão da natureza mimética do desejo e, a nível coletivo, a dissimulação religiosa desses processos interpessoais; está antes relacionada à expressão evangélica de Jesus na Cruz: "eles não sabem o que fazem" (Lc 23: 24).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> deduzindo a sua própria a partir da dos outros, sob o efeito de uma mimese quase instantânea. A firme crença de todos não exige outra verificação além da unanimidade irresistível de seu próprio desatino[945].

Após a resolução, a vítima *encarna* a passagem da violência destrutiva, recíproca e indiferenciada, para a "boa" violência, que unifica e pacifica. Ela é o símbolo perfeito que reúne os mais maléficos e os mais benéficos aspectos da violência, capaz de sofrer o golpe derradeiro que interrompe a cadeia de represálias. A sacralização subsequente, como se viu, atende tanto à demanda de exteriorizar a violência, expulsando-a para uma dimensão inumana, quanto à incapacidade de os homens assimilarem a ambiguidade de uma vítima simultaneamente terrível e dadivosa. A experiência religiosa lida com um fenômeno que a ultrapassa, por isso registra tão exatamente quanto possível tudo o que percebe, mantendo a ambivalência da vítima no símbolo dos duplos monstruosos.

Segundo a antropologia girardiana, a unanimidade violenta é o fenômeno fundamental da religião arcaica. A eficácia da transferência coletiva é formidável porque mantém os homens à distância de um saber sobre sua violência com o qual eles não podem conviver. Para Girard, o saber não traz a paz, mas alimenta e exacerba o conflito. Ao contrário do que postula certo iluminismo, para o qual o esclarecimento levaria o homem à plena capacidade de lidar com os conflitos e iniciar uma fase histórica de paz universal, o conhecimento da verdade da violência antes a acirra do que a extingue.

Se todos têm culpa, então o saber é maléfico e contagioso, concentrando-se na acusação do outro mais do que na própria responsabilização. Como a violência humana nunca se considera originária, mas sempre julga responder a uma provocação violenta anterior, está justificada pela distribuição global da violência. Para reverter esse quadro, seria necessário alguém que não projetasse a violência no outro justamente por não possuí-la: um perfeito inocente, que, por uma diferença essencial, fosse capaz de polarizar a violência de modo total. Na ausência de um ser efetivamente destacado da crise, é essencial ocultar a identidade da violência que cura com a violência que destrói. Segundo Girard, é o mito que realiza essa tarefa ao estabelecer uma versão única e indiscutível da crise já ultrapassada, re-

[945] VS, 105.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

solvendo o irresolúvel: a criação mítica é o ato propriamente constitutivo da ordem cultural “renovada”.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 10. Mitos: cristalização da crise sacrificial

Segundo sua natureza etiológica, os mitos são narrativas simbólico-imagéticas que procuram dar explicação às origens culturais e sociais dos povos. Para Mircea Eliade, "os mitos reproduzem a era criadora, o tempo anterior à história em que as coisas se desenvolveram e foram colocadas em ordem"[946]. A atemporalidade mítica deriva da inexistência prévia da ordem que o próprio mito ajuda a estabelecer. A afirmação de que os significantes que informam os mitos situam-se "fora do tempo e do espaço" perpetuou, durante muito tempo, o erro de se considerar o mito uma pura alucinação, fabricada por homens supersticiosos, incapazes de apreender a realidade racionalmente.

Essa compreensão, cada vez mais obsoleta, seria própria da Escola Positivista, que destitui qualquer significado ao mito. Para o positivismo, o pensamento racional é suficiente para esclarecer os erros do pensamento mítico e a superação humana da consciência arcaica. Atualmente, a compreensão que prevalece é a contrária, que busca encontrar um significado intrínseco aos mitos. Com distinta expressão no estruturalismo de Lévi-Strauss, essa reabilitação do mito seria, em princípio, insuficiente para Girard, pois não dota os relatos míticos da realidade histórica que contém. Nada obstante, Girard tende a se localizar no *outro extremo*, como veremos.

Para o fundador da teoria mimética, os mitos são relatos orais ou escritos que cristalizam determinados acontecimentos históricos, *distorcendo-os* por meio de representações fantásticas. A hipótese girardiana é a de que esses acontecimentos seriam atos de violência cometidos contra vítimas reais para superação de uma crise de diferenciação. O mito retrata um amálgama de figuras monstruosas ou sobrenaturais em torno de um evento central que sempre retrata uma expulsão. Os pródromos da narrativa descrevem um estado de indiferenciação, frequentemente

[946] Segundo Golsan "a concepção de mito de Girard é de natureza claramente etiológica: para ele, os mitos lidam fundamentalmente com as origens culturais e sociais. Girard observa, em defesa de suas ideias, que a própria palavra 'etiológico' deriva do grego *aitos*, *aitia*, cujo significado original, no dicionário, nao é 'causa' ou 'origem', e sim 'réu, culpado, acusado delinquente' (R. Girard, 'Origins: a view from the literature'. In: Francisco J. Varela; Jean Pierre Dupuy (org), *Understanding Origins*. Dordrecht / Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 38). Na medida em que afirmam que os mitos dizem respeito às origens, as ideias de Girard são amplamente comparáveis àquelas de Mircea Eliade, para quem os mitos 'reproduzem a era criadora, o tempo anterior à história em que as coisas se desenvolveram e foram colocadas em ordem' (G. S. Kirk, *The Nature of Myth*. Micclesex, Penguin Books, 1974, p. 25)". In: GOLSAN, R. Ibid. pp. 98-99, nota 7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

associado a fenômenos naturais, e personagens que cometem relevantes transgressões morais marcados por sinais físicos acentuados, que tanto podem ser debilidades quanto qualidades excepcionais. O resultado é a monstruosa combinação *animal–homem–deus*.

Ao elaborar a experiência da crise, em que não podem situar os eventos e os indivíduos uns em relação aos outros, os homens revelam, indiretamente, aspectos essenciais do seu comportamento. O procedimento padrão da mitologia, segundo Girard, consiste em recordar a crise e sua solução, bem como registrar as sequências desses fatos no âmbito dos acontecimentos que constituem ou reconstituem a ordem cultural culminando na elaboração de um mistério religioso. Esse percurso é refeito a partir de uma perspectiva específica que *deforma* o que ocorreu de fato. A narrativa mítica restitui as diferenças perdidas na forma de uma diferença extrema, monstruosa. A dissolução da ordem é refeita por uma composição *sui generis*, que rearranja os elementos dispersos sem considerar sua especificidade natural[947]. Os mitos refletem o duplo característico e constitutivo da crise mediante a simbolização do excêntrico, que assume a violência coletiva real. A tendência mítica de esconder sua origem violenta sob símbolos leva Girard a falar de um "apagamento de traços"[948], enraizado na natureza da solução da crise que deve permanecer oculta.

A cristalização mitológica opera uma dupla transferência, em que, sucessivamente, os traços são produzidos e apagados. Em um primeiro momento, identifica-se uma vítima, inscrevendo a diferença aniquilada pela violência. Do ponto de vista da crise mimética, todos os membros são idênticos e contribuem para o caos com igual responsabilidade. Por isso, os critérios primários de seleção vitimária devem apoiar-se em peculiaridades físicas, já que a possibilidade de imputar desvios morais é necessariamente tardia.

O número incomum de deficientes físicos e de pessoas acometidas por enfermidades parece corroborar a hipótese girardiana de que as acusações morais são baseadas em "ficções que os perseguidores atribuem à vítima para justificar sua perseguição e para isentarem a si mesmos de qualquer culpa". A vítima tem

[947] Cf. Bexp, 33 et seq.
[948] Referindo-se, nesse caso, expressamente a Freud e Derrida, cf. VS.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

total identidade com a violência ilegítima. A culpa a impregna como um atributo quase ontológico e sua simples presença na comunidade é vista como suficiente para provocar a crise.

Após a produção do sinal diferenciador, realizada com a identificação do alvo perfeito, resta dispensar sobre ele toda a violência difusa no grupo, que consuma a primeira fase da cristalização mítica por meio da *transferência negativa*. Na sequência, a vítima, ainda responsável pela crise, passa agora a ser relacionada à coesão que o grupo obtém após se reunir em torno dela para nela projetar sua violência. Desse modo, passa a ser venerada como o prenúncio da ordem e fundadora da comunidade, por uma nova *transferência*, agora *positiva*. A paz reina não porque a comunidade conseguiu livrar-se de sua violência, descarregando-a sobre a vitima, mas porque a própria vítima é considerada uma entidade poderosa, tão perigosa quanto benéfica, capaz de devolver a harmonia perdida. Eis a origem do sagrado, manancial de todos os símbolos, que apaga os traços da violência indiferenciada: a divinização da vítima expiatória.

Segundo Girard, os mitos evoluem perpetuando a ignorância sobre suas origens violentas, apagando os vestígios dos elementos violentos pela elaboração de símbolos cada vez mais diferenciados. A história do pensamento simbólico é o processo de produção da diferença para o ocultamento do indiferenciado essencial: "longe de se apresentarem como formas estáticas e imutáveis, os mitos se alteram com o passar do tempo numa evolução que é 'orientada pela decisão de eliminar qualquer representação da violência"[949]. Essas transformações ocorrem porque os homens evitariam o reconhecimento da própria violência, em especial do papel que ela desempenhou na gênese da cultura, e que subjaz aos mitos e em outros artefatos e instituições culturais. No relato, haveria sempre um mesmo processo de expulsão da violência, que produz todas as diferenças culturais e permite que os homens sobrevivam sem suprimir a violência, mas empurrando-a mais para frente. Em síntese, pode-se apresentar o processo de cristalização mítica como o percurso contínuo em que a violência é disseminada, canalizada, justificada e disfarçada[950].

[949] Cf. GOLSAN, R. Ibid. p. 104.
[950] Cf. RAHP.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A atribuição da violência a uma força exterior, alheia, exonera seus verdadeiros perpetradores, que são os membros sobreviventes da comunidade. Assim, os homens podem continuar desejando e competindo da mesma forma, pois acreditam que são inocentes da violência que poderia tê-los aniquilado. A crença no total alheamento do processo repousa na capacidade que a violência coletiva tem de disfarçar a si mesma e inspira a elaboração mítica[951]. Os mitos, em resumo, cristalizam a perspectiva dos perseguidores, distorcendo, com eficácia, tanto aquilo que ocorreu de fato quanto as motivações por trás do que é representado.

O mecanismo de "desculpabilização" coincide com a ênfase na sacralidade da vítima. O papel dos perseguidores esmaece junto com o assassinato fundador. A tendência do apagamento de traços é afastar cada vez mais as representações de sua origem, por isso Girard acredita que as versões dos mitos que aparentam não ter qualquer relação com um assassinato coletivo resultam dessas alterações feitas de modo inconsciente para suprimir as evidências incriminadoras da violência unânime, deixando vestígios ou referências apenas oblíquas do crime. É o "véu religioso do sagrado" que torna a descoberta do verdadeiro evento virtualmente impossível. Quando o "véu" cai, a identidade do sagrado se revela.

Girard identifica nos mitos e nas tragédias um substrato comum: a crise violenta que culmina no assassinato de uma vítima, o qual, por sua vez, é reencenado periodicamente nos rituais religiosos. Neste arcabouço do mundo arcaico, Girard discrimina um mecanismo estrutural de controle da violência social, que entra em crise quando, no mundo moderno, as formas religiosas perdem sua legitimidade. Acontece, porém, que o "mecanismo da vítima expiatória" teria sido a única forma verdadeiramente eficaz que os homens conseguiram desenvolver para sobreviverem aos seus impulsos agressivos. Sem ele, todos os riscos da violência endêmica voltariam à tona.

[951] Girard reconhece que Freud teria captado essa dissimulação ao reconhecer que o homem não quer encarar de frente seus desejos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 11. Mecanismo da Vítima Expiatória

Talvez a característica mais fascinante da teoria mimética seja a sua capacidade de compreender quase tudo o que diz respeito ao humano partindo de um único princípio estrutural: o desejo mimético. Também as análises antropológicas feitas por Girard a fim de compreender a relação entre a violência e o sagrado remetem a este princípio, que se desdobra em causa e resolução de um mesmo processo. Como causa, o desejo mimético está na origem da rivalidade contagiosa em torno de objetos de desejos reciprocamente designados; como solução, ele é capaz de orientar a atração de todos os membros para um único alvo da violência, basta que se consiga destacar um elemento do grupo indiferenciado e que o primeiro golpe seja dado. Os dois gestos são, para Girard, um só, pois o simples destacamento de um componente coincide *ipso facto* com a reação em cadeia que o aniquila.

A capacidade de produzir uma reação em cadeia que concentre toda a violência dispersa é o princípio básico de superação da crise social, em que a *mímesis* desempenha um papel decisivo. Wolfgang Palaver utilizou as seguintes expressões para descrever a dinâmica do acirramento máximo do desejo mimético e a sua resolução: *mímesis do antagonista*, gerada pela exasperação da *mímesis aquisitiva* (ou *apropriativa*), que difunde a violência entre os membros de um grupo, colocando-os uns contra os outros; e a *mímesis reconciliatória*, que conteria o conflito ao polarizar as facções conflitivas em torno de um inimigo comum. Veremos agora como Girard compreende essa dialética fundamental.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

11.1. *Mímesis* do Antagonista *versus Mímesis* Reconciliatória

A *mímesis do antagonista* é caracterizada pela chegada ao extremo da *mímesis apropriativa*, que acarreta o desaparecimento dos objetos de desejo e potencializa a reciprocidade violenta[952]. Preteridos os objetos da competição inicial, os rivais veem-se sós com seus desejos miméticos à procura de vazão. Qualquer ato dentro do grupo será imitado pelos demais como uma forma de dar alguma determinação aos impulsos dispersos. Ocorre que, nesse estágio, a agressividade já está irradiada, de modo que o ato a ser imitado deve ser o que primeiro assumir a forma de uma descarga da recíproca hostilidade: um golpe de impacto, uma pancada,

[952] Cf. PALAVER, W. Op. Cit.

direcionada para um dos membros e desse membro para os outros em uma sucessão irrefreável.

A imitação contagiosa do gesto hostil leva a uma avalanche de violência que afeta toda a comunidade. Segundo Girard, em um dado momento, como estratégia inconsciente de sobrevivência, a agressividade de cada membro, difundida na colisão de todos contra todos, converte-se em uma força única, unanimemente dirigida contra um indivíduo singular em uma velocidade vertiginosa. A canalização é um processo mimético, em que os membros individuais imitam a "escolha" de um terceiro, sem localizar de onde partiu a decisão que determinou a vítima. Não há uma violência primeira, como não há o desejo primeiro de um objeto amoroso. Em uma perspectiva mimética, a eleição (seja da vítima, seja do amado) é sempre uma cópia de uma escolha anterior e irrecuperável.

Espontaneamente, a mímesis aquisitiva inicial dá lugar ao que Palaver chama de *mímesis reconciliatória*. A violência caótica de "todos contra todos" (ou de "cada um contra cada um") sofre o efeito *mimético* de "bola de neve", que redunda na violência de "todos contra um". A vítima substitui *mimeticamente* a coletividade que a mata ou a expulsa no gesto externalizador. Qualquer membro da sociedade pode se tornar vítima desse mecanismo espontâneo de descarga da violência, pois existe uma arbitrariedade elementar em toda forma de violência, nessa atmosfera capaz de provocar o efeito "bola de neve" de todos contra um.

A ordem na cultura humana seria conquistada após uma extrema desordem, com o desaparecimento de todo e qualquer objeto contestado no meio do conflito, de tal sorte que a *mímesis aquisitiva* se transforma em *mímesis do antagonista* e, depois, tende à unificação do conflito em um adversário comum – a *mímesis reconciliatória*. Na medida em que a *mímesis* reúne todos os membros da comunidade contra um único inimigo, é possível essa reconciliação coletiva entre todos os membros do grupo. Toda a violência e todo o ódio previamente espalhado pela comunidade na forma de rivalidades individuais estão agora unificados. Aos olhos da multidão, a vítima é a responsável pela emergência da crise e, assim, encarna todo o mal, tornando-se, assim, representante mimética de toda a comunidade.

Em resumo, esse assassinato espontâneo de um membro do grupo no lugar de todos os demais é o "mecanismo da vítima expiatória" que será acionado sem-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pre que for necessário pacificar o grupo por meio da concentração em uma única vítima. O alvo dessa violência unânime é um membro do grupo que será chamado por Girard de "vítima expiatória", "emissária" ou "substituta" (*surrogate victim* ou *victime émissaire*). A princípio, a vítima expiatória não se confunde com o "bode expiatório" (*scapegoat* ou *bouc émissaire*), que é mais propriamente uma "vítima ritual", como será reforçado adiante. A violência unânime é fruto de uma dinâmica espontânea, de convergência de todas as formas de hostilidade dispersas sobre um membro da comunidade a ser excluído, pela morte ou expulsão.

O mito de Édipo e sua leitura trágica fornecem, para Girard, uma explicação completa do mecanismo da vítima expiatória. Édipo não é uma vítima ritual, é uma vítima espontânea desse mecanismo, que é a forma antropológica básica de controle da violência endógena. Segundo Girard, as tragédias caracterizam-se por sua natureza propriamente *antirritual*, pois surgem em momentos de crises sacrificiais e assumem essa crise como principio estético. Assim, é possível afirmar que existem dois tipos "básicos" de violência na teoria girardiana, que agora deixam ver outros de seus aspectos importantes: a *violência difusa*, que ameaça a sobrevivência da comunidade, e, por isso, é considerada impura ("violência má"); e uma *violência concentrada*, exercida de modo unânime, contra um membro da comunidade, o que permite a pacificação e, portanto, é tida como legítima ("violência boa").

A hipótese de Girard consiste em situar a interferência do mimetismo tanto nas formas de concentração da violência, que são a base desse mecanismo espontâneo de controle da violência essencial, quanto na sistematização desse mecanismo por meio de rituais. Afinal, ele considera que o objetivo dos sacrificadores é "reproduzir tão perfeitamente quanto possível o modelo de uma crise anterior, que teve um desfecho feliz graças ao mecanismo da vítima expiatória"[953].

Até esse ponto, a teoria girardiana acompanha as conclusões a que chegam alguns dos expoentes da antropologia das religiões. O passo decisivo, para René Girard, e sua maior fragilidade, é quando postula que a passagem mimética da violência essencial (difusa) para a violência unânime (concentrada) dá origem à cultura humana a partir da inscrição de uma diferença fundamental entre "o vio-

[953] VS, 124.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lento e o pacífico", "o bem e o mal". É o mecanismo expiatório que viabiliza *todas* as formas culturais a partir da criação do universo do sagrado, com mitos, interditos e rituais, os quais reencenam mimeticamente essa *conversão* da violência essencial em violência unânime, abrindo o espaço religioso em que as distinções simbólicas serão possíveis. É o ponto de inflexão da hominização, dando origem à cultura humana.

11.2. Crise Mimética e Estado Natural

Para Girard, as crises sacrificiais são o ápice do colapso da ordem cultural e das diferenças sociais, que colocam a coletividade em uma luta violenta de todos contra todos. A partir da análise de textos escritos em momentos de crises históricas, como as tragédias gregas e alguns livros do Antigo Testamento, Girard identifica esse processo de degeneração e formula suas hipóteses com relação à origem da civilização humana. Como o desejo mimético pode colocar os membros de uma sociedade uns contra os outros se não houver o devido controle dessa violência, Girard concebe um caos originário, na forma de uma crise de violência mimética antes que as primeiras instituições de ordem cultural tenham sido estabelecidas.

É notória a convergência do pensamento de Girard com as concepções antropológicas de Thomas Hobbes, autor que postula a natureza violenta do homem em seu "estado natural". Além disso, o método utilizado por eles é análogo. A partir de suas observações da crise que culminou na Revolução Inglesa, Hobbes conclui que o estado natural da sociedade humana deve ter se caracterizado por uma violência inexorável, luta de "todos contra todos", ou melhor, "de cada um contra cada um", na tradução francesa de François Tricaud. Tanto para Hobbes quanto para Girard, a opção feita pelo tradutor é mais adequada, pois, como explica Vinolo:

> Dizer dessa guerra pré-política que ela é uma guerra de "todos contra todos" equivaleria a pressupor que há um primeiro movimento de constituição de um grupo, do reconhecimento de algo como um "todos" que, em seguida, daria lugar à designação do político que estabilizaria o grupo[954].

A reunião dos membros da comunidade como um "todo", a tomada de consciência da unidade, é tardia e coincide com a identificação da vítima. O grupo

[954] VINOLO, S. Ibidem. 83-84.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

coloca esse "escolhido" em situação de transcendência ou de exterioridade, mediante sua expulsão violenta. O *homo homini lúpus* hobbesiano funciona como uma hipótese interpretativa para explicar a necessária existência de um Estado soberano para conter as crises emergentes. Portanto, não implica uma verdadeira teoria sobre a origem da civilização humana a partir de um desenvolvimento intrínseco à violência. Girard é bem mais incisivo nesse aspecto, pois defende que, desde o início da civilização, houve inúmeras crises miméticas reais, que conduziram ao caos da violência que desencadeou o processo de hominização.

Girard acredita que, no clímax da crise, uma avalanche mimética deve ter se abatido *efetivamente* sobre toda a comunidade, configurando uma situação de delírio de massa nos termos da "efervescência coletiva" de Émile Durkheim[955]. Inclusive, considera "bastante plausível" que muitos agrupamentos pré-culturais de hominídeos tenham sido incapazes de superar tais estados de guerra, assim como muitas dentre as primeiras sociedades arcaicas devem ter sido incapazes de ir para além desse estágio, perecendo em "auto-obliteração".

Girard apresenta a violência essencial como uma hipótese, ciente de que a questão da verdadeira origem é tão remota que só pode ser formulada em uma teoria que jamais será definitivamente comprovada. Nada obstante, ele insiste que sua formulação não se confunde com uma "ficção teórica" ou uma "ideia imaginária" sem qualquer fundamento, e defende que:

> o valor da hipótese verifica-se pela abundância de materiais mitológicos, rituais, filosóficos, literários, etc. que ela será capaz de interpretar, e também pela qualidade dessas interpretações, pela coerência que ela instaura entre fenômenos que permaneceram até hoje indecifráveis e dispersos[956].

Ele admite o caráter paradoxal de uma teoria cujo caráter empírico não pode ser provado empiricamente, mas assevera que o fato de as grandes questões da humanidade não admitirem sua confirmação por evidências diretas não deve ser um óbice para a postulação dessas questões, verdadeiramente científicas, sob pena de demissão dos ideais mais básicos da razão. A discussão acerca do tipo de cientificidade que pode ser atribuída à teoria mimética será o foco da parte conclusiva desta pesquisa, bem como os limites em que Girard se situa para arcar com o ônus

[955] Cf. DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1912].
[956] VS, 205.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dessa opção, movida pelo desejo de garantir à sua teoria a (suposta) autoridade de (certa) ciência.

11.2.1. Evento Fundador e Teoria da Hominização

Analisando os diversos registros históricos das sociedades arcaicas e antigas, Girard identifica uma estrutura comum a todas elas, que se refere ao modo de resolução das crises. Esse padrão envolve, de um modo ou de outro, traços de descarga de violência, verificados nas mais distintas condições sociais, geográficas e em variados períodos históricos: "o número extraordinário de comemorações rituais que consistem em uma morte, faz pensar que o acontecimento original seria normalmente um assassinato"[957].

Ora, o teor violento dos sacrifícios, conquanto sejam velados em suas simbolizações míticas, sugere, para Girard, uma continuidade natural à crise mimética provocada pela disputa violenta dos membros do grupo. Ademais, quando os ritos sacrificiais perdem sua eficácia, a comunidade controla a violência intestina por uma nova manifestação do mecanismo da vítima expiatória, como no caso de Édipo rei. O "assassinato fundador" não é apenas o protossacrifício a ser comemorado ritualmente, ele é também o evento espontaneamente *mimetizado* sempre que os homens precisam recuperar a harmonia perdida pelos seus conflitos.

Na conclusão de *A Violência e o Sagrado*, Girard é categórico: "é preciso afirmar a existência real do acontecimento fundador"[958]. O fato de ele ser assimilável por meio de imitações religiosas e descrito em textos que, na maioria das vezes, dissimulam sua natureza não deveria diluir sua realidade extratextual, o que fica claro na edição francesa da obra:

> Il *ne faut pas* ramener cet événement à une espèce de cas limite plus ou moins idéal, à un concept régulateur, à un effet de langage, à quelque tour de passe-passe symbolique sans répondant véritable sua le plan des rapports concrets. On doit le considérer à la fois comme origine absolue, passage du non-humain à l'humain et origine relative, origine des sociétés particulières[959].

[957] VS, 121.
[958] VS, 389.
[959] VS, 429, ed. francesa, *grifos nossos*. A tradução brasileira do livro é bastante limitada, contendo diversos erros ao longo do texto, que foram frisados pelo prof. Jean-Pierre Dupuy na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015. Neste excerto, o equívoco é particularmente grave, pois a tradução apresenta a ideia exatamente oposta a de Girard ao afirmar: "Este acontecimento *deve ser* reconduzido a uma espécie de caso limite mais ou menos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Trata-se, portanto, de um fato histórico concreto para Girard, ocorrido efetivamente no umbral da humanidade. Dada a imensa distância que há entre o evento fundador e os acontecimentos atuais – tanto do ponto de vista temporal quanto, sobretudo, simbólico – seria preciso aproximar-se dele por meio de um método comparativo que atendesse a uma hipótese capaz de abarcar elementos muito variáveis. É o que Girard acredita fazer. Sua teoria da hominização compartilha com as teses evolucionistas não apenas a magnitude do propósito, como os procedimentos de análise.

Com a diferença, para o "Darwin das ciências humanas"[960], de que sua teoria seria superior à teoria de evolução do ponto de vista formal. A superioridade da teoria da vítima expiatória consistiria no fato de que o caráter inacessível do evento fundador não atenderia somente a uma necessidade lógica, sem significado no contexto da explicação geral. Ao contrário, o desconhecimento que permeia a hipótese girardiana da hominização seria, supostamente, uma condição essencial para o funcionamento de qualquer estruturação da ordem religiosa e pós-religiosa: "para reter sua virtude estruturante, a violência fundadora não deve aparecer"[961].

11.2.2. Autotranscendência da Violência

Para postular um evento efetivamente fundador, do qual derivem todas as diferenças culturais, é preciso que Girard proceda a partir de um sistema fechado, que contenha todos os elementos de seu funcionamento. Seguindo as demandas racionalistas da ciência moderna, seu conceito de origem é constituído por uma dimensão autossuficiente. Assim, é na própria violência que encontra a chave do "processo cíclico de ordem e desordem que culmina e se perfaz em um mecanismo de unanimidade vitimária"[962].

O ciclo mimético de reviravoltas perpétuas de superação e reprodução da violência não encarna um conflito cósmico entre o bem e o mal. Girard afasta qualquer dualismo para sustentar a realidade da autoexpulsão da violência. É a própria violência essencial que, em seu paroxismo, se inverte pela mediação do assassinato coletivo. Ao designar essa operação como um "mecanismo", Girard

ideal, a um conceito regulador, a um efeito de linguagem, a um ilusionismo simbólico sem verdadeira correspondência no plano das ações concretas" (VS, 390, *grifos nossos*).
[960] Cf. SERRES, Michel. Op. Cit.
[961] VS, 390.
[962] EuVia, 53.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tem a explícita intenção de ressaltar a natureza automática e impessoal do processo. É a violência que fomenta e exaspera as rivalidades a ponto de transformar o agrupamento de hominídeos em um campo de batalha. É também a violência que extingue a batalha quando, em seu ponto máximo de acirramento, desencadeia o mecanismo vitimário e, expulsando a si própria, faz da desordem um princípio de ordem. A ordem que emerge desse mecanismo possui uma dependência constitutiva da desordem: todos os seus elementos se referem a ela, como a um significante absoluto.

O mimetismo violento não tem nada de substancial, não tem nenhum fundamento estável. É pura dinâmica mimética, em que a ambivalência do desejo contamina a violência com seu paradoxo intrínseco. Girard infere a violência essencial a partir das feições derivativas da violência unânime, ordenadora, cuja força estruturante universal é constituída pela sucessão de momentos opostos que culminam no processo de sacralização, ao mesmo tempo benéfico e maléfico[963]. Durante a crise sacrificial, os dispositivos de canalização da violência perdem sua eficácia e ela se dispersa pela comunidade acarretando a volta à situação caótica em que os próprios dispositivos se forjaram.

Segundo a perspectiva girardiana, o que está em jogo é uma operação de autotranscendência da violência, que, em seu paroxismo, infunde a si mesma, por meio da *mímesis reconciliatória*, um vetor de determinação que lhe confere um sentido no caos, vindo a moderar a si própria. Em termos hegelianos, pode-se comparar a passagem da violência destrutiva para uma violência criadora com a *Entäusserung* do Espírito, uma "autoexteriorização" que engendra a realidade. Se a causalidade circular se revela em momentos de crise é porque a violência perde o rumo e começa a circular em ambos os sentidos, no vaivém desintegrador. O sacrifício não apazigua os ânimos, mas os estimula e, até mesmo, os deflagra; a consequência reage sobre a causa.

Assim, as crises sacrificiais são compreendidas por Girard como o colapso da *autotranscendência* da violência, uma vez que a autorregulação do sistema garantiria sua eficácia mediante a crença da transcendência, do sagrado que ela engendra aos olhos dos membros da comunidade. É esse sagrado que "realiza a

[963] VS, 313.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sua própria expulsão, que aceita retirar-se para deixar que a comunidade exista fora dele"[964], ao mesmo tempo em que ele mesmo "precisa" da comunidade para manifestar-se, já que essa dinâmica não se confunde com um ser com realidade ontológica. O sagrado arcaico é, para Girard, intrinsecamente parasitário.

A comunidade compreende a própria existência como a separação da divindade e sua sobrevivência passa a depender de uma "distância ótima" desse sagrado[965]. Segundo Girard, o diferimento da violência ocorreria simultaneamente à transfiguração da violência essencial em sua vertente concentrada. A precipitação da hostilidade difusa sobre um dos membros da comunidade. Por isso, o mecanismo fundador seria a base fundamental e remota não apenas dos rituais sacrificiais, que são a repetição controlada desse processo dentro de um espectro religioso, nem mesmo das instâncias de perseguição em geral, quando as formas religiosas perdem sua eficácia, mas efetivamente de toda a cultura:

> Identificar a violência fundadora é compreender que o sagrado reúne todos os contrários, não por diferir da violência, mas porque a violência parece diferir dela mesma; ora ela refaz a unanimidade a seu redor para salvar os homens e edificar a cultura, ora, ao contrário, esforça-se para destruir o que havia edificado[966].

A postulação da autorrealização e autotranscendência da violência, de onde emana toda ordem propriamente humana, é o aspecto que leva alguns comentadores a considerarem a teoria mimética como uma ontologia da violência. De fato, para salvaguardar à dinâmica intrínseca da violência um componente morfogenético e auto-organizador, Girard deixa muito pouco espaço para a *mímesis* agir fora do domínio da violência, que, como foi dito, permanece como um significante absoluto ao qual tudo se refere. Para defender-se de tais acusações, vimos que ele afirma não ser a violência o principal de sua perspectiva, mas a *mímesis* e que a violência seria antes a *continuação* do desejo mimético por meios brutais[967]. No entanto, veremos que essa defesa não é plenamente inserida no *corpus* girardiano e se mostrará insuficiente para uma obra cujo final é apocalíptico.

Em *A Violência e o Sagrado*, a perspectiva é a de que, tendo a *mímesis* deflagrado um percurso de violência que se resolveu violentamente na origem, imprimiu-se na memória cultural, de modo impessoal, um modo de se proceder do

[964] VS, 333.
[965] "A criação da comunidade é, em primeiro lugar, uma separação", VS, 334; "Distância ótima do sagrado", VS, 334.
[966] VS, 323
[967] VS, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

qual o homem não é capaz de sair por si próprio. Para sustentar que é a *mímesis* que ocupa o papel principal em sua teoria, Girard precisaria invocar alguma forma de ruptura no sistema fechado dos ciclos miméticos de violência. Diante do sistema autorreferente, a teoria mimética não teria como escapar de uma ontologia da violência senão por meio de um contorcionismo retórico. O vetor de atualização da *mímesis* deveria ser efetivamente *aberto,* podendo apontar para outra saída de interrupção do padrão vitimário que não o assassinato de uma vítima.

Nesse sentido, a Paixão de Cristo e sua narrativa evangélica pareceram em um primeiro momento, para Girard, o evento antissacrificial por excelência, capaz de colocar a humanidade diante de uma solução fora do domínio da violência, refutando a leitura consagrada pelo cristianismo histórico de que a Paixão de Cristo seria um sacrifício. Algum tempo depois, porém, reviu essa hipótese e passou a admitir a dimensão sacrificial da morte de Cristo, declarando a inexistência de espaços não sacrificiais.

A compreensão girardiana do fenômeno cristão exige um estudo próprio, que será feito na próxima parte desta tese. Tanto a hipótese de considerá-lo fora da lógica sacrificial quanto a sua revisão encontram um significado bastante específico dentro da teoria mimética. Em nenhum dos momentos, porém, Girard chega a desenvolver satisfatoriamente as possíveis consequências de uma ordem não violenta, derivada de uma *mímesis* benéfica, deixando em aberto essa possibilidade apenas por afirmações esparsas e pequenos artigos, como se viu no capítulo 6 da primeira parte desta tese. Certamente, Girard deteve-se com muito mais empenho em compreender a lógica da violência decorrente da *mímesis* apropriativa. As acusações de que a violência tem um papel protagonista em sua teoria não são, portanto, descabidas.

Ao que nos parece, somente ao se dissociar a compreensão de sacrifício como fenômeno conatural à violência autotranscendente, será possível desvencilhar a teoria mimética de uma ontologia da violência. Essa hipótese será apresentada nas duas últimas partes desta tese, em que será analisado o mecanicismo inerente à hipótese do bode expiatório e as saídas éticas da "nova autoridade moral do cris-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tianismo"[968]. Antes avançar na crítica, voltemos à exposição dos demais elementos da compreensão girardiana da violência autotranscendente.

11.2.3. Papel do Acaso no Evento Fundador

Demonstrado o desconhecimento que subjaz ao mecanismo fundador, Girard afirma que o aspecto do processo especialmente dissimulado (ainda que mesmo este aspecto deixe rastros nos mitos e ritos) é a arbitrariedade na seleção da vítima, uma vez que o reconhecimento dessa arbitrariedade seria incompatível com a divinização da vítima e a criação do sagrado. É por isso que o fator *acaso* na escolha das vítimas é uma dimensão essencial do evento fundador: "a escolha das vitimas não pode ser confiada aos homens, mas a uma violência que coincide com o acaso sagrado"[969].

Girard afirma que, de todos os preconceitos modernos, o principal é o que busca explicar o exercício da violência e da cultura em termos de diferença[970]. Trata-se de um preconceito estruturante, fundamento do pensamento mítico. A escolha da vítima original compreende a arbitrariedade por excelência, já que ainda não existem diferenças em termos das quais ela pode ser descrita ou significada. "Esta morte", afirma Girard, "conserva algo de aleatório, que lembra o desencadeamento, sempre imprevisível, do mecanismo da vítima expiatória"[971]. Ele infere, a partir da espontaneidade com que se desencadeia o mecanismo de controle da violência, uma espontaneidade ainda mais radical na origem.

O mecanismo de produção de uma unanimidade capaz de instituir a ordem fundamenta-se, como se tem repetido, no mesmo fenômeno que caracteriza a falta da ordem, a violência mimética; a autotranscendência da violência mimética permite pensar tanto o surgimento da crise quanto sua resolução. Para Girard, a resolução pacificadora é obtida automaticamente por meio de uma diferença estabilizadora, que se situa no alvo em torno do qual os membros dispersos se reúnem como um todo violento: no assassinato da vítima, portanto. O automatismo do sistema girardiano tem como suposta a ocorrência, nessa passagem, de um deslo-

[968] DUMOUCHEL, Paul. Op. cit.
[969] VS, 396.
[970] VS, 392.
[971] VS, 310.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

camento, de um diferimento da violência, que cria a primeira diferença: a vítima contra a qual a unanimidade se constitui *um grupo*.

Durante a crise de indiferenciação geral, os homens agiriam como um todo amorfo, uma massa aglutinada por sua hostilidade recíproca, mas essa indiferenciação só é percebida a partir de um ponto de vista exterior, do observador neutro: o cientista. Para os rivais, não há nenhuma unidade em jogo, apenas oposição. Somente quando localizam uma singularidade, no sentido matemático, é que se reconhecem como um "todo". Segundo Vinolo, essa "virada" se opera por um "simples prolongamento da teoria do desejo mimético", o que garante a impressionante unidade da teoria de Girard:

> A sequência lógica da *mímesis* em tal situação de indiferenciação é a substituição mimética dos antagonistas. Isso significa que as lutas se polarizarão sobre um número cada vez menor de indivíduos, como em situações em que dois contra dois torna-se três contra um, e isso novamente por um simples mimetismo, sem postular nenhuma vontade, nenhum acordo[972].

A natureza automática e mecânica dessa passagem à violência unânime é concluída por um elemento aleatório que atualiza uma das infinitas possibilidades contidas na cena inicial. Girard resume que "é o acaso, no fim das contas, que regula o conflito"[973]. Em termos matemáticos, o funcionamento de um sistema que contenha em si todo o possível, e não admite a existência um sistema exterior (ou o contato com este), só pode se desencadear por interferência do *acaso*. O primeiro sentido para as forças *necessárias* de um *cosmos* fechado se realiza apenas no seu oposto – *na pura contingência*.

No limiar da hominização, o impulso do mecanismo vitimário pelo destacamento da válvula de escape não pode ser produto de uma ação propriamente humana, já que o humano emerge desse processo. Não pode, portanto, ser o *reconhecimento* de uma diferença, nem um ato de *vontade*, muito menos uma *escolha* confiada aos homens. Por outro lado, o primeiro alvo *tem que ser humano* porque deve recair necessariamente sobre um dos componentes do sistema: os rivais miméticos. O surgimento do primeiro vetor, nos termos da cena originária hipotetizada por Girard, deve ser uma perturbação acidental no caos simétrico sobre um dos elementos da simetria:

---

[972] VINOLO, S. Ibid., p 86.
[973] VS, 393-394.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> Para que a suspeita de todos contra todos torne-se a convicção de todos contra um único, nada ou quase nada é necessário. O índice mais derrisório, a presunção mais ínfima vai se transmitir a uma velocidade vertiginosa, transformando-se quase instantaneamente em prova irrefutável. A convicção aumenta como uma bola de neve, cada qual deduzindo a sua própria a partir dos outros, sob o efeito de uma mimese quase instantânea. A firme crença de todo não exige outra verificação além da unanimidade irresistível de seu próprio desatino[974].

Girard afirma que "não se deve buscar o segredo do processo salvador nas diferenças que poderiam distinguir a vítima expiatória dos outros membros da comunidade. Aqui o arbitrário é fundamental"[975]. Para ele, a solução tardia é que contém os traços da solução original, que *mimetiza*.

Jean-Pierre Dupuy compara a resolução unânime ao fenômeno do ferromagnetismo, segundo o qual, certos materiais, especialmente o ferro, transformam-se em um imã permanente. O magnetismo possui um 'momento magnético' espontâneo, em que os spins dos elétrons e seus movimentos dispersos arranjam-se, subitamente, de uma maneira regular, o que, para Dupuy, permitiria visualizar a inflexão fundamental da violência essencial sem a interferência de nenhum elemento estranho ao sistema[976]. As recíprocas influências passam a ser convergentes em um único indivíduo por um acaso "natural", decorrente da própria natureza mimética dos desejos. Dupuy ainda afirma que o fenômeno da mediação criaria uma trajetória própria ao converter a natureza contagiosa do desejo na natureza contagiosa da violência, em termos parecidos àqueles apresentados por Vinolo. O filósofo francês recorre, ainda, ao exercício de probabilidade feito com urnas ("*polya's urn*") para explicar como são produzidos mecanismos com tendência à unanimidade a partir de um evento aleatório[977].

No experimento probabilístico, há bolas brancas e bolas pretas em uma urna com as paredes opacas. Retira-se uma primeira bola ao acaso, verifica-se a cor e depois a bola retirada é recolocada junto com outra da mesma cor. O experimento se repete, acrescentando-se, a cada vez, uma bola da cor da bola que é retirada. Dupuy explica que, com o passar do tempo, observa-se um aumento de 78% das

[974] VS, 105.
[975] VS, 321.
[976] O momento magnético ocorre mesmo em um campo magnético aplicado igual a zero.
[977] O exemplo foi utilizado pelo prof. Jean-Pierre Dupuy na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015. Cf. No artigo "DUPUY, Jean-Pierre. *Naturalizing Mimetic Theory*. In: *Mimesis and Science*: empirical research on imitation and the Mimetic Theory of culture and religion. Edited by GARRELS, Scott R. Michigan State University Press. Easting Lessing, Michigan, 2011. 193-213. P. 208-211.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

bolas de cor da que foi retirada pela primeira vez. Assim, os probabilistas inferem que a ruptura da simetria de um sistema tende a produzir uma convergência no sentido da manutenção da própria ruptura. Em outras palavras, o acaso introduziria uma trajetória, um sentido no mecanismo cego, que detém a causalidade circular.

Nesse sentido, ao contrário do que se espera, não é a dinâmica que leva ao fim, mas é o fim que conduz a dinâmica. As consequências da perturbação inicial do sistema reagem sobre a causa. Quer dizer, é o fato de uma bola de determinada cor ter sido retirada por primeiro (consequência) o que determina o predomínio de suas características no sistema em que está inserida. A incidência de um acaso como vetor de diferenciação em determinado mecanismo autorreferente (a retirada de bolas de uma única urna) geraria uma estática dentro da dinâmica, introduzindo uma dependência entre os eventos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

11.3. Mecanismo do *bode expiatório* como ritual sacrificial

A dinâmica espontânea de canalização da violência como recurso de apaziguamento social foi identificada por Girard, como anunciamos, a partir do estudo dos rituais sacrificiais. É da análise dos sacrifícios que ele pode elaborar sua hipótese do assassinato fundador. Para Girard, os ritos são "a repetição de um primeiro linchamento espontâneo que trouxe a ordem de volta na comunidade, por ter refeito, contra a vítima expiatória e em torno dela, a unidade perdida na violência recíproca"[978].

A partir da compreensão de que os ritos *mimetizam* o evento primordial, Girard acredita poder explicar uma série de atos religiosos cujo sentido permanecia obscuro à sensibilidade moderna. A morte do *pharmakós*[979], por exemplo, passa a ser um fenômeno não apenas francamente inteligível, como permite a inteligência do próprio sistema vitimário. Toda vítima expiatória é, como o *pharmakós*, um veneno e seu antídoto, o mal e o remédio. Ao mesmo tempo em que é desprezível, execrável, culpada, é alvo de veneração religiosa em uma espécie de culto.

[978] VS, 124.

[979] Pharmakós eram vítimas sacrificiais gregas com dupla conotação: de um lado, uma figura lamentável, desprezível e mesmo culpada; de outro, rodeada de uma veneração propriamente religiosa. Essa ambiguidade é própria do ritual: veneno e remédio, por isso sua função farmacológica, que será analisada melhor na parte III, a partir da leitura de Camille Tarot.

Ainda que Girard, em alguns momentos, tenha utilizado a expressão "bode expiatório" (*bouc émissaire* ou *scapegoat*) sem tanto rigor[980], referindo-se também à vítima emissária, alvo da violência espontânea, é importante reiterar que o mecanismo do bode expiatório é um sacrifício, ou seja, a forma ritual (derivada) do mecanismo vitimário, espontâneo (estrutural). É a sistematização inconsciente do modo contumaz de resolução da crise, sua cópia ritualizada. Como explica Girard:

> O famoso bode expiatório judaico e de todos os ritos animais de mesmo tipo [...] um sacrifício animal que pode ser classificado 'clássico', a fim de mostrar, caso seja possível, que ele também tem como modelo a morte de uma vítima expiatória. Se é verdadeiramente o mecanismo de unanimidade violenta que este sacrifício busca reproduzir, se a vítima expiatória é realmente a chave de todos os ritos, poderemos esclarecer completamente todos os aspectos deste sacrifício[981].

O sacrifício é *sempre* uma repetição e uma imitação da violência coletiva espontânea, cujo elemento de saciedade se encontra sob uma *forma enfraquecida.* No mecanismo vitimário espontâneo, a violência impetuosa é dominada e ao mesmo tempo saciada; nos rituais sacrificiais, como o do bode expiatório, são visadas as "*tendências agressivas* mais ou menos 'latentes'"[982]. A *intenção* (não consciente) é repetir tanto quanto possível a expulsão coletiva em um contexto e sobre objetos rigorosamente fixados e determinados a fim de haurir da violência fundadora uma espécie de apaziguamento catártico.

A satisfação ritual é mais fraca e se destina a conter, sobretudo *preventivamente,* formas mais brandas de violência, por isso o rito deve funcionar *fora dos períodos de crise aguda*. O sacrifício está para o funcionamento *normal* das sociedades como o assassinato coletivo ao seu funcionamento *anormal*. Assim como o assassinato fundador e o mecanismo da vítima emissária, o mecanismo do bode expiatório não é absolutamente metafórico. Para Girard, trata-se de um procedimento rigorosamente real e permanente no plano da cultura, fundador de uma nova verdade que restabelece a ordem e a paz.

---

[980] Embora em *O bode expiatório* Girard se ressinta do uso impreciso da expressão (BExp, 55 et seq.), em *Eu Via Satanás* ele assume essa imprecisão como positiva (cf. EuVia, 226-228) e o termo "bode expiatório" passa a ser referido como mecanismo de canalização de violência de um modo geral. Concordamos, porém, com o prof. Jean-Pierre Dupuy que se trata de uma distinção conceitual fundamental e que deve ser preservada a fim de evitar confusões, mantendo nítidos os fenômenos a que elas se referem.

[981] VS, 126-127.

[982] VS, 129.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

O pensamento mítico-ritual seria incapaz de compreender *porquê* é necessário sacrificar uma vítima; não conseguiria discernir o que se oculta por trás dos benefícios reais que são obtidos *pela* e *para* a comunidade. Todas as explicações propostas, segundo Girard, não passam de elaborações míticas. No entanto, este mesmo pensamento ritual assimilaria *como* obter os benefícios de que depende, por isso seu esforço por repetir a profícua operação em seus mais rigorosos detalhes. Girard considera que é esse o motivo pelo qual o rito mimetiza os dois tempos da crise. Para reencenar a operação resolutiva, é necessário se estar diante do contexto em que ela emergiu. São feitos, então, simulacros de combate; suspende-se artificialmente a ordem e algumas transgressões se tornam uma exigência normativa dentro dos rígidos limites do religioso arcaico.

O próprio método com que se inflige a morte à vítima, frequentemente coletivo, rememora e traz à tona a impessoalidade da resolução sacrificial. Ativa ou passivamente, é importante que *todos* estejam envolvidos no homicídio, que será cometido por apedrejamento, encurralamento para precipitação de um penhasco, crucificação. É a metamorfose que sofre a vítima sacrificial, que de execrada passa a ser adorada, o que conclui esse processo de despersonalização da violência unânime. Cada indivíduo da multidão livra-se de sua responsabilidade ao atribuir a violência a uma força exterior.

Os perseguidores se afastam de sua violência pessoal atribuindo sua necessidade e sua origem às demandas de uma fonte superior e transcendente. Os sobreviventes se consideram guerreiros celestes que vingam seu deus ou fieis piedosos que cumprem as exigências da divindade só a muito custo saciável. Na memória coletiva, a vítima divinizada é a ambígua entidade responsável pelas duas violências. Desloca-se, assim, a violência para o universo do sagrado, cuja ambivalência essencial é própria da causalidade circular que gera o sagrado; sagrado que *contém*, nos dois sentidos, a violência.

11.3.1. Religião: distinção (mítica) entre violência e sagrado

Diante de tudo vimos, podemos concluir que, para Girard, a distinção entre a violência e o sagrado é puramente mítica. É esse o mito essencial, que fundamenta todo o religioso arcaico. Segundo a teoria mimética do sacrifício, o mecanismo da *vítima* expiatória é o núcleo dessa forma do religioso, cuja função é per-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

petuar ou renovar os efeitos deste mecanismo a fim de manter a violência fora da comunidade. O "temor reverencial" que a comunidade sente em relação à vítima divinizada, para a qual oferece sacrifícios, é um *produto* dos efeitos catárticos do mecanismo expiatório, além de ser um *pressuposto* para a sua eficácia. Essa ambiguidade é própria da causalidade circular que rege a passagem do caos à ordem e a chave oculta de funcionamento da autotranscendência da violência.

Girard defende que a religião arcaica é um fenômeno criado inconscientemente pelos sobreviventes da crise. Não tem nada a ver, portanto, com um Deus genuinamente transcendente. Essa transcendência ou imanência externalizada é a imagem do diferimento da violência encarnada pela vítima abatida sob a aparência do "duplo monstruoso". O "duplo monstruoso" é seu caráter ambivalente, terrível e dadivoso, do qual emanaria o caráter espetacular de transfiguração da vitima em uma entidade sagrada. Girard explica que "a união do maléfico e do benéfico constitui a monstruosidade primeira e essencial, a absorção pelo ser sobrehumano da diferença entre a 'boa' e a 'má' violência, a diferença fundamental à qual todas as outras parecem subordinadas"[983]. É a essência *pharmakológica* do religioso fundador da cultura, como veremos.

O sagrado seria experimentado pela comunidade como uma força sobrenatural que realiza a sua própria expulsão, que se retira para que a comunidade exista fora dele[984]. Por isso, as práticas religiosas arcaicas consistem, para Girard, em um conjunto de dispositivos que consolida essa distinção originária entre o espaço sagrado e o espaço profano. O espaço sagrado seria demarcado pela influência de uma divindade simultaneamente benéfica e violenta, da qual depende a sobrevivência do espaço profano e dessa distinção, forjada violentamente, decorreriam todas as outras noções fundamentais da humanidade, como a compreensão de tempo e espaço.

Segundo a hipótese girardiana, o evento fundador inaugura o tempo e o espaço: a humanidade habita uma realidade *exterior* e *após* a violência unânime. Na esteira de Émile Durkheim e Micea Eliade, Girard ressalta o fato de os centros das comunidades arcaicas serem localizações sagradas, interpretando-os como locais

[983] VS, 315.
[984] VS, 333.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

simbólicos por excelência. As sociedades teriam surgido em torno desses marcos de unificação, fonte das formas religiosas e de todas as relações espaciais e temporais. Estudos arqueológicos mostram que tais centros simbólicos não raro são túmulos ou catedrais erguidas sobre túmulos, o que corroboraria a hipótese de que a cultura se edifica sobre um sinal de morte, morte que é o assassinato de uma vítima expiatória.

O universo religioso é composto de práticas rituais que *rememoram*, *comemoram* e *perpetuam* a unanimidade sempre enraizada na exclusão da vítima expiatória. São essas práticas que dão origem à ordem social, pois estabilizam as tendências agressivas potencialmente destrutivas dos homens. É por isso que tudo o que diz respeito ao sagrado demanda um especial cuidado, um zelo que, segundo Girard, revela uma perspicácia do religioso arcaico ausente no pensamento moderno:

> O religioso, mesmo o mais incipiente, detém uma verdade que escapa a todas as correntes do pensamento não religioso, mesmo os mais 'pessimistas'. Ele sabe que o fundamento das sociedades humanas não é algo natural e cujo mérito cabe aos homens. A relação do pensamento moderno com o religioso primitivo é portanto bem diferente do que imaginamos. Há um desconhecimento fundamental que se refere à violência, e que compartilhamos com o pensamento religioso. Mas existe, ao contrário, no religioso, elementos de conhecimento a respeito desta mesmo violência que são perfeitamente reais e que nos escapam por completo. *O religioso instrui realmente aos homens o que deve ser feito e não deve ser feito para evitar o retorno da violência destruidora*[985].

Essa função pedagógica dos sacrifícios constitui um elemento fundamental do religioso, ligado diretamente à sua virtude ordenadora, e é fixada pelas prescrições litúrgicas do rito e, principalmente, pelos interditos. A intuição central é a de que o desrespeito às diferenças sagradas, que estruturam a sociedade, provoca o retorno da violência transcendente. Como vimos, para Girard, a intuição guarda inconscientemente a verdade do religioso, pois é a observância das normas do sagrado, erguidas como barreiras em torno da violência latente, que contém a fúria dos homens e seus desejos miméticos convergentes.

Se o desconhecimento protetor é mítico, é porque atribui a operação de controle da violência a uma potência alheia aos homens. A lei que a rege, porém, é perfeitamente real e seu retorno nas relações humanas não tem nada de imaginário para Girard.

[985] VS, 324, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

11.3.2. Interditos: a ordem do desejo

Os interditos compõem um sistema de normas que, sob a forma de tabus e proibições, tem por finalidade impedir o desencadeamento de conflitos. Girard não hesita em identificar nas regras das comunidades arcaicas o nítido objetivo de restringir as manifestações espontâneas do desejo mimético, dificultando que os impulsos dos homens recaiam sobre alvos que possam provocar disputas sangrentas. Desse modo, enquanto os fenômenos religiosos pacificam o grupo hostil ao canalizar energias para formas rituais e atividades sociais sancionadas pelo rito, a ordem normativa evita a convergência dos desejos para determinados objetos. Como as demais formas culturais, porém, os interditos também surgem do mecanismo expiatório:

> A epifania divina, o surgimento do *duplo monstruoso*, envolve a comunidade, relâmpago repentino que envia suas ramificações ao longo de todas as linhas de enfrentamento. Os mil ramos do raio passam entre os irmãos inimigos que recuam, *interditos*. Qualquer que seja o pretexto dos conflitos – alimentos, armas, terras, mulheres ... – os antagonistas o abandonam, para nunca mais se apossarem dele. Tudo o que a violência sagrada tocou, pertence a partir deste momento ao deus, e enquanto tal, torna-se objeto de uma interdição absoluta[986].

A comunidade se constrói em torno da tarefa comum de manter a trégua milagrosa que a salvou do desaparecimento. Assim, além de relembrar ritualmente o evento fundador, oferecendo novas vítimas como ação de graças e súplicas para a divindade benfeitora e sanguinária, os homens estabelecem proibições "por toda a parte em que a violência ardeu"[987], limites que só podem ser ultrapassados com segurança sob o manto do religioso, dentro de uma regulamentação litúrgica própria.

Girard percebe que, em muitos casos, as proibições não fazem sentido aos olhos da racionalidade moderna, mas nem por isso elas se baseiam em quimeras. Os interditos seguem a um princípio único: evitar que a *mímesis* violenta, sempre à espreita, deflagre uma cadeia incoercível de golpes e contragolpes. Se a interdição paira sobre as mulheres mais próximas, ainda que não sejam as mais desejáveis em si, isso se deve à maior probabilidade de servirem como pretexto para o conflito. Como a ordem religiosa em geral, as interdições primitivas demonstram

[986] VS, 270.
[987] VS, 270.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

uma capacidade inaudita para conter os conflitos internos na ausência de instituições tardias que consideramos absolutamente essenciais.

De acordo com o que vem sendo exposto até o presente momento, podemos afirmar que, segundo Girard, não se pode conter os conflitos humanos sem recorrer ao uso de uma determinada forma de violência. Para a teoria mimética sacrificial, só a violência interrompe a violência, de modo que, também nos interditos, há um conteúdo de violência latente, que repousa na ameaça de represálias em caso de transgressão. Se o procedimento arcaico que ergue, intuitivamente, barreiras em torno de determinados objetos "perigosos" dá provas de uma sutileza igual à da violência, é porque, na essência, é uma continuidade dessa própria violência: "as interdições não são nada além da própria violência, toda a violência de uma crise anterior, literalmente congelada em que se produziu, muralha levantada em toda a parte contra o retorno do que ela própria foi"[988]. As proibições e os ritos religiosos são formas culturais – logo violentas – de manipular a violência. Mesmo que a violência manipulada seja a sua "face" benéfica, pacificadora, que, cobrando apenas um de seus membros como estipêndio pelo serviço a ser prestado, *expulsa* a si própria dando espaço para o surgimento da comunidade, essa distinção é propriamente simbólica. Os interditos, como a cultura em geral, têm origem na capacidade de discernir, *simbolicamente*, dois momentos de um mesmo processo e assimilar um deles em detrimento do outro.

Girard considera que as leis são respostas *eficazes* a necessidades *reais*, com conteúdo *simbólico*. Não têm um fundamento *real*, não derivam de uma distinção ontológica entre bem e mal. Em *A Violência e o Sagrado,* a paz não é a consecução de um processo intrinsecamente bom, mas é benéfico em termos relativos, porque afasta – temporariamente – um mal maior. Mesmo esse afastamento não tem outro fim senão o de poder, outra vez, voltar a se manifestar. Conforme a perspectiva girardiana, todas as realidades verdadeiramente positivas para a espécie humana são fruto de um mecanismo que tem por base o assassinato de um de seus indivíduos, ou seja, de um processo que não pode ser admitido como positivo *em si mesmo*. Afinal, ele resume que é "o mecanismo da vítima expiatória [que]

[988] VS, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

deve aparecer, daqui em diante, como essencialmente responsável pelo fato de que exista algo como a humanidade"[989].

À vista da compreensão de que toda cultura é automaticamente sacrificial e má, torna-se praticamente impossível a elaboração de uma teoria política capaz de fomentar ações públicas efetivamente positivas, tendo em vista a consecução do bem comum, como alguns críticos de Girard têm corretamente apontado, a exemplo de Paul Dumouchel, Pierre Manent e John Milbank, cujos argumentos serão analisados na parte III e IV adiante. *A Violência e o Sagrado* é um livro escrito com o franco objetivo de fornecer provas empíricas para a teoria do desejo mimético, todavia, não é o mimetismo que ele consegue evidenciar, nem a origem absoluta do homem, mas as consequências logicamente violentas e antropologicamente observáveis do fato de os homens indicarem uns aos outros o que devem desejar.

A conclusão do livro deixa explícita essa intenção: "verdadeira ou falsa, a presente hipótese *merece* o qualitativo de *científica*"[990]. Girard reivindica o título de científica para sua teoria e ainda especifica exatamente o tipo de ciência em que pretende inseri-la: "esta tese pertence a um tipo de pesquisa eminentemente *positivo*"[991]. Por fim, delimita a "única maneira" com que sua tese pode ser considerada: "como uma hipótese *científica* como tantas outras"[992].

Certamente, a premência de elaborar uma compreensão do homem dentro dos paradigmas da ciência positiva ampliou a aceitação da teoria mimética para certa parte do público acadêmico, no entanto custou para Girard uma drástica redução do potencial filosófico de suas intuições iniciais. Nosso autor assumiu, sem questionar, exigências que talvez fossem incompatíveis com seu objetivo genuíno, o de alcançar uma verdade que não é a mesma visada pelo positivismo. Os limites do positivismo em que livremente se enclausurou vêm à tona na sua leitura do cristianismo, que teve de submeter a sucessivas revisões, todas insuficientes. A Paixão de Cristo coloca Girard diante de um sacrifício que não consegue assimilar

[989] VS, 272.
[990] VS, 398, *grifos nossos*.
[991] VS, 399, *grifos nossos*.
[992] VS, 399, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ao mecanismo de autotranscendência da violência, não podendo ser explicado *sacrificialmente*.

O antissacrifício de Cristo seria, em princípio, o evento capaz de libertar a coletividade assassina das garras da violência cíclica que, até então, teria dominado todas as tentativas humanas de dominá-la. Essa libertação não se daria pela Paixão em si, mas com a eliminação paulatina do desconhecimento essencial para o funcionamento do mecanismo expiatório: um *conhecimento* viabilizado pelas narrativas evangélicas. Antimíticos por excelência, os Evangelhos seriam o fim das religiões e o fim prospectivo das sociedades, afinal nenhuma sociedade seria possível sem religião[993].

Em síntese, Girard defende que as religiões arcaicas mantêm as sociedades perpetuando uma violência que não compreendem, enquanto o cristianismo fulmina os seus alicerces dando a conhecer a violência oculta em seus mecanismos de estabilização. Como compatibilizar essa equação com a defesa girardiana de que o desejo mimético é efetivamente bom e que ele – e não a violência – ocupa o papel principal de sua teoria?

A saída parece situar-se em determinado trecho de *A Violência e o Sagrado*, em que Girard concede que "no *coração* das comunidades humanas, uma *zona protegida*, um mínimo de não violência absolutamente indispensável às funções essenciais, à sobrevivência das crianças, à sua educação cultural, a tudo que constitui a humanidade do homem"[994]. A questão permanece: são as interdições que incutem nos homens esse núcleo não contaminado, de onde podem emergir formas culturais não violentas, ou elas vão ao encontro de uma inclinação natural de compensação da violência, de busca da paz e da afirmação de si que passa pelo reconhecimento dos outros? De todo modo, as normas religiosas arcaicas estão em harmonia com afetos e inclinações desprovidos de violência.

Ao elaborar a circularidade causal que rege o mecanismo de autotranscendência da violência, Girard tem bastante cuidado de *contaminar* com violência todos os derivados do processo cíclico, de tal modo que todos os elementos sacrificiais devem possuir a ambivalência necessária para que a violência possa ser

[993] VS, 269.
[994] VS, 272.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

reintroduzida periodicamente no seio da sociedade, garantindo, assim, a lógica "biomolecular" de seu sistema "científico"[995]. Os afetos e inclinações positivos que as interdições infundem, no entanto, permitem um distanciamento efetivo da violência, por meio de uma educação dos desejos que tornam os homens, ao longo da história, capazes de elaborar formas sacrificiais cada vez mais sofisticadas, afastando-se progressivamente dos rituais com vítimas humanas, passando para as vítimas animais, vegetais, até chegar em formas puramente simbólicas. Mesmo que esse processo não seja linear, é inegável sua dimensão positivista.

Segundo Girard, o abandono dos rituais mais sangrentos é fruto da revelação evangélica. Não pretendemos negar que o cristianismo teve – e tem – um papel crucial no repúdio ao sacrifício humano. É preciso, porém, enfatizar a continuidade de um processo de evolução endógena das formas sacrificiais, desencadeado por um vetor de transformação inerente às manifestações religiosas, mesmo as mais arcaicas, a que Girard concede a mínima atenção. Em *Eu Via Satanás Cair Como Um Relâmpago*, reconhecendo semelhanças que superam as diferenças, chegou a comparar as interdições das religiões arcaicas aos mandamentos do Antigo Testamento[996], as quais estariam ligadas ao evento que revela e arruína a violência autotranscendente. No entanto, a comparação não passa de um breve comentário. Acreditamos que precisamente essa questão, a ser desenvolvida nas duas próximas partes desta tese, é central para se abrir um espaço para a teoria política ausente do pensamento girardiano e fornecer os elementos teóricos sólidos para o desenvolvimento de uma *mímesis* positiva.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[995] Cf. VS, 43-44, em que compara o estudo da violência às teorias microbianas. Ainda que Girard guarde certa ironia nesse texto, sua sugestão intuição será explorada por persuisadores como Stéphane Vinolo.

[996] "Em seu princípio, as proibições [primitivas] nada têm de caprichoso ou mesquinho, repousando numa intuição semelhante à do Decálogo, mas sujeita a todo tipo de confusões". Cf. EuVia, 32.

PARTE III. Cristianismo: Sacrifício e Dom
Preâmbulo 251
Capítulo 12. Superação da *méconnaissance* 253
12.1. Necessidade de um Ponto de Vista Exterior 257
12.2. Mudança de Perspectiva 262

Capítulo 13. Exegese girardiana: unidade e continuidade bíblica 270
13.1. Hermenêutica da continuidade 270
13.2. Hermenêutica figural 276

Capítulo 14. Antigo Testamento 283
14.1. Traços míticos da Bíblia 283
14.2. Lenta erosão dos mitos 292
14.2.1. A Aliança de Isaac 293
14.2.2. José e seus irmãos 295
14.2.3. Jó: vítima de seu povo 299
14.2.4. O Servo de Yahweh 301

Capítulo 15. Novo Testamento: A Voz dos Inocentes 304
15.1. Maldições contra os Fariseus 308
15.1.1. Unidade de todas as vítimas 309
15.1.2. Filhos da Mentira 310
15.1.3. A “metáfora” do túmulo 313
15.2. Paixão de Cristo 314
15.2.1. A confissão de Pedro e a lembrança da morte de João Batista 318
15.2.2. A negação de Pedro 321

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

PARTE III. Cristianismo: sacrifício e dom

Preâmbulo

A segunda parte desta tese teve como objetivo expor as ideias centrais de *A Violência e O Sagrado*. Nesse livro, René Girard apresenta o mecanismo da vítima expiatória como gênese do religioso e fundamento de todas as formas culturais desde os primórdios da humanidade. A hipótese é a de que os fenômenos religiosos reproduzem ritualmente a dinâmica espontânea de canalização da violência, controlando as tendências agressivas dos membros da comunidade. Quando essas formas rituais de apaziguamento perdem sua eficácia e a comunidade se vê ameaçada por sua própria violência, o mecanismo da vítima expiatória é novamente mobilizado e a unidade recuperada, sem que a comunidade tenha, em momento algum, consciência do que está em jogo.

É preciso, portanto, uma ruptura no sistema fechado de autotranscendência da violência para que ele se torne visível. Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard afirma que "se hoje conseguimos analisar e desmontar os mecanismos culturais, é por causa da influência indireta e despercebida, mas formidavelmente determinante, exercida sobre nós pela Escritura judaico-cristã"[1115]. Nesta parte da tese, será examinada a leitura girardiana dos textos bíblicos, aos quais atribui a capacidade de desmistificar a violência sacrificial a partir de um longo e ambíguo processo de secularização.

A ambiguidade que identifica na revelação judaico-cristã alcança a própria teoria mimética, que oscila quanto à natureza sacrificial da Paixão de Cristo. Em sua análise desse evento-chave de desmistificação do religioso arcaico, Girard oferece duas interpretações sucessivas e contraditórias ao processo, crucificação e morte de Jesus. Em *Coisas Ocultas*, sustenta o caráter antissacrificial por excelência da Paixão, consentindo com a possível abertura de um espaço não sacrificial na realidade humana. Após um longo período de debates e críticas, reviu esse posicionamento para considerar a morte de Cristo como um sacrifício *sui generis*, abolindo a ideia de um espaço não sacrificial.

[1115] CODFM, 178.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Tanto a consideração inicial de Girard quanto sua ulterior retificação são essenciais para a economia do pensamento girardiano, uma vez que, em última instância, a Paixão de Cristo é a apontada como a própria condição de possibilidade e o fundamento epistemológico para a elaboração da teoria mimética. A problemática exige especial atenção e, por isso, será objeto de uma análise minuciosa nesta parte de tese que se desdobra, no ponto de inflexão da leitura girardiana do "evento crístico", em um segundo volume. Na sequência, as transformações da leitura girardiana da desmistificação judaico-cristã serão projetadas para sua antropologia como um todo. Pretendemos avaliar em que medida as hipóteses apresentadas em *A Violência e o Sagrado* permanecem válidas diante da nova interpretação girardiana do sacrifício de Cristo e quais as suas lacunas essenciais, bem como as consequências dessa (re)leitura para sua compreensão da história. Propomos retomar o processo de *fundação da ordem*, que decorre dos efeitos positivos dos ritos litúrgicos e dos interditos religiosos, assimilando-os às considerações de Girard quanto à ausência de espaços não sacrificiais e a afirmação da sacrificialidade *sui generis* da Paixão de Cristo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 12. Superação da *méconnaissance*

Temos visto que a compreensão girardiana do desejo se desdobra em uma teoria morfogenética da origem[1116]. A primeira parte desta tese abordou a morfogênese em seu nível ontogenético, analisando o desejo mimético como fundamento de constituição e perpetuação da espécie humana, tendo em vista sua vocação para conferir abertura relacional e habilidade social e cultural aos homens. A segunda parte demonstrou como a *mímesis* se constitui princípio tanto de separação quanto de união no processo de formação da cultura, apresentando o mecanismo expiatório que encerra a dimensão filogenética da hipótese girardiana.

Assim, ao menos em princípio, a totalização do sistema girardiano parece prescindir de qualquer *a priori*. Por meio da causalidade circular analisada anteriormente, a dinâmica de determinação do desejo mimético, tanto do ponto de vista individual quanto do coletivo, engendra *a si mesma* no momento em que o desejo se determina, concretizando-se sobre um objeto específico. A ambivalência própria desse sistema autorregulador é assimilada ao funcionamento de seus mecanismos com o pressuposto do desconhecimento – ou a *méconnaissance* – dos agentes. Para Girard, a questão do desejo mimético e a questão da violência como desconhecimento fundamental assumem seu verdadeiro sentido antropológico uma em razão da outra.

A hipótese da *mímesis* do antagonista explica porque a rivalidade é a consequência esperada do jogo cujo funcionamento precisa escapar aos participantes. A ilusão de uma suposta anterioridade do desejo impede o sujeito desejante de perceber que o *outro* que vê como um rival é antes o modelo de quem imita o desejo, ao mesmo tempo em que ele só se torna um modelo porque seu desejo pelo objeto é interpretado como uma oposição determinada. Da mesma forma, a inevitável crise decorrente dos desejos rivalitários, que ameaça a sobrevivência do grupo na ausência de instituições pacificadoras, encontra sua resolução na capacidade autorreguladora do próprio mecanismo, a qual também deve passar despercebida para ser eficaz.

[1116] Foi esse aspecto da teoria mimética que chamou a atenção de estudiosos como Jean-Pierre Dupuy e Stéphane Vinolo, entre outros.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Para Girard, a figura da vítima sagrada encerra sobre si toda a ambivalência do mecanismo. Parafraseando Hubert e Mauss, o mecanismo vitimário pode ser resumido da seguinte forma: o grupo se reconcilia em torno de uma vítima sagrada, mas ela não seria sagrada se o grupo não se reconciliasse em torno dela. A dependência entre a causalidade circular e a *méconnaissance* também seria visível com o esgotamento do sistema, pois a hesitação quanto à sacralidade da vítima debilita o mecanismo expiatório, ao mesmo tempo em que essa hesitação não seria possível se o mecanismo não estivesse enfraquecido.

Em suma, segundo a teoria mimética, as formas miméticas e sacrificiais não se atualizam sem a *méconnaissance*. Do que se deriva que a impossibilidade de se observar diretamente o linchamento fundador é mais do que uma dificuldade fortuita ou acidental. Girard acredita que, se os homens ao menos desconfiam que fazem uso da violência que pretendem expulsar, essa expulsão não ocorre e a ordem entra em perigo. A *méconnaissance* que já surgira na teoria mimética como atributo do próprio desejo mimético é agora postulada como condição de possibilidade de funcionamento do sistema auto-organizador, pressuposto da ordem cultural que garante a existência e sobrevivência dos próprios homens. No entanto, ao postular a *méconnaissance* como uma dimensão essencial tanto da psicologia quanto da antropologia, que compõem a teoria mimética, Girard provoca nos leitores uma questão inevitável: como ele próprio conseguiu vencê-la?

Com relação ao atributo inconsciente do desejo mimético, a saída é mais despretensiosa e, por isso, menos controversa. Em primeiro lugar, porque apresenta sua hipótese fundamentando-se na vasta obra de escritores consagrados. Não é tão difícil aceitar a tese de que os gênios da literatura ocidental tenham decifrado o verdadeiro modo de desejar dos homens, uma vez que, tradicionalmente, os grandes clássicos se definem por sua capacidade revelar a autêntica natureza humana. Além disso, Girard circunscreve a mentira romântica, isto é, o desconhecimento do desejo mimético ao período moderno, situando-a na tradição do sujeito autônomo já amplamente questionada pelo pensamento que se designa como *pós*-moderno.

Para sustentar o desconhecimento subjacente à teoria da vítima expiatória, ao contrário, Girard além de afastar-se da antropologia tradicional e da crítica es-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

truturalista, alarga ilimitadamente sua incidência. Não se trata mais de uma ilusão acidental, produto de um erro de autoapreciação do homem moderno. O mecanismo vitimário é imemorial e rege os fenômenos propriamente humanos antes mesmo que se possa falar em história ou até em humanidade. Localizado no limiar da hominização, o mecanismo *a realiza*. Mas não só. Desde então, ele se oculta por trás de todas as práticas e instituições culturais, viabilizando-as e protegendo-as de sua destruição. Certamente, como afirma Guy Lefort, esse é "o ponto mais crucial, mas também o mais delicado"[1117] da teoria girardiana.

Os críticos objetam a Girard que sua análise foi aplicada a um número muito limitado de textos, os quais, além disso, não são mais gerados na cultura ocidental[1118]. Na conclusão de *A Violência e o Sagrado*, fica claro que Girard tinha plena consciência das dificuldades que sua hipótese vitimária enfrentaria. Ele próprio se antecipa e anuncia o caráter paradoxal da teoria, que pleiteia uma dimensão empírica que não pode ser verificada. A circularidade do argumento girardiano reencena a ambivalente relação entre saber e violência, afinal:

> Não escapamos do círculo. A tendência para apagar o sagrado, para eliminá-lo completamente, prepara o retorno sub-reptício do sagrado sob uma forma não transcendente mas imanente, sob a forma de violência e do saber da violência. O pensamento que se afasta indefinidamente da origem violenta, novamente aproxima-se dela, mas sem o saber, pois este pensamento não tem nunca consciência de mudar de direção. *Qualquer pensamento descreve um círculo em torno da violência*[1119].

Segundo Girard, por um lado o preconceito antirreligioso da ciência moderna impossibilitaria o reconhecimento do caráter fundacional da violência sacrificial ao mesmo tempo em que lhe destitui de sua eficácia; por outro, é a perda da eficácia do mecanismo vitimário que está na raiz de um processo de desmistificação que culminaria na atitude moderna e na própria teoria mimética. O exaurimento do sistema introduziria no mundo moderno uma crise sacrificial sem paralelo, em que a violência essencial retorna não somente no plano da história, mas no plano do saber. Assim como o desejo mimético se manifesta com sua exasperação nas relações de mediação interna, a crise sacrificial é o que permite a Girard "violar o tabu que, no final das contas, nem Heráclito nem Eurípides violaram, *tor-*

[1117] CODFM, 167.
[1118] GOLSAN, R. Ibid. 124.
[1119] VS, 403.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

nando plenamente manifesto o papel da violência nas sociedades humanas numa ótica perfeitamente racional"[1120].

A morte do mito, portanto, deixa de ser um obstáculo para a validade da hipótese vitimária para ser sua condição de possibilidade. Paradoxalmente, Girard insere a teoria mimética em uma linha de continuidade do movimento intelectual moderno de que sempre buscou se distanciar. Em *Coisas Ocultas,* ele explica que, "por mais imperfeitas que sejam as ciências humanas, elas se encaminham em direção ao mecanismo do bode expiatório, ainda quando não cheguem até o fim"[1121]. Nesse terceiro livro-evento, o autor suaviza as críticas ao pensamento moderno e admite sua "capacidade crescente de decifrar os fenômenos de violência coletiva e de transformá-los em textos de perseguição e não em mitos"[1122].

É como se o amplo dinamismo de desmistificação implicasse um *necessário* preconceito antirreligioso, já que o mecanismo se torna identificável somente onde se desenvolve suficiente espírito crítico para impedir seu funcionamento. A noção de "perseguição" cumpre importante papel nesse processo e, para Girard, é um "monopólio do mundo ocidental". Nas sociedades primitivas, a violência seria sempre aureolada pelo sagrado, de sorte que uma "desmistificação primitiva" seria ininteligível[1123], pois, como temos visto, "a eficácia do mecanismo e a riqueza da produção ritual são inversamente proporcionais à aptidão de uma comunidade perceber o funcionamento desse mecanismo"[1124].

Nada obstante, o entendimento crescente da arbitrariedade das vítimas expiatória não coincide com a compreensão integral do mecanismo. A modernidade surge como um misto de conhecimento e desconhecimento. Um profundo desconhecimento de *si* (mentira romântica) e incipiente conhecimento do mecanismo vitimário com total recusa de buscar um sentido no religioso. De certo modo, os homens nunca sabem o que fazem e sua história se desenvolve involuntariamente. Por isso, toda teoria das formas miméticas e sacrificiais é um saber dessa opacida-

[1120] VS, 404.
[1121] CODFM, 164
[1122] CODFM, 164.
[1123] Com relação à noção central de "culpabilidade", é preciso compreender que só se pode reconhecer que alguém está sendo perseguido a partir de uma compreensão de justiça como retribuição *justa*, *devida*. Os "perseguidos" são aqueles a quem se atribui determinada culpa, de modo injustificado. A arbitrariedade da vitimização, portanto, diz respeito às acusações indevidas que recaem sobre essa vítima.
[1124] CODFM, 167-179.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de radical de si a si, um conhecimento desse desconhecimento essencial. Vincular o saber do mecanismo à perda de sua eficácia é apenas deslocar a questão de lugar. O problema permanece: como pode esse saber surgir na história dos homens e como se torna acessível para Girard?

Somente em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard apresenta o ponto de vista exterior que lhe permite acessar o sistema fechado. *Revela*, finalmente, a fonte de superação da *méconnaissance*, que não pode ser atribuída a uma espécie de decisão voluntária do homem ocidental, mas a uma lenta erosão do religioso arcaico:

> Chegamos ao ponto mais crucial de toda demonstração em curso e à surpresa das surpresas. A lógica de nossa hipótese obriga-me a buscar e descobrir a causa essencial, senão exclusiva desse dinamismo que nos anima, no lugar que tudo parece excluir, não somente da perspectiva dos pensamentos modernos, que é preciso transcender, mas na perspectiva que, realmente, os transcende, a da vítima expiatória completamente revelada. A fonte mais improvável de nossa desmitologização é o próprio religioso, e parece que para nosso universo mais especialmente, sua própria tradição religiosa, à qual ele adere cegamente e que ele é particularmente incapaz de criticar. Afirmo, portanto, que se hoje conseguimos analisar e desmontar os mecanismos culturais, é por causa da influência indireta e despercebida, mas formidavelmente determinante, exercida sobre nós pela Escritura judaico-cristã.[1125]

A superação da *méconnaissance* não é uma conquista da razão moderna, mas do religioso que a modernidade insiste em rejeitar. Trata-se, é bem verdade, de uma religiosidade que se coloca na contramão das formas religiosas arcaicas como acredita Girard. A Escritura judaico-cristã opera no cerne do religioso o mesmo fenômeno de autoexpulsão da violência: se, na fundação da ordem, a violência unânime expulsa a violência essencial, a "revelação" acontece pela expulsão do religioso arcaico promovida por uma "religião verdadeira". Verdadeira porque dá a conhecer a verdade de que os homens se esquivam *desde a fundação do mundo* – a verdade de sua violência sempre acusadora do outro e exculpante de si mesmo.

12.1. Necessidade de um ponto de vista exterior

Segundo Girard, existe uma dificuldade elementar na compreensão do paradoxo da autoexpulsão da violência, que decorre de ele ser um mecanismo pré-cognitivo e que não pode ser apreendido racionalmente senão fora de seu funcionamento. Por isso mesmo, Girard consente que essa hipótese seja sua "ideia fixa",

[1125] CODFM, 178.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

não no sentido vulgar, enquanto tema que o obceca, mas porque, sem ser ela própria uma ideia, é o suporte imóvel de toda ideia possível:

> Tratar como "ideia fixa" o mecanismo da vítima emissária me parece justo na medida em que ele fixa todas as ideias. Nada obstante, ele deve seu poder de fixação ao fato de somente existir sob a forma de sagrada, de não ser absolutamente uma "ideia", em outros termos[1126].

A tradição judaico-cristã escapa ao poder de fixação porque destitui o mecanismo de sua sacralidade. Inicia o irreversível processo de secularização da violência que fissura seus ciclos de autorregulação. Tal irreversibilidade não significa, porém, que o processo seja linear. Girard não hesita em admitir que esse longo percurso teve aparentes –e importantes – recaídas em formas propriamente míticas e sacrificiais. Mas o foco não devem ser as recidivas, e sim o fato de os homens modernos terem se tornado capazes de discernir certas práticas culturais como reminiscências arcaicas e, sobretudo, é o que lhes permite considerá-las ilegítimas.

Essa capacidade não pode ser considerada uma aquisição meramente cognitiva, já que a própria cognição é intrinsecamente dependente do mecanismo. É necessário, pois, que a superação da *méconnaissance* resulte de outro tipo de saber, irredutível a categorias científicas, por ser, ele mesmo, condição de possibilidade da verdadeira ciência. Contrariamente ao pensamento iluminista que vê no cristianismo um mito a mais, Girard afirma que é a racionalidade cristã que permite a superação do pensamento mítico, quando *revela* precisamente o que eles têm de oculto. Para Girard, "desmistificação" não tem o sentido de atribuir o caráter de mito a acontecimentos tomados anteriormente por eventos históricos, e sim o contrário: o de descobrir na estrutura mítica, o que é histórico ou pode sê-lo e o que implica ocultação ou fingimento por parte dos protagonistas da violência.

A desmistificação, iniciada a partir da difusão dos textos de tradição bíblica com a universalização da religião cristã, seria mais operativa do que temática, para Girard. Não seria tanto uma questão de *tematizar* o mecanismo da vítima expiatória quanto de distinguir a divindade judaico-cristã do funcionamento autotélico da violência por meio da proibição sistemática do sacrifício humano e da narrativa dos acontecimentos sob o ponto de vista da vítima. Ao mesmo tempo em que, ao retirar as "muletas sacrificiais", a tradição judaico-cristã ofereceria uma

[1126] GIRARD, René. "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche". In : DUMOUCHEL, Paul (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 597.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

nova solução aos homens, por meio da educação de seus desejos miméticos e o oferecimento de uma "nova autoridade moral", como veremos. Nada obstante, se a revelação começa sendo mais operativa do que temática, ela termina sendo mais temática do que operativa. É mais um dos paradoxos que se entrelaçam na teia da teoria mimética: o homem moderno tem uma maior capacidade para observar os fenômenos miméticos e de estudá-los cientificamente, porém ele não se tornou mais imune a ser contaminado por eles.

O mecanismo vitimário certamente perdeu muito de sua eficácia ordenadora, já que não funciona mais dentro do quadro ritual do religioso arcaico, mas não se pode verificar uma efetiva superação dos desejos rivalitários, das instâncias persecutórias e nem mesmo o desaparecimento da transcendência artificialmente engendrada, como mostra a presença da "transcendência desviada" na literatura romanesca. Por esse motivo, Jean-Pierre Dupuy, entre outros autores[1127], questiona até que ponto se pode insistir na relação inextrincável entre *méconnaissance* e totalização no sistema morfogenético concebido por Girard. Dupuy refuta a ideia de que a *méconnaissance* seja necessária para o funcionamento do mecanismo e que sua destruição, suficiente para detê-lo. Para ele, o conhecimento do mecanismo poderia simplesmente *deslocar* sua realização ou até mesmo não interferir de nenhum modo sem que isso invalidasse o restante da teoria girardiana[1128].

Antes de identificar o cristianismo como o ponto de vista exterior ao sistema autorreferente, em *Mentira Romântica* e *Verdade Romanesca* e, sobretudo, em *A Violência e o Sagrado,* Girard já havia considerado o papel das diferentes perspectivas para a significação dos dramas interdividuais e dos conflitos coletivos provocados pela *mímesis* de apropriação. Ele mostra, nesses livros, que os antagonistas são incapazes de perceber sua identidade, ao passo que quem os observa de fora não vê nenhuma diferença entre eles. As duas perspectivas, contudo, não são equivalentes. Girard afirma que é verdadeira "apenas a perspectiva de fora, aquela que vê a reciprocidade e a identidade e que nega a diferença por identificar o mecanismo da resolução violenta, o segredo da unanimidade refeita contra a vítima

[1127] Henri Atlan, por exemplo, também nega que o desconhecimento dos mecanismos seja uma condição necessária de seu funcionamento, cf. ATLAN, Henri. "Violence fondatrice et référent divin", in: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 434-450.

[1128] DUPUY, Jean-Pierre. "Totalisation et méconnaissance". In: DUMOUCHEL, Paul (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 113.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

expiatória, e em torno dela"[1129]. Jean-Pierre Dupuy assimila essa distinção e a projeta para o sistema girardiano como um todo: o teórico conhece a *méconnaissance* dos agentes, e seu privilégio está intimamente ligado à sua posição de *exterioridade* com relação aos fenômenos que ele estuda[1130].

Mas o conhecimento, que tanto tempo ficou incompleto, não é isento de ambiguidades. Para Dupuy, isso não obsta que a destruição da *méconnaissance* possa operar dentro do próprio mecanismo, já que, como concebe Girard, "todas as grandes teorias modernas trabalham, sem se dar conta, para a revelação daquilo que acreditam combater". Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard sugere que a *méconnaissance* é o motor do desenvolvimento da história mesmo depois de a revelação bíblica ter franqueado aos homens o ponto de vista exterior que perturba a circularidade da violência mimética. Para Girard, os homens não parecem participar da história como agentes autênticos, apenas contribuem, "sem perceber"[1131], para sua realização. A modernidade é uma realização inexorável do desencadeamento dessa verdade, que leva a um impasse, pois os homens são coletivamente guiados por um saber, e, ao mesmo tempo, incapazes de serem influenciados efetivamente pelo seu conteúdo:

> A impressão que temos de cair numa armadilha, cujas bases nós forjamos, irá se tornar mais precisa. A humanidade inteira já se encontra confrontada a um dilema inelutável: é preciso que os homens se reconciliem para sempre sem intermediários sacrificiais ou que eles se resignem à extinção da humanidade num futuro próximo[1132].

Veremos como a ambiguidade do cristianismo sob a ótica girardiana, que parece oferecer uma *única* e ao mesmo tempo *inviável* saída da violência, leva a teoria mimética a uma conclusão crítica (ou seria *trágica*?), em que não há mais lugar para a *práxis.* Ao ser confrontado com os questionamentos acerca da centralidade da *méconnaissance* em sua teoria, Girard ratifica tal centralidade, reforçando a necessária dinâmica entre conhecimento e desconhecimento em seu pensamento e frisa que a relação entre os conceitos da teoria mimética deve ser sempre pensada de forma dinâmica. O conhecimento não seria um objeto a ser possuído

[1129] VS, 199.
[1130] DUPUY, J. Ibid. p. 118. Também é o que considera Stéphane Vinolo, como veremos na parte IV.
[1131] "A ciência aparece cada vez mais como uma espécie de armadilha que a humanidade moderna, sem perceber, preparou para si própria", in: CODFM, 176.
[1132] CODFM, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de forma estática, mas, como observa Dumouchel na mesma discussão[1133], algo que se manifesta em uma troca, em plena circulação *interdividual*. Girard afirma que o conhecimento da *méconnaissance* não a suprime automaticamente, pois a dinâmica do desejo mimético é a de um processo de revelação continuamente deslocado.

Para o fundador da teoria mimética, esse deslocamento do conhecimento seria particularmente visível nas formas patológicas do desejo mimético, quando o conhecimento incita seu acirramento. A própria estrutura do *double bind*, que resume a ânsia frenética de autonomia, repousa na percepção da ausência de autonomia. O sujeito aprendeu com os insucessos reiterados que a posse dos objetos não lhe fornece o que busca, "desde então, é sobre a falência em si que o sujeito assenta seu propósito para a autonomia; é sobre o abismo que ele funda seu projeto de ser Deus"[1134]. Esse conhecimento é real, mas não supera a *méconnaissance*, produzindo sempre mais desejo de autonomia metafísica. Há um jogo intrincado de saber e não saber que os personagens dos romances romanescos analisados em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* trazem à cena.

O conhecimento que emerge em plena *méconnaissance* exaspera o desejo mimético e as rivalidades dele decorrentes. Girard acredita que somente o cristianismo introduz a ruptura radical nessa dinâmica autocentrada, na medida em que *aproveita* o máximo do desconhecimento para fornecer a libertação da violência mediante a "nova autoridade moral" da caridade e do perdão. Seguindo as passagens evangélicas do filho pródigo e do perdão da mulher pecadora, o perdão é apresentado como o convite à conversão para os homens dominados pelo desejo mimético. Essa resposta, para Girard, é facultada pela benevolência de uma divindade superabundante, cuja potência supera a de todas as divindades vingativas: quanto mais perdão, mais amor; quanto mais ignorância, mais saber. Para Girard, esse é o único cenário em que a *práxis* se torna verdadeiramente possível. O cristianismo introduziria uma era de responsabilidade inédita que pressupõe uma autêntica individualização: "o indivíduo cristão contraria a multidão; ele não se une à multidão na solução vitimária da crise mimética, e, além disso, denuncia o me-

[1133] DUMOUCHEL, Paul. In: *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 142.
[1134] MRVR, 206-207.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

canismo do bode expiatório como um assassinato, ao declarar a inocência da vítima"[1135].

Se, em certa medida, concordamos que o cristianismo está na origem de uma legítima individualidade, é preciso reconhecer que os questionamentos de Dupuy não foram plenamente respondidos pelo fundador da teoria mimética. O próprio Girard reconhecerá, anos mais tarde, que ficou durante muito tempo preso à crença ilusória na perspectiva exógena do antropólogo, em uma pura objetividade científica, que lhe permitiria compreender os fenômenos humanos como se estivesse, em alguma medida, fora deles. Essa ilusão o teria levado a postular um "espaço antissacrificial", aberto pelo ponto de vista exterior, que depois rejeita.

Ademais, sua própria leitura do cristianismo histórico torna manifestos outros impasses decorrentes da hipótese de uma superação global da violência endêmica. Afinal, se a própria Igreja e os fiéis teriam perpetuado durante dois mil anos uma leitura equivocada da Paixão de Cristo, como os homens teriam acesso ao que Girard considera a verdadeira mensagem dos Evangelhos? E, sem compreender a mensagem libertadora por tanto tempo, como os homens alcançariam os meios adequados para superar sua tendência inata à rivalidade? Por fim, quais seriam esses meios e como universalizá-los?

No final deste volume, veremos a leitura girardiana da "revelação judaico-cristã" e o estabelecimento das bases de sua hipótese antissacrificial, para, na sequência que se encontra no próximo tomo, analisar a hipótese propriamente e os limites de sua retificação, demonstrando porque a revisão permanece insuficiente e freia o potencial teórico do "Sistema Girard" e seus desdobramentos éticos e políticos.

12.2. Mudança de Perspectiva

Segundo Girard, os fenômenos religiosos costumam ser analisados na era moderna por *scholars* que tendem a desprezar o sentido inerente a esses fenômenos para restringirem-se à análise das fontes que essas tradições produzem, tomando-os como constructos culturais restritos a um tempo e a um espaço específico, e assim negligenciam seu caráter propriamente fundador da cultura e das cate-

[1135] Cf. EC, 254-255.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

gorias espaço-temporais. Argumentam, de um modo geral, que não há nenhuma diferença substancial entre o cristianismo e as demais formas religiosas, pois todas se ergueriam sobre a ilusão primitiva na existência de uma transcendência. Girard discorda dessa abordagem, apontando dois níveis de erro. Em primeiro lugar, afirma que os textos míticos não representam pura e simplesmente "ilusões". Embora dissimulem a violência fundadora, Girard admite que os mitos são verdadeiros quanto à sua ancoragem histórica, *distorcendo* fatos que ocorreram na realidade.

A ideia de que os mitos sejam considerados uma ficção pura os converteria em algo tão impenetrável quanto a ideia inversa, a do religioso que os considera verdade absoluta. Para Girard, o humanismo cético iça a bandeira da crítica suprema do religioso, mas, sendo seu herdeiro, é incapaz de se desinteressar demais pelo capital que herda. Em condições radicalmente alteradas pela revelação bíblica, o humanismo cético impediria a revelação do papel desempenhado pelo mecanismo vitimário na gênese e organização dos mitos, situando-se na prolongação direta do religioso vitimário que acaba protegendo.

A mentira que subjaz aos mitos é a reconstrução interpretativa, transfiguradora de um evento histórico, bem como a visão de mundo em que estão inseridos. Para Girard, o cristianismo não é um "mito" qualquer, mas a religião capaz de reconfigurar o que fora desfigurado e romper com a concepção de vida mítica. Desde *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, o campo semântico da consciência religiosa é cristão. Girard contrapõe a transcendência desviada à transcendência vertical e afirma que todos os elementos da "mística às avessas", produzida pelas ilusões do desejo metafísico, possuem seu "abonador luminoso na verdade cristã"[1136]. O cristianismo possui a verdade do desejo, porque orienta expressamente a existência humana a um ponto de fuga, seja rumo a Deus, seja rumo ao *Outro*, como caminho para alcançar a "transcendência vertical". Para não repetir o erro de Max Scheler, que não conseguiu discernir a singularidade do cristianismo e acabou por comparar o ressentimento subjetivo ao sentimento cristão[1137], Girard hesita, durante longos anos, a aproximar a religião cristã das formas religiosas primitivas, pois sabe que a tradição tem paralelos importantes com as religiões

[1136] MRVR, 86.
[1137] MRVR, 84.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

enraizadas no mecanismo do bode expiatório, mas ainda não consegue individualizar a diferença radical que percebe entre elas.

A tentativa de Girard de estabelecer de modo sistemático as diferenças entre o cristianismo e as religiões arcaicas levou muito tempo. Originalmente, ele planejara incluir um exame comparativo das duas em *A Violência e o Sagrado*, mas acabou por publicar o livro sem nenhuma análise bíblica, porque sua pesquisa já estava se estendendo demais e ele precisava publicar algum resultado ainda que parcial. É o próprio Girard quem admite que, se não fosse o diálogo com Guy Lefort e Jean-Michel Oughourlian e a pressão positiva desses autores, provavelmente teria levado pelo menos mais um ano para finalizar seu argumento. Ainda assim, considerou posteriormente que essa primeira apresentação "poderia ter ficado melhor" e que seus "dois graves erros" só puderam ser "emendados" nos livros posteriores, *Je vois Satan* e *Celui par qui le Scandale Arrive*[1138]. Após mais de dez anos enfrentando a questão, considerou, neste momento, que poderia oferecer uma explicação minimamente satisfatória para essa crucial diferença. Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, postulou a hipótese de que a primeira grande singularidade da revelação bíblica com relação às religiões arcaicas seria uma mudança essencial da perspectiva narrativa, segundo a qual, pela primeira vez, o mecanismo vitimário seria apresentado a partir do ponto de vista da vítima, revelando o seu funcionamento.

Girard percebe que a tradição bíblica inverte a perspectiva mítica, em que são os próprios perseguidores que narram os acontecimentos vitimários. Assim, a violência que se abate sobre as vítimas pode ser percebida como arbitrária. A nova "versão dos fatos" deixa ver que as acusações que recaem sobre os perseguidos não possuem fundamento senão o de dar vazão aos impulsos agressivos da multidão e restabelecer a ordem perdida. O reconhecimento dessa mudança de perspectiva, segundo Girard, com a mera análise imanente do texto abriria passagem para a identificação do mecanismo vitimário presente ao longo dos livros bíblicos de modo mais ou menos evidente:

> Para compreender que o mecanismo da vitima expiatória constitui uma dimensão essencial dessa revelação não precisamos nos entregar às análises comparadas e aos incessantes recortes que foram necessários no caso das religiões da violência. *Só precisamos nos entregar à letra do texto. Ele fala perpetuamente de tudo o que*

[1138] EC, 71.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> *nós mesmos falamos*; ele nunca para de desenterrar vítimas coletivas e revelar sua inocência. Não há nada de dissimulado. Não existe nenhuma dimensão oculta que o intérprete deveria penosamente reencontrar. Tudo é transparente. Nada é menos problemático e mais fácil que a leitura que iremos propor. Portanto, o verdadeiro mistério, no que se refere a essa leitura, é sua ausência entre nós, é a impotência milenar, em primeiro lugar, de todos os crentes, e, em seguida, dos incréus, de propor de todos esses textos uma leitura que agora se impõe como evidente[1139].

Antes de passar à análise das escrituras bíblicas, Girard examinaria, diante de seus interlocutores, documentos medievais, de origem cristã, que relatam violências coletivas praticadas contra os judeus durante a peste negra no século XV. Quase todos os elementos míticos estão presentes nestes textos, no entanto, eles não são mais tratados como mitos. Os observadores são capazes de reconhecer que as acusações contra os judeus são fantasiosas (mau-olhado, profanações, envenenamento de poços de água) e denunciam inadvertidamente a realidade da violência cometida contra eles,: "o observador de bom senso vai situar sem dificuldade as representações inverossímeis no contexto de acontecimentos sugeridos pelas representações verossímeis"[1140].

A explicação, para Girard, se deve ao único e fundamental elemento mítico que está ausente nos textos de perseguição: a divinização da vítima. A produção desses textos seria própria de sociedades em vias de dessacralização[1141], a qual, processo secularizante que viabiliza o surgimento da capacidade crítica inerente à ciência moderna. O conhecimento da dinâmica da violência se dá de forma gradual. A superação da *méconnaissance* não é uma manifestação súbita da inteligência humana que, evoluindo sobre suas próprias conquistas, superasse as trevas com a luz da razão. A habilidade hermenêutica para identificar as instâncias de perseguição – e por fim o próprio mecanismo fundador – se desenvolveria, segundo a perspectiva girardiana, ao mesmo tempo em que esses textos são elaborados e os homens passam a representar as crises sem recorrer à causalidade mágico-sacrificial. Se as vítimas não são mais divinas, torna-se *viável* perceber que elas não têm o poder de desencadear a crise pelos motivos que lhes imputam ou por quaisquer outros. Contudo, a representação dessacralizada das crises e de suas resoluções ainda são repletas de temas míticos, os quais seriam aceitos o bastante para desencadear movimentos de perseguição existentes até hoje.

[1139] CODFM, 178-179, *grifos nossos*.
[1140] CODFM, 158.
[1141] CODFM, 165.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Seja por força da retórica, seja por superestimar os efeitos intelectuais da revelação evangélica, Girard descreve o olhar desmistificador como uma habilidade quase óbvia do "observador de bom senso". Ele mesmo, porém, utilizou-se em suas pesquisas do método historiográfico aprendido em sua formação universitária básica. Trata-se, portanto, menos da argúcia do senso comum do que da aplicação de um conhecimento técnico, com especificidades e limites metodológicos.

Como vimos na Introdução, Girard estudou história medieval na *École de Chartes*, em Paris, entre 1943 e 1947. O período foi de grande austeridade material e desilusão moral, por conta da ocupação alemã na capital francesa: "Trabalhei muito pouco nesse período", afirmou Girard, "foi Paris ocupada que me paralisou"[1142]. Além das dificuldades existenciais, incomodava-lhe o "arcaísmo extremo" que dominava a escola, cujo foco era a bibliografia medieval dos séculos XV e XVI[1143]. Apesar de tudo, pode-se identificar nas palavras com que resumiu sua formação chartista a origem de seu método exegético: "[na École de Chartes] aprende-se especialmente a se desconfiar dos documentos, que podem ser facilmente ser falsos, e é este trabalho que é o verdadeiro fundamento do saber histórico real"[1144]. Mais tarde, ele viria a reconhecer que a hermenêutica que empregou nas leituras dos mitos é a mesma utilizada para a análise dos textos medievais, os quais denominou "textos de perseguição":

> Longe de ser uma invenção estranha e forçada, "minha teoria" do mito sequer é "minha". Ela se baseia no modelo de interpretação que os historiadores aplicam a textos que há muito aprendemos a desmistificar. Minha teoria aplica ao mito uma prática crítica que não parece problemática na medida em que permanece confinada ao nosso próprio contexto cultural[1145].

Por isso, Girard admira os historiadores por não terem desistido da referencialidade de seus textos[1146]. O saber histórico que supõe ter alcançado não deriva tanto da autenticidade material das fontes que analisa, mas de seu lastro extratextual. Nada obstante, a defesa da referencialidade não é postulada como um pressuposto apriorístico, mas decorre de uma operação interpretativa de desmistifica-

[1142] CAHIER, 27.
[1143] A opção por *Chartes* se dera por sugestão do pai, ele próprio um *chartiste*, tendo em vista as dificuldades do momento histórico. A ideia era que o filho pudesse se empregar no *Palais des Papes* de Avignon, o que jamais aconteceu. In: CAHIER, 27-28.
[1144] CAHIER, Idem.
[1145] GIRARD, René. "Análise de um mito venda". In. GOLSAN, Richard. Ibid., p. 218.
[1146] Cf. GOLSAN, Richard. "Uma entrevista com René Girard". In: GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, p. 192.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ção. Girard afirma que o axioma da violência coletiva canalizada sobre uma vítima real é exigido por "uma hipótese que é poderosa demais para ser rejeitada"[1147]. Por isso, é o parâmetro de veracidade para as demais representações, sejam elas míticas, poéticas, religiosas ou científicas. "Veracidade", nesse contexto, não se confunde com "autenticidade".

De todo modo, os mitos não são propriamente *inautênticos* ao representarem o mecanismo vitimário do ponto de vista dos perseguidores, mas uma versão enviesada da verdade, porque representam o ponto de vista daqueles que expulsaram a vítima e a têm como maldita e sagrada, sem que ela seja, de fato, nem uma coisa nem outra. Eles gravitam ao redor do mecanismo do bode expiatório, sem conseguir penetrá-los, de modo que a verdade histórica só pode emergir de uma perspectiva ao mesmo tempo *maximamente exterior* e *maximamente interior*, produzida por uma alteridade que não é alheia, um *alter* que não é um *aliud*[1148].

Para que essa ruptura aconteça, são necessárias duas transformações, que devem ocorrer paralelamente: a manifestação de uma divindade completamente externa ao mundo, que permite a formação progressiva de uma mentalidade que não a confunde com nada deste mundo e, ao mesmo tempo, a concessão de voz à vítima, de modo que aquela que ocupa o núcleo do mecanismo, o "olho do furacão"[1149] possa relatar o que acontece. O Judaísmo atende às duas condições, ainda que a segunda de modo parcial, mas é o cristianismo que arremata esse enfoque na medida em dá a palavra a uma vítima considerada simultaneamente sagrada e humana, e tida pela comunidade que funda como apta a revelar o mecanismo da violência e a transcendê-lo. O Deus cristão, como afirma Alejandro Llano, "é totalmente transcendente ao mundo e totalmente imanente a ele, porque está em sua própria raiz ontológica. Supera o homem por todos os lados e, ao mesmo tempo, é mais íntimo a ele do que ele mesmo, segundo a conhecida fórmula de Santo Agostinho"[1150]: "*Tu autem, Deus, intimior intimo meo et superior summo meo*"[1151]

[1147] GIRARD, René. Ibid. p. 243.
[1148] Alejandro Llano, seguindo as lições de Raimon Panikkar, teólogo promotor do diálogo inter-religioso, afirma que a transcendência vertical do cristianismo não é adequadamente definida como o "absolutamente outro", e continua ponderando que "em rigor, tampouco o próximo é um 'outro'. Desde logo, não é *aliud*, outra coisa distinta de mim, senão um *alter*, alguém como eu que, em certo modo, sou eu mesmo", cf. LLANO, A. Ibid., p. 141.
[1149] Cf. expressão utilizada pelo prof. Jean-Pierre Dupuy na Escola de Inverno René Girard Escola de Inverno René Girard, promovido pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015.
[1150] LLANO, A. Ibid., p. 141.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[Mas Tu, ó Deus, mais íntimo que minha intimidade e mais excelso do que o mais alto para mim].

São inúmeras as passagens vétero-testamentárias que Girard examina para fundamentar sua interpretação, como veremos adiante, mas as narrativas da Paixão de Cristo constituem o ápice desse processo hermenêutico de desvelamento e pedra angular de sua superação. É o evento composto pelo sofrimento e morte de Jesus na Cruz o que, revelando o "escândalo de uma culpabilidade acusadora"[1152], dá voz aos inocentes. Os culpados pela crise que culmina nessa morte são sabidamente os perseguidores e não a vítima. A sentença de Édipo se abate sobre toda a comunidade: "aquele que persegues não é outro senão tu mesmo". A vítima recupera a um só tempo sua voz e sua humanidade. Sua divinização não se realiza mais completamente e, assim, segundo Girard, a nova e derradeira religião inicia o longo e lento processo de secularização, cujos efeitos colaterais não podem ser senão aterradores, pois fulminam a ordem erguida sobre o sagrado arcaico:

> Sabemos o suficiente, a partir de agora, sobre o caráter paradoxal e violento dos remédios culturais contra a violência para compreender que todo progresso no saber do mecanismo vitimário, tudo que expulsa a violência de seu abrigo sem dúvida representa para os homens, pelo menos potencialmente, um formidável progresso sob o aspecto intelectual e ético, mas, de imediato, tudo isso também se traduz por um terrível recrudescimento dessa mesma violência na história, sob as suas formas mais odiosas e cruéis, pois os mecanismos sacrificiais tornam-se cada vez menos eficazes e menos capazes de se renovar[1153].

O primeiro pensador a ver na mensagem evangélica um grave perigo para a ordem foi Nicolau Maquiavel, que chegou a elaborar mecanismos expiatórios seculares a fim de conter a crise que vaticinava. Friedrich Nietzsche compartilhou do diagnóstico maquiavélico, e foi ainda mais longe, considerando que só o retorno ao dionisíaco seria capaz de devolver à humanidade sua autêntica natureza e sua força vital. Girard reconhece que o filósofo alemão antecipou muito de suas hipóteses, mas escolheu expressamente a opção anticristã. Em *Quando começarem a acontecer essas coisas*, ele apresenta a Michel Treguer o seguinte excerto de Nietzsche, no qual o filósofo *revela*, com pesar, que, no universo cristão, não se pode mais lançar mãos dos sacrifícios indispensáveis à sobrevivência da coletividade humana[1154]:

[1151] AGOSTINHO. *Confissões*, 3, 6, 11. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 63.
[1152] LLANO, A. Ibid., p. 95.
[1153] CODFM, 166.
[1154] QCAEC, 37.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> O indivíduo foi levado tão a sério, definido tão bem como [ser] absoluto pelo cristianismo, que não se podia mais *sacrificá-lo*: mas a espécie não sobrevive senão graças aos sacrifícios humanos... A verdadeira filantropia exige o sacrifício para o bem da espécie: ela é dura, obriga a dominar a si mesmo, porque precisa do sacrifício humano. E essa pseudo-humanidade que se intitula cristianismo quer precisamente impor que *ninguém seja sacrificado*[1155].

Além de Nietzsche, Max Weber também examinou a singularidade da tradição judaico-cristã na valorização da vítima, promovendo uma importante virada ética. Não se justificam, portanto, as denúncias de detratores como René Pommier que acusam Girard de pretender um ineditismo extravagante. Embora a sistematização das teses em uma teoria morfogenética possa ser considerada autoral, muito daquilo que postula foi antecipado por outros pensadores[1156], ainda que com algumas diferenças, como veremos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1155] NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Complètes XIV*, *Fragmentes Posthumes*, Gallimard, Paris, pp. 88-89. *Apud* QCAEC, Idem.

[1156] Além dos pensadores já referidos, outros célebres autores reconhecem a explosiva força da mensagem bíblica, como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt, Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt.

Capítulo 13. Exegese girardiana: unidade e continuidade bíblica

13.1. Hermenêutica da continuidade

Para Girard, a vítima expiatória é chave de leitura indispensável para compreender a singularidade da tradição judaico-cristã. Os textos que compõem o Antigo Testamento são interpretados por ele como o início de um longo processo de reescritura do espírito mítico, porque permitem que a injusta perseguição contra as vítimas se torne pouco a pouco visível. Girard acredita que esse processo é a verdadeira revelação ínsita à escritura judaico-cristã, mas, embora se voltem para os textos com um olhar pretensamente científico, os métodos de interpretação modernos seriam insuficientes para alcançar uma correta leitura da Bíblia. E isso pelo fato de não perceberem que os textos bíblicos são condição de possibilidade da hermenêutica e de todo o pensamento crítico, e também permitem refutar as falsas concepções da modernidade e alcançar o núcleo das verdades humanas fundamentais.

A interpretação moderna tateia o cerne da questão, mas não consegue apreendê-lo; notam que os textos judaico-cristãos guardam semelhanças notáveis com as formas mitológicas, mas não que sua extraordinária capacidade reveladora decorre exatamente do progressivo afastamento delas. O ambiente cultural em que se situam as narrativas bíblicas é envolvido por muitos elementos do mundo mítico, porém, a identidade judaica emerge desse esforço de distinção, orientado pela palavra de uma divindade radicalmente distinta, como explica Alejandro Llano:

> Historicamente, o Antigo Testamento (e de outro modo o Novo) convive com a vigência das narrações fundadoras das religiões primitivas e com o exercício das atividades rituais das comunidades que rodeiam o povo judeu. Grande parte das páginas da Bíblia hebraica está dedicada a narrar a fascinação que estas religiões exercem sobre os israelitas, assim como as admoestações e castigos de Deus, para ensinar-lhes que seu dogma, seus mandamentos e seu culto são radicalmente diferentes dos costumes religiosos pagãos[1157].

Se Girard recusa a exegese moderna, que considera as escrituras bíblicas formas mitológicas, despidas de qualquer conteúdo de verdade, rejeita com ainda maior veemência a leitura fundamentalista, que não separa o sentido literal do gênero histórico quando é necessário fazê-lo. Do ponto de vista metodológico, lê

[1157] LLANO, A. Ibid., p. 132.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

o Antigo Testamento em sua versão canônica cristã, como parte de uma obra unitária e harmônica: "é a Bíblia, tal como os cristãos a definem, a união do Antigo e do Novo Testamento, que constitui essa força da revelação"[1158]. Para ele, as passagens só fazem sentido umas pelas outras, devendo ser contextualizadas organicamente em um processo de desmistificação. Girard considera a Bíblia hebraica uma nítida preparação para o Novo Testamento, no qual encontraria seu cumprimento e desvelamento definitivos:

> Penso ser possível mostrar que os textos evangélicos concluem o que o Antigo Testamento deixa inacabado. Portanto, esses textos estariam situados no prolongamento da Bíblia judaica, constituindo a forma perfeita de uma obra que a Bíblia judaica não levou a seu termo, da forma sempre afirmada pela tradição cristã[1159].

A compreensão de que o Novo Testamento consuma o Antigo não decorre de uma concordância apriorística à orientação hermenêutica do Magistério da Igreja Católica. Apesar de confessadamente católico, Girard manteve, durante muito tempo, severas acusações contra o "cristianismo histórico" (leia-se contra a Igreja Católica Apostólica Romana), por ter conservado uma leitura sacrificial do cristianismo e por incapaz de reconhecer o autêntico significado antropológico do "evento crístico". Para Girard, a despeito de seu papel crucial na seleção e conservação histórica do cânone, a Igreja teria perpetuado não apenas uma leitura falha, mas teria sido infiel depositária da revelação, conservando graves preconceitos arcaicos no núcleo da doutrina cristã.

As críticas de Girard à Igreja e suas posteriores revisões serão analisadas nos próximos capítulos. Por ora, é suficiente compreender que o "progresso" da Bíblia em direção ao Novo Testamento atenderia a uma necessidade intrínseca à própria revelação, que, para ele, depende da inversão gradativa da perspectiva dos mitos, o que justificaria a assimilação de alguns elementos arcaicos durante um longo período. A mitologia remanescente do Antigo Testamento deve ser lida como uma "profecia mais distante e mais obscura"[1160], por isso não é acidental que a Bíblia cristã conserve a aparência de duas perspectivas simultâneas e contraditórias, sobretudo em seus primeiros livros, como Gênesis e Êxodo, fundados

[1158] BExp, 134.
[1159] Bexp, 201.
[1160] EC, 225.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sobre relatos tipicamente míticos. Girard destaca essas semelhanças, para assinalar que "no tratamento bíblico desses mitos, há algo completamente singular"[1161].

A grande transformação, segundo Girard, é a mudança de perspectiva do narrador do relato. A versão que prevalece na Bíblia não é mais a dos acusadores, mas a das vítimas, cada vez mais conscientes da ilegitimidade das acusações que recaem sobre elas. Ao lado desse núcleo essencial, surgem outros temas que tornam a fundação do judaísmo algo extraordinário. Subvertendo o panorama mítico, o tema da *vítima única*, morta ou expulsa, passa a ser é substituída pelo tema do *sobrevivente único*. Ao invés de contar a história de uma comunidade que emerge *em função* do perecimento de um único membro, são várias as narrativas bíblicas em que se vê a saga de um ou poucos sobreviventes em um mundo em que todos os demais perecem[1162]. A própria noção de "povo eleito" resume a noção de que a salvação prometida por Deus se destina a uma parte excluída do todo, e não ao todo pela exclusão de uma parte. É um novo tipo de comunidade que se forma a partir da espera.

Outra importante singularidade que Girard evidencia, no nascedouro do Judaísmo, é a ausência de divinização da vítima. No mundo arcaico, cada vez que se aciona o mecanismo vitimário surge um novo deus, já no judaísmo sempre se pugnou uma recusa absoluta dessa máquina de criar deuses. À medida que Deus se distingue do ato de vitimar, as vítimas deixam de ser divinas:

> O Deus do monoteísmo é totalmente "desvitimado", ao passo que o politeísmo é um produto do mecanismo vitimário, o resultado de muitas vítimas fundadoras que produzem mais e mais deuses falsos, mas que apesar disso são capazes de proteger a comunidade de crentes por causa da ordem sacrificial que eles reforçam[1163].

Embora seja a diferença que vem naturalmente à mente quando se pensa no legado da tradição judaica para o Ocidente, o monoteísmo não é considerado diretamente o núcleo da singularidade dessa tradição, não sendo explorado na exegese girardiana em todas as suas consequências. A afirmação de um Deus único significa, por exemplo, que, além de não haver outros deuses, a divindade não tem partes. O Deus *único* é também *uno* e fonte de toda unidade, sem o qual tudo se de-

[1161] CODFM, 186.
[1162] É a Arca de Noé, única a ser poupada pelo dilúvio para assegurar o recomeço do mundo; Lot e sua família, os únicos a escapar de Sodoma e Gomorra e a mulher de Lot transformada em estátua de sal, que reintroduz nessa história o motivo da vítima única.
[1163] EC, 217.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

compõe e volta ao não ser. Assim, esta unidade asseguraria uma fonte pacífica para a ordem, mas esse é um ponto de divergência central entre a teoria mimética e a teologia judaico-cristã. A hipótese do mecanismo expiatório é incompatível com qualquer compreensão filosófica que situe a ordem antes da violência, representando, para Girard, uma tentativa *sacrificial* de suprimir os traços do assassinato fundador. Para a metafísica clássica, de onde a teologia cristã retira sua fundamentação filosófica, a existência divina (ou do "sumo Bem") tem precedência ontológica e cronológica à existência do mundo, radicalmente dependente desse Ser absoluto.

Desse aspecto fundamental da tradição monoteísta decorre outro aspecto inerente à revelação judaico-cristã, que assume um sentido próprio na teoria mimética: a ideia de *transcendência*. Entre Deus e o mundo, a distância é infinita e não existe uma conexão *necessária* entre eles. Para Girard, o relevante é que Deus não se envolva no processo de vitimização: nem como causa nem como consequência. A divindade judaico-cristã não decorre do processo de autotranscendência da violência, mas é capaz de revelá-lo por ser verdadeiramente extrínseca a esse processo. Segundo Sandor Goodhart[1164],

> o gênio judaico [...] é ter imaginado um Deus completamente externo ao mundo, um Deus para o qual nada no mundo é plenamente sagrado. O judaísmo é "*la pensée du dehors*", um pensamento do deserto, do exílio, do êxodo. É um pensamento que leva a não confundir com Deus nada deste mundo[1165].

A novidade do Deus transcendente teria como corolário fundamental a mensagem de não idolatria[1166]. Por isso, Goodhart defende que, do ponto de vista da revelação da vítima expiatória, os Evangelhos dizem as mesmas coisas que já estavam na Bíblia e não acrescentam nada de novo. O Novo Testamento seria mais um capítulo da história judaica e não a sua consumação. Para Girard, essa leitura não se sustenta, pois não se pode ignorar a presença de traços arcaicos no Antigo

[1164] GOODHART, Sandor. "'Je suis Joseph': René Girard et la Loi prophétique". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 69. Cf. do mesmo autor: _____. "The end of sacrifice: reading René Girard and the Hebrew Bible". Michigan State University Press. *Contagion*: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. Issue 14, 2007, pp. 59-78 (Article). Disponível em https://muse.jhu.edu/journals/.../14.1goodhart.html, 2008. Acesso em 15/5/2015.

[1165] GOODHART, Sandor. "'Je suis Joseph': René Girard et la Loi prophétique". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, Idem.

[1166] GOODHART, Sandor. Ibid.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Testamento[1167], como a residual valorização mítica da vítima sacrificada, a representação de uma divindade violenta, que aceita os sacrifícios e ainda se envolve com o sofrimento humano, proferindo ameaças e dizimando comunidades inteiras: "Na Torah, as partes sacrificiais são muito importantes, me parece impossível apagá-las e dizer que a Torah é inteiramente antissacrificial sem que isso coloque problemas para o judaísmo"[1168].

Além disso, o Novo Testamento representaria um avanço porque não seria limitado a coibir comportamentos potencialmente violentos e a censurar a injusta perseguição das vítimas, oferecendo uma alternativa à ordem sacrificial construída sobre o mecanismo vitimário. Nesse sentido, a revelação se consuma enquanto salvação pessoal, acessível por meio do "Espírito" de Cristo e de seu "Pai", trazida pela Cruz, que impele o homem a renunciar à violência. Alejandro Llano resume que:

> Na alternativa entre matar ou amar, a Bíblia, lenta mas implacavelmente, se encaminha para a segunda possibilidade. O poderoso fica confundido e se exalta o pobre e marginal. A capacidade de triunfo já não depende das armas, dos carros e dos cavalos, de todos os instrumentos de guerra, senão a fidelidade a Deus e da prática da virtude. É um caminho que se distancia dos mitos e se aproxima dos evangelhos[1169].

Para Girard, a transcendência vertical, representada por um Deus inteiramente voltado para os homens, sem ameaçá-los ou irar-se contra seus pecados, seria capaz de fulminar o mecanismo da violência autorreguladora ao oferecer-se a si próprio como modelo de superação da violência. No Antigo Testamento, as vítimas se mostram sem esperança, julgam-se abandonadas por um Deus que não parece socorrê-las das injustas perseguições. Mas o perseguido sabe-se herdeiro dos *sobreviventes* e acredita que Iahweh protegeu seus antepassados do perecimento. Por isso, quando a multidão perversa assedia as vítimas, elas chamam por Deus em socorro, operando uma metamorfose inesperada em sua relação com a divindade. As súplicas desesperançadas se transformam, verso a verso, em louvor de agradecimento, como que retratando o súbito socorro quando já não se acreditava mais. No ritmo de alguns Salmos, especialmente naqueles chamados "Salmos

[1167] Cf. Livros dos Juízes, por exemplo, entre outros livros históricos da Bíblia.
[1168] In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 84.
[1169] LLANO, A. Ibid., p. 137.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de maldição ou de execração"[1170], observar-se-ia a têmpera da história do povo escolhido, com frequência cercado por seus inimigos, outras vezes vencidos por culpa de seus erros, mas sempre invocando o auxílio divino, que pareceria corresponder às súplicas e interferir positivamente na sua sobrevivência.

Os elementos de violência no Antigo Testamento são logicamente necessários ao processo de revelação do mecanismo vitimário compreendido por Girard, pois prefiguram a recusa da violência que está no centro dos Evangelhos. A revelação bíblica segue uma evolução que se encaminha para a redução do sacrifício e do sacrificial[1171]:

> Parte-se da época em que o filho mais velho era sacrificado para aquela em que um animal é sacrificado em seu lugar. Os grandes textos de Gênesis, como o sacrifício de Abraão, referem-se a essa passagem. Depois o sacrifício animal se transforma em refeição pascal. [...] Há uma história da revelação do sacrifício, e o Antigo Testamento e o Evangelho participam dessa história que não é uma progressão hierárquica, mas uma história; quer dizer: um movimento de revelação que não pode ser acabado ao início[1172].

Esse movimento de revelação nem consiste em uma progressão hierárquica nem se confunde com a ideia de um "Deus transiente e mutável", proposta por pensadores como Sholem, Hans Jonas e Sergio Quinzio[1173]. Girard não aceita que possa haver transformação do *logos violento* em *logos divino*: "Não vejo Deus como uma entidade mutante. Defendo uma compreensão ontológica de Deus. Todavia, esse Deus tem uma estratégia pedagógica, por assim dizer, que começa com a religião arcaica e passa à revelação cristã"[1174]. Por fim, o fundador da teoria mimética evita a tendência herdeira do marcionismo[1175], que lê o Novo Testamento como total ruptura com o Antigo Testamento. Para ele, que enfatiza a continuidade transformadora dos textos bíblicos, apenas uma hermenêutica da continuida-

[1170] Como exemplo, Alejandro Llano cita o Salmo 35, 7-8.
[1171] Ainda que Girard tenha mudado de ideia quanto à noção de sacrifício, veremos que a sua noção de autossacrifício não inclui o polo de um terceiro, a divindade para quem se oferece algo (que, no caso, é o próprio *eu*). O autossacrifício, para Girard, é a doação de si mesmo como ato libérrimo de salvação do *outro* por amor, não mais oferecida nem exigida por Deus.
[1172] Girard se pronunciou nesse sentido no debate que se seguiu às apresentações de Raymund Schwager e Sandor Goodhart no colóquio de Cerisy. In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, pp. 88-89.
[1173] Cf. EC, 237, nota 31.
[1174] Cf. EC, 237.
[1175] O marcionismo foi uma crença dualista originada com base nos ensinamentos de Marcião de Sinope, por volta do ano 144. A premissa do marcionismo era a de que muitos dos ensinamentos de Cristo seriam incompatíveis com o Deus da religião judaica. Concentrando-se nas tradições paulinas do Evangelho, Marcião julgava que todas as demais concepções do Evangelho, e sobretudo qualquer associação com a religião do Antigo Testamento, eram opostas à verdade, e, portanto, recaíam em erros antigos que deveriam ser superados.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de seria capaz de identificar o sentido dessas transformações, que se encaminha da perspectiva arcaica até a revelação promovida pelos Evangelhos.

13.2. Hermenêutica figural

Em *Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas*, Girard afirma a Michel Treguer que estuda os mitos e a Bíblia seguindo uma hermenêutica tipicamente figural. Também diz expressamente "que a Bíblia está caminhando rumo à Revelação própria do Novo Testamento"[1176]. O método figural já havia sido sugerido por João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello como procedimento hermenêutico apropriado para a perspectiva da teoria mimética em *Evolução e Conversão.* Girard concorda com a sugestão, mas a aceita com ressalvas, sobreuto porque, na ocasião, o método é diretamente relacionado ao exercício do filólogo alemão Eric Auerbach em *Figura*[1177]. Para Girard, Auerbach não teria identificado o "real papel da *mímesis* como imitação", mas admite que tudo o que diz sobre a interpretação figural implica um conteúdo mimético, pois, "mesmo na interpretação figural [de Auerbach], o que está em jogo é precisamente a realidade dos acontecimentos relacionados"[1178].

De fato, Girard busca em todos os textos *pré-* e *pós*-cristãos que analisa elementos *reais* de um esquema típico, composto por uma crise de indiferenciação, pela presença de duplos, pela polarização mimética contra uma vítima escolhida por conta de alguns sinais vitimários arbitrários e sua expulsão, sacralização e, por fim, reconstituição da paz social. É a repetição histórico-ritual deste esquema que se originam todas as instituições e as formas culturais organizadas como representações míticas e pré-cristãs dos modelos típicos sacrificiais. No esquema mítico, por exemplo, Girard identifica uma pletora de "culpados" continuamente expulsos e que participam da transformação cíclica do mundo. De acordo com o terceiro pilar do edifício da teoria mimética, que é a sua análise da religião cristã, a estrutura circular, substancialmente violenta, seria desconstruída pela tradição escrita judaico-cristã, de modo particular pelos textos do Evangelho.

[1176] QCAEC, 71.
[1177] Em *Quando Começarem a Acontecer Essas Coisas*, a hermenêutica de tipo figural referida por Girard é aquela dos padres latinos (que também a fonte da exegese auerbachiana).
[1178] EC, 202 *et seq*; 226-229.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Apenas com o reconhecimento da inocência da vítima seria possível entrar efetivamente em um contexto figural, o que ocorre por meio desses textos que trazem à luz a arbitrariedade e a injustiça dos mecanismos sacrificiais e expiatórios e enfatizam o papel da vítima, colocando-a como eixo de interpretação dos acontecimentos narrados na Bíblia. Como mostra Girard, se o contexto figural é viabilizado pela perspectiva evangélica, isso se deve à particularização essencial do elo figural entre o Antigo e o Novo Testamento: a vítima.

A recepção contemporânea do método figural, como dizíamos, foi consagrada por Eric Auerbach no âmbito dos estudos literários. Em *Figura*[1179], o romanista e filólogo alemão explicou que seu procedimento analítico se baseava na tradicional hermenêutica cristã, que reconhece nos fatos narrados no Antigo Testamento o anúncio do que seria consumado com o Novo Testamento. Estendendo o método para compreensão maior da realidade, plasmada em textos literários, relaciona dois eventos históricos, ou seja, fatos concretamente ocorridos são integrados em uma temporalidade complexa. Já não se tem uma simples linearidade, na qual o primeiro evento é tomado como causa necessária do segundo: altera-se a ordem esperada e é o segundo evento que esclarece a plenitude de sentido do primeiro; apenas se entende a finalidade do primeiro evento quando a ocorrência do segundo ilumina retrospectivamente sua potencialidade.

Segundo Auerbach, o conceito de *figura* não pode ser interpretado de modo alegórico ou simbólico em sentido estrito, mas se refere complexamente a eventos reais. Enquanto a *alegoria* desmembra, desagrega um dos dois polos emblemáticos, fazendo dele uma reminiscência ideal, de caráter platônico, a noção de *figura* insiste sobre a realidade dos eventos associados e é livre de todos os resíduos platônicos presentes no conceito de alegoria, tornando-se um instrumento realístico de descrição que se preocupa de salvaguardar a veracidade de todo evento descrito. O que é coerente com o intrínseco antiplatonismo e anti-idealismo de Girard, para quem a leitura simbólica de um texto remete a um contexto de interpretação descolado do real. O realismo figural e sacrificial afunda suas raízes na dinamicidade antropológica do homem que, através do reconhecimento da realidade desta descrição, pode adquirir conhecimento e consciência de si.

[1179] AUERBACH, Eric. *Figura*. Trad. de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1997.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard acredita que a teoria mimética seria capaz de fornecer a dimensão antropológica ausente na leitura figural de Auerbach. Para ele, a *figura* se apresenta como o sistema de reconhecimento dos mecanismos de expiação e perseguição, vistos, percebidos e narrados do ponto de vista daqueles que sofreram a ação dos instrumentos arcaicos de exclusão persecutória. A revelação cristã é possibilidade da interpretação figural, porque a Paixão e a morte de Jesus são um centro de sentido em direção ao qual a história tende, como profecia, e do qual se afasta, como exaurimento. Ele radicaliza o realismo de Auerbach ao afirmar que todos os aspectos textuais são secundários com relação à dimensão moral de que podem ou não estar impregnados os textos. A superioridade das escrituras bíblicas não diria respeito a um talento literário especial, mas ao fato de, pela primeira vez na história do homem, o divino e a violência coletiva serem apresentados de modo *distinto*; ruptura que abriria a possibilidade de uma nova história para a humanidade. Enquanto os heróis míticos são sempre demonizados para serem depois divinizados e "têm sempre alguma coisa rígida e hierática"[1180], Girard se surpreende com a representação humanizada de um protagonista como José já no Antigo Testamento, quando a revelação cristã ainda não tinha estabelecido a perspectiva de proteção da vítima.

O bode expiatório não é demoníaco nem divino, é tão humano quanto a turba que o aniquila. Contudo, na tradição judaico-cristã, ele vem imerso em uma luz afetuosa impensável na mitologia. Girard sustenta que a rigidez do relato e do pensamento mítico expressa a unanimidade persecutória[1181], enquanto no texto bíblico emerge a consciência individual como centro de uma experiência compartilhada e transmissível constituída pelo reconhecimento de um ser sujeito de perseguição. Pierpaolo Antonello concorda com Girard que essa é a gênese do indivíduo, modernamente compreendido; seu nascimento enquanto sujeito, perseguido, "*singled-out*, no momento em que se particulariza como bode-expiatório"[1182]. Após sua contribuição em *Evolução e Conversão*, Antonello desenvolve a aproximação sugerida entre Girard e Auerbach a partir de outra chave, articulando o

[1180] EuVia, 161.
[1181] BExp, 39.
[1182] ANTONELLO, Pierpaolo. *Realismo e Secolarizzazione*: *Erich Auerbach e René Girard*. In: MORIGI, S. e BARBERI, M.S. *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard.* Massa: Transeuropa, 2009, p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

realismo representativo que caracteriza o experimento exegético de Auerbach e a compreensão girardiana do processo histórico da secularização[1183].

Para Girard, a secularização não consiste no simples desaparecimento do religioso, mas no processo contínuo e progressivo da ação desmistificante e antissacrificial do cristianismo. Por sua vez, o realismo, em Auerbach, é pensado como veículo de autorrepresentação coletiva que promove o aumento da capacidade reflexiva do homem com relação à sua condição antropológica e psicológica, capaz de tornar conscientes estratos sempre mais amplos da sociedade. Antonello afirma que a abordagem de Auerbach fornece uma série de elementos que podem avaliar o grau de penetração da ética cristã em contextos histórico-culturais variados por meio do reconhecimento textual desse processo, bem como ajudam a identificar os efeitos dessa penetração sobre os sistemas representativos. Antonello acredita ainda que é o método de Auerbach que permite ampliar a compreensão girardiana do processo de secularização, fornecendo um vocabulário diverso do estritamente filosófico, teológico ou ainda sociológico, aos quais a questão teria ficado restrita até então[1184].

A história da recepção das categorias éticas do cristianismo é o que define, a grosso modo, o fenômeno da secularização segundo a perspectiva de Girard. Para Antonello, além dessa análise do fenômeno da secularização, haveria em comum nos autores a forte atenção ao realismo literário e epistemológico, em maneira mais ou menos tematizada por Girard, mais criticamente consciente e explícita por

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1183] Essa articulação parte de um esforço de releitura de *Mímesis*, por meio de uma hermenêutica alternativa que vise não só às considerações de caráter historiográfico e exegético-textual, mas aos processos antropológicos-culturais que estão na base do livro: "Trata-se, de fato, de reexaminar a realidade humana e histórica submetida à análise de *Mímesis*, procurando não isolá-lo em uma abstrata argumentação de caráter estilístico, mas de levar às extremas consequências o argumentado neste livro, explicitando as 'implícitas opções normativas' de Auerbach, a íntima 'força de irradiação (Strahlkraft)' que animou a escrita do livro e seus pressupostos". In: ANTONELLO, P. Ibid., p. 3.

[1184] Auerbach considerava a filologia uma "disciplina historicista" e, como filólogo, tinha a intenção explícita de "escrever história". A exegese que realizava, de caráter estilístico-filológico, era animada por um historicismo de derivação romântico-alemã e embebido de espírito da Ciência Nova de Vico. Essas influências deram a Auerbach a convicção de que a história não seria um acúmulo de eventos desconexos, mas uma totalidade, cuja interpretação global seria dever do historiador e do filólogo. A filologia funcionaria como uma espécie de eixo gravitacional a permitir a conjunção da história da arte com a história religiosa, jurídica e política e seu método comparativo sobrepunha à dimensão figural uma dimensão "empática", fundada na capacidade espontânea de compreender a experiência alheia com base em sua própria experiência. Tinha como propósito descrever a Europa por meio de uma concepção paradigmática do destino humano, não de uma forma teórica, mas criando um "drama" de análise do influxo dos pressupostos epistêmicos, culturais e sociais do cristianismo na cultura europeia. In: ANTONELLO, P. Ibid., p. 4, *nota* 13.

Auerbach. A *mímesis*, para Auerbach, não se resume a uma questão de estilo ou do sentido aristotélico de imitação da natureza, sendo antes um modo do sentir fenomênico, por meio do qual o homem alarga o seu mundo interior e a sua auto-compreensão. Conforme a perspectiva girardiana, o conceito de *mímesis* está ligado diretamente à dimensão imitativa do desejo humano, aos mecanismos interdividuais, que são o núcleo teórico da leitura mimética das estruturas comportamentais. A despeito das particularidades, para ambos a *mímesis* seria indissociável do realismo literário, tanto porque os textos realísticos descrevem as relações miméticas, quanto pelo fato de não se poder analisar esses textos sem se destacar a natureza mimética das relações humanas que descrevem.

Ao contrário do que Girard afirma quanto à falta de uma plena compreensão do real papel da *mímesis* em Auerbach, Antonello defende que há em *Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, livro notável de 1946, um profundo entendimento do mimetismo humano, em absoluta coerência com a teoria mimética de Girard, o que estaria visível nos indícios textuais que Auerbach isola. Há pelo menos dois exemplos que ilustram a clareza quando à existência dos processos imitativos bem como da centralidade e importância dos mecanismos vitimários. O primeiro deles é a análise que Auerbach faz de um episódio na vida de Alípio, no capítulo sobre Santo Agostinho[1185]; outro trata do episódio evangélico dos demônios de Gerasa[1186]. Em ambas as passagens de *Mímesis* há uma interpretação com espírito francamente girardiano.

Também em Auerbach, os personagens bíblicos inauguram uma história progressiva e aberta, não mais fechada e cíclica como a temporalidade mítica. Libertos do ciclo inexorável do mito e do fado antigo, os protagonistas do drama *vétero* e *neo*testamentário podem fazer parte de uma história de salvação, de um projeto de evolução universal, que se converte, inclusive, em um caminho de formação pessoal. Se no esquema mítico-sacrificial, o homem singularmente considerado não tem nenhuma individualidade, Girard postula que o tempo cristão é ocasião para a emancipação pessoal e simbólica, conquistada mediante hesitações e tormentos, desordens pessoais e eventos históricos que não seguem um destino

[1185] AUERBACH, Eric. *Mímesis – A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. Vários Tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1946], pp. 59-65.
[1186] AUERBACH, Eric. Ibid., p. 246-248.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

rígido. A abertura dessa história individual é a abertura da história universal, com a qual estaria estreitamente ligada.

A compreensão dessa abertura de temporalidade histórica a partir do método de análise figural traz consequências interessantes ao debate historiográfico, já que insere uma verticalidade ao processo de evolução horizontal da história: no lugar da conexão causal e linear simplificada entre os eventos, há uma sincronia assimétrica, um elo vertical. Pierpaolo Antonello afirma que, em vez de se pensar em uma interpretação unidimensional, a análise figural faculta uma concepção complexa de temporalidade, marcada pela oscilação entre evolução e permanência, transformação e continuidade[1187]. Para ele, *Mímesis* parece ter sido construído por Auerbach mediante o uso de referências figurais internas, as quais servem de arcabouço probatório para as assunções teóricas e historiográficas de base e sustentam a lógica comparativa interna da obra. Assim, o estudo detido do livro permitiria visualizar como Auerbach combina a *horizontalidade* da evolução histórica, inaugurada pela temporalidade judaico-cristã, como a *verticalidade* hermenêutica de *Figura*, longo ensaio de 1938, que trata da tipologia medieval desenvolvida com a teoria da história patrística.

A verticalidade figural é o que permite a Auerbach salvaguardar seu perspectivismo sem recair no relativismo histórico, que o crítico alemão, como Girard, rechaça. O método de interpretação de textos não deveria conduzir a uma "eclética incapacidade de juízo", mas agregar um parâmetro de compreensão supra-histórico. É nesse sentido que pode se compreender o intuito de Pierpaolo Antonello de relacionar o método de Auerbach com o processo de secularização tal como formulado por Girard. O reconhecimento figural ajusta-se ao potencial analítico do processo de difusão do cristianismo na medida em que é articulado como uma forma de compreensão da alteridade, das culturas *pré-* e *pós*-cristãs, por meio do esquema vitimário. O corte vertical é realizado por meio da conscientização da universalidade da perseguição e da estrutura mimética como origem da violência que mobiliza a expiação, e permite à ética cristã alagar-se horizontalmente em sentido espaço-temporal.

[1187] ANTONELLO, Pierpaolo. Ibid., p. 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Diante da exposição de seus interlocutores, Girard concede que Auerbach está mais próximo do mecanismo mimético do que ele próprio se deu conta. Auerbach teria reconhecido, em *Figura*, algo essencial a respeito da estrutura mimética das relações figurais, de extrema relevância para a noção cristã de profecia. Como afirma Girard, "trata-se do mecanismo que proporciona um sentido de totalidade dentro do qual os mitos podem ser relidos à luz do cristianismo"[1188]. Assim como a estrutura figural, a visão girardiana da história dessa revelação foi bastante criticada por ter a estrutura de uma progressão linear, dependente de uma continuidade não demonstrada, que vai dos mitos arcaicos ao cristianismo[1189], pressupondo uma ordem sacrificial homogênea, como observa Régis Debray[1190].

A visão de uma história linear traz ao debate a perspectiva de uma filosofia da história, cujo fim já estaria inscrito no princípio. É perceptível que a análise de Girard, ao assimilar a historicidade judaico-cristã, remete a uma noção de temporalidade progressiva, de certo modo orientada, ou ainda, considerada por alguns uma teologia da história, em que o fim se confunde com o desígnio providencial, que confere inteligibilidade, finalidade, ordem e salvação aos homens. Some-se a isso a associação, própria das filosofias da história, da noção clássica de tempo circular, sem princípio nem fim, aos mitos, o que para Girard se confunde com a estrutura sacrificial. Segundo Dumouchel, a proposta girardiana de uma solução definitiva, representada pelo advento do Reino de Deus, é outro aspecto que aponta para uma filosofia da história e comporta os mesmos problemas desta[1191].

A análise que Luiz Costa Lima[1192] faz da interpretação figural de Auerbach revela em que medida o método do romanista alemão dá margens a uma concepção nos moldes de uma filosofia da história, mas também de que forma essa linearidade poderia ser desequilibrada por um evento inesperado. Será interessante retomar o argumento de Costa Lima para refletir sobre a repercussão da análise figural na teoria mimética de René Girard, sobretudo no que tange a sua compreensão apocalíptica da história, o que será feito na próxima e última parte desta tese.

[1188] EC, 203.
[1189] Cf. CALASSO, Roberto. *La Rovina di Kasch*. Milão, Adélphi, 1983.
[1190] Cf. DEBRAY, Régis. *Le feu sacré - fonctions du religieux*. Fayard, 2003.
[1191] Cf. DUMOUCHEL, P (org.). Op. Cit.
[1192] COSTA LIMA, Luiz. *Mímesis e História em Auerbach*. In: *Vida e Mímesis*. Rio de Janeiro. Editora 34, 1995, pp. 215-234.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 14. Antigo Testamento

14.1. Traços míticos da Bíblia

Como vimos, Sandor Goodhardt afirma que o Novo Testamento é uma continuidade linear de tudo o que já havia sido transformado com o profetismo judaico. Um dos motivos que impede Girard de concordar com ele é o fato de, mesmo nos textos mais avançados do Antigo Testamento, subsiste uma irrefutável ambiguidade na representação de Iahweh. Se a comunidade humana muito frequentemente é responsabilizada pela morte da vítima inaugurando uma perspectiva inédita de desculpabilização de Deus, em outros momentos é a própria divindade que se apresenta como o principal autor da perseguição. Embora progressivamente se despoje dos elementos de violência mítica, a completa superação dessa ambiguidade seria exclusiva do Novo Testamento, para Girard.

Um interlocutor fundamental para a exegese bíblica de Girard foi Raymund Schwager, teólogo jesuíta que desenvolveu a teologia dramática a partir da influência de Hans Urs Von Balthazar e René Girard[1193]. Segundo Schwager, o Antigo Testamento seria um texto misto, composto por relatos baseados na visão arcaica do mundo, traços velados do sagrado violento, mas também permeado por um impulso completamente novo da revelação de uma divindade distinta. Um Deus que não se alimenta do sangue das vítimas, mas é constituído por um amor infinito que oferece livremente para suas criaturas. Seriam os vestígios arcaicos marcos dos estágios preliminares do processo de revelação consumado no Novo Testamento, a chave definitiva para compreensão do Antigo Testamento como postula a tradição figural da hermenêutica cristã.

Os resquícios do sagrado primitivo que Girard identifica em muitos textos bíblicos do Antigo Testamento, principalmente nos livros mais antigos, perpassam os três estágios mais importantes do ciclo da violência arcaica: a crise mimética,

[1193] Segundo a perspectiva da teologia dramática, a história da revelação registrada nos escritos bíblicos não seria linear e, por isso, não deveria ser compreendida como um tratado teórico. A história seria feita por uma teia de diferentes ações interdependentes – iniciativas e respostas – por diferentes agentes – humana e sobrenatural. Assim, a Bíblia deveria ser lida como um enredo que capta essa dinamicidade de forma dramática retrospectivamente; cada ato do drama da salvação seria um novo dignificado para cada linha de sinalização e de toda a peça. Só retrospectivamente poderia ser inferido o todo e chegar à elaboração de uma teoria, mas uma teoria que permaneceria sempre dependente do drama e dos seus atos; separados do drama, os atos perderiam a validade e petrificaria miticamente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

caracterizada pela perda das diferenças, a resolução violenta da crise que se apresenta como a morte ou expulsão fundadora, e, por fim, a ordem resultante da violência canalizada, com os interditos e rituais por ela estabelecidos. Esses momentos não se sucedem rigorosamente, mas ainda é possível identificar certa sequência de um processo em crescente ruína. O vínculo entre as fases da violência é especialmente notório nos três grandes relatos que introduzem a saga da humanidade na tradição judaico-cristã: a Queda ou o Degredo de Adão e Eva do Paraíso; o Assassinato de Abel; e o Dilúvio.

Além desses três eventos-chaves, certos elementos esparsos que denotam uma desordem original ou uma grave perturbação no *cosmos* estariam presentes em várias passagens dos livros do Gênesis e do Êxodo. As cenas descritas nestes livros constituem um quadro análogo aos das crises miméticas e sacrificiais que Girard analisou nos mitos, por exemplo, na narrativa da criação do mundo a partir do caos de Gênesis (Gen 1, 2)[1194]; na "dissolução conflitante" e o apagamento das diferenças e das hierarquias na ruína de Sodoma e Gomorra; nas pragas enviadas por Iahweh, que encenam a catástrofe natural na saga dos judeus no Egito; no jogo de igualdade e diferença na Torre de Babel.

O relato da Torre de Babel é exemplar. A humanidade constituía um só povo e se comunicava com uma só língua quando planejou a construção de uma torre que penetrasse os céus. O fato é resumido em quatro versículos, e resulta na enfurecida reação de Deus ante a audácia desses homens. O castigo divino foi a dispersão e a poliglotia, o que sugere uma sombra de temor divino frente à irrefreável força da união humana, como se lê no versículo 6: "Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles". Do ponto de vista da teoria mimética, é mais plausível compreender a dispersão e a criação das línguas como

[1194] Segundo Girard, a concomitância de traços míticos e os aspectos não sacrificiais da Bíblia também seria visível nas narrativas contraditórias da origem. Em Gênesis 1, 2, a criação do mundo é descrita a partir de uma desordem original. A formação do mundo a partir do caos é um tema análogo a outros retratos arcaicos da criação e se diferencia do entendimento bíblico tradicional que falam da criação *ex nihilo*, mostrando um gradual afastamento da perspectiva mítica enraizada na violência do assassinato fundador. Cf. Mac 7:23, 28-29; Jó 26:7; Daniel 12:2, João 1:1-3; I Cor 8:6; Colossenses 1:15-17; Hebreus 1; 1-3. Segundo James Alison, o afastamento da noção de criação a partir da desordem é concomitante à revelação de um deus misericordioso. Cf. ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. Trad. Mauricio Righi. É Realizações, São Paulo: 2011.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

a instituição das diferenças ordenadoras pelo mecanismo expiatório e o processo de sacralização arcaico.

Girard também identifica o tema da expulsão ou do assassinato fundador em outros primeiros relatos do Antigo Testamento. Observa, por exemplo, que o tema dos irmãos inimigos, que remete à estrutura dúbia da crise, é sempre resolvido pela violência, pela expulsão de um dos irmãos que garante o retorno à diferenciação. Nessas cenas, fica patente a indecidibilidade na relação dos irmãos, que só tem fim com a expulsão violenta e não menos arbitrária do que a resolução mítica: "Quando vem à tona o caráter sub-reptício da substituição e Isaac descobre que abençoara Jacó, e não seu irmão Esaú, a resolução nem por isso é comprometida. Torna-se visível a arbitrariedade da resolução: pouco importa quem será a vítima, desde que tenha uma"[1195]. Também a luta de Jacó com o anjo é interpretada por Girard como um episódio mítico. É um conflito prolongado de *duplos*, cujo resultado é incerto, porque perfeitamente equilibrado. Da vitória que põe fim ao combate dos *duplos*, surge a expulsão de um deles, que coincide com o retorno à ordem e à paz.

Por fim, Girard menciona sistemas normativos estritamente ligados à resolução da crise, os quais garantiriam a ordenação ou reordenação da sociedade ou até da natureza em seu conjunto. Se normalmente esses sistemas surgem ao final dos relatos, respeitando a ordem cronológica do mecanismo autorregulador. Segundo Girard, haveria uma grande exceção: a expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden. Para a perspectiva girardiana não é irrelevante o momento em que se apresentam os princípios normativos, sobretudo quando se trata do evento fundador por excelência para a tradição judaico-cristã. A existência de leis e proibições anteriores à crise e sua resolução, postulada como um dado *a priori*, designaria o processo típico de dissimulação mítica. Além de inverter as fases do ciclo de violência, apagando os traços do assassinato fundador, a culpabilização da vítima seria justificada pela violação de uma lei que, na realidade, só pôde ser estabelecida com a ordem advinda após a morte violenta da própria vítima. Segundo Girard, é o que parece acontecer no texto do Gênesis que postula uma lei primordial, válida antes de qualquer manifestação de violência.

[1195] CODFM, 184.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A base dessa compreensão girardiana remete a certos mitos arcaicos que narram a saga de "criminosos", transformados *retroativamente* em guardiões sagrados da lei. Após terem sido punidos por sua "transgressão", os perseguidos são incumbidos de impedir a prática do exato crime que, em tese, cometeram. Girard analisa ainda certos rituais, em que a vítima a ser sacrificada é sistematicamente instigada a realizar atos que possam configurar transgressões da ordem, o que tem o duplo sentido de *reencenar* o contexto de desordem original e o de *justificar* o assassinato como uma medida legítima:

> É o caso, parece, do canibalismo no Nordeste brasileiro, tal como foi descrito pelos primeiros exploradores. [...] Logo antes do momento essencial, a grande orgia canibal, que constitui a variante local da cena do bode expiatório, a vítima é encorajada a se evadir, o que lhe é vedado certamente, ou a cometer alguma outra transgressão que faria dela culpável aos olhos da comunidade[1196].

É próprio do velamento mítico, afirma Girard, ocultar os traços da crise e sua resolução violenta, apresentando a ordem cronológica dos eventos de forma invertida. A narrativa arcaica parte da nova ordem, estabelecida pela lei constituída após a resolução da crise, e representa a desordem originária como um desvio da lei, a qual sequer existia àquele tempo. Por isso, muitas leis, supostamente "originais", derivariam da sacralização de vítimas expiatórias assassinadas espontaneamente – quer dizer, fora do âmbito de qualquer lei – com o subterfúgio de terem cometido atos que só puderam ser considerados crimes após a instituição da ordem[1197]. O relato da queda teria vários traços característicos desse paradoxo mítico, em que a lei que ocasiona a expulsão do homem do paraíso seria uma justificativa *a posteriori* desse banimento.

Mas não é esse o sentido mítico enfatizado por Girard em *Coisas Ocultas*. Para ele, a expulsão de Adão e Eva do paraíso é o primeiro grande mito da Bíblia judaica porque "*é ainda a divindade que manipula e que expulsa a humanidade*, para garantir a fundação da cultura, ao passo que, *no prólogo de João, é a humanidade que expulsa a divindade*"[1198]. O Deus vingativo assume em si toda a violência, expulsando os transgressores e fundando a humanidade para longe dele. Essa divinização da violência própria das relações humanas seria paulatinamente contraditada por um Deus situado acima das rivalidades humanas. Por outro lado,

[1196] RAHP, 116.
[1197] PALAVER, W. Ibidem, pp. 200-201.
[1198] CODFM, 325, *grifado no original*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard considera que a narrativa bíblica da Queda não pode ser considerada puramente mítica. O simples fato de a expulsão do homem por Deus ser *abordada* mostra uma diferença essencial entre a perspectiva bíblica e o mito, pois "faz a expulsão passar para o primeiro plano"[1199].

Além disso, subscreve a tese de Paulo de Tarso, que define o Cristo como o segundo Adão, ou o Adão perfeito[1200], ainda admite a inocência original de Adão ao compará-lo com Jesus, afirmando que ambos estavam em igualdade de condições ao serem expostos às mesmas tentações. Porém, enquanto os Evangelhos mostram que Jesus resistiu à tentação da violência, redimindo a humanidade, Adão teria sido incapaz de resistir segundo o livro de Gênesis, e, "pecando pela primeira vez, fez a humanidade entrar no círculo do qual nunca mais saiu"[1201]. Certamente, ele não define qual seria esse primeiro pecado e tampouco parece legítimo, a partir de uma perspectiva girardiana, supor que Adão tenha sucumbido à violência com o descumprimento *tout court* da primeira norma. No entanto, ainda que implicitamente, parece surgir um espaço humano de liberdade e escolha situado *antes* da violência.

A inocência do primeiro homem parece contradizer a hipótese girardiana da hominização, já que a passagem da condição animal para a humana pelo mecanismo do bode expiatório inscreveria o homem *ab initio* em um ciclo de violência. É a intensificação das rivalidades miméticas que, ausentes os limites naturais da agressividade animal, faria com que os primeiros antropoides tivessem cruzado o limiar do humano. A própria humanidade, dentro desse esquema, é inseparável do uso da violência, como notaram alguns interlocutores de Girard. No colóquio de Cerisy, por exemplo, Paul Dumouchel afirmou que a hipótese girardiana da hominização seria problemática na medida em que situa a condição propriamente humana (i. é. o homem como "animal livre") *após* a resolução da crise de violência endêmica. Assim, a liberdade já surgiria escravizada, presa a um mecanismo de que não pode se libertar e no qual entrou por um desenvolvimento "natural", uma vez que o mimetismo é considerado uma condição animal de que o homem com-

[1199] CODFM, Idem.
[1200] Rm 5, 14; 17-19; 1 Cor 15, 20-21.
[1201] CODFM, 270.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

partilha *mais intensamente*[1202]. Esse ponto será central para Pierre Manent, em uma das mais argutas críticas feitas ao sistema girardiano, que examinaremos adiante[1203].

Seguindo Raymund Schwager, Wolfgang Palaver ponderou que essas ressalvas à teoria mimética fariam pleno sentido se Girard não tivesse considerado o tema do pecado original em sua teoria, mas, como ele supostamente o faz, as falhas apontadas teriam sido sanadas[1204]. O que Palaver leva em consideração é o fato de Girard, em obras posteriores a *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, ter *abordado* o tema do pecado original, porém, mais do que analisar o tema diretamente, ele o *menciona* como uma condição antropológica fundamental. Ele se refere à questão da primeira lei e de sua transgressão de modo sempre pontual, tendo-o como um pressuposto que não chega a desenvolver sistematicamente no bojo de sua teoria[1205].

Por isso, quando confrontado com a questão, Girard costumava remeter às pesquisas realizadas por outros estudiosos, notadamente teólogos, que buscaram reler a doutrina do pecado original mediante os conceitos da teoria mimética[1206]. Não se deteve, pois, em avaliar em que medida esses estudos eram, de fato, compatíveis com alguns postulados de sua antropologia fundamental, especialmente no que tange a sua hipótese da hominização. Consideramos que Girard não chegou a desenvolver o problema de fundo do pecado original, tendo assimilado tão somente a estrutura aparentemente mítica à sua teoria, mas não se aprofundou na

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1202] Cf. DUMOUCHEL, Paul (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985.
[1203] MANENT, Pierre. *La leçon de Ténèbres de René Girard*. Commentaire 19, 1982, pp. 457-463.
[1204] PALAVER. W. Ibid.; SCHWAGER, Raymund. *Mimesis and Freedom*. In: Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Volume 21, 2014, pp. 29-45.
[1205] AQEV, 149: "Não há outro homem além do homem da queda. No princípio, é a queda"; Shakespeare, 589: "Eva é a primeira a pecar, sem dúvida, mas sua anterioridade cronológica não faz dela a origem verdadeira. Assim como ela deu ouvido à serpente, também Adão deu ouvidos a Eva. Ela é para ele aquilo que a serpente é para ela: um mediador mimético. Os dois seres humanos tornam-se uma continuação da serpente, e seu lugar respectivo na sequencia não torna um mais culpado do que o outro, nem menos" QCAEC, 77: "RG: De um ponto de vista cristão, pode-se dizer que é a Criação novamente em ação, de certa forma. A Criação danificada pelo pecado. MT: como o senhor define o pecado original? RG: não tenho a pretensão de querer defini-lo, mas posso assegurar que o sistema mimético se esbalda nele! O pecado original começa no plano do indivíduo no Gênesis, com Adão e Eva, mas prossegue imediatamente no plano coletivo com Caim e Abel: o assassinato do irmão é a criação da cultura humana, não é?"; e ainda QCAEC, 92: "nada melhor do que aprender a moderação do que a teoria do pecado original, que é sempre o inverso do que dizem os seus críticos. A crença na bondade natural do homem, porque ela nos decepciona diante da realidade, acaba sempre em caça ao bode expiatório".
[1206] Girard costumava citar os trabalhos já referidos de James Alison e Raymund Schwager.

questão de uma possível transgressão originária, anterior aos interditos construídos culturalmente pelas cristalizações rituais e que poderia alterar sobremaneira sua compreensão do vínculo inextrincável entre ordem, norma e violência, sem ser necessário apelar à dogmática católica. A saída proposta vai ao encontro do impasse de uma ontologia da violência e demanda uma abordagem filosófica, a que Girard é esquivo.

Na primeira parte desta tese, procuramos apontar as ambiguidades presentes nas formulações girardianas acerca da natureza humana[1207]. Ao enfatizar a continuidade absoluta entre os animais não racionais e os humanos, a hipótese da hominização redunda em uma radical limitação às ações dos homens, imersos em uma realidade constituída e condicionada por um sistema fechado de violência. A solução que Girard preconiza para a violência se encontra na progressiva revelação do mecanismo, o que coincide com sua dissolução. Em tese, somente a destruição do sistema vitimário tornaria possível a libertação dos homens do ciclo de violência em que estiveram enredados desde o princípio da hominização. Ao mesmo tempo, a revelação judaico-cristã colocaria os homens diante de um "saber" que lhes permitiria resistir às tendências miméticas por meio de uma conversão individual. Ao mesmo tempo em que a renúncia à violência se tornaria *possível*, ela seria estritamente *necessária*, pois o recurso ao mecanismo que garantiria a sobrevivência espontânea dos homens deixa de ser possível.

A nosso ver, Dumouchel tem razão ao afirmar que "essa renúncia parece extremamente aleatória e pouco provável"[1208] já que a violência é inextrincável do mimetismo, concebido como uma característica biológica da espécie. "Parece", de fato, "francamente impossível" para o homem superar sua humanidade violenta, sobretudo tendo em vista um modelo de superação que é sobrenatural e exterior ao sistema, como argui Dumouchel. Nesse ponto da argumentação, é possível retomar a problemática deixada em aberto na primeira parte desta tese, em que se impugnou a compreensão girardiana de que o homem se distingue dos animais por um *quantum* de mimetismo. Se os homens evoluem de uma pura animalidade, estão fixados às leis dessa evolução. A resistência girardiana em postular uma

[1207] Cf. o capítulo 1 desta tese: "Homem, animal desejante?".
[1208] DUMOUCHEL, Paul. "Chroniques. Violence et non-violence". In: *Revolutions sans le* peuple. Esprit, décembre de 1981, pp. 153–166.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"ruptura metafísica" entre os seres humanos e os animais e seu empenho cientificista em aproximá-los esbarra no problema da liberdade, como apontamos na primeira parte desta tese.

A saída para esse dilema é facultada por uma realidade humana anterior ao encapsulamento no mecanismo autotranscendente da violência, na qual se vislumbre uma conduta humana: livre e racional, mas ainda e desde sempre *mimética*. Do contrário, seria forçoso admitir que as ações humanas seriam intrinsecamente condicionadas pela violência e nenhum *saber*, por mais poderoso que fosse, seria capaz de torná-las abertas e conscientes. Para muitos teólogos que analisam a teoria mimética, o problema está claramente posto na interpretação girardiana da Queda. Raymund Schwager, como dizíamos, afirma que a doutrina do pecado original é a única possibilidade de compatibilizar a hipótese do mecanismo fundador com a liberdade humana[1209], enquanto Von Balthasar critica o fato de Girard ter tentado interpretar tudo a partir do assassinato de Caim e não a partir da história da queda de seus pais[1210].

Como foi corretamente assinalado por Von Balthasar, Girard fornece uma compreensão muito mais detalhada do assassinato de Abel por Caim do que da expulsão do primeiro casal do Jardim do Éden. O drama entre os irmãos é tão compatível com sua hipótese do evento fundador que figura entre os poucos textos bíblicos analisados desde *A Violência e o Sagrado*. Além de abordar de maneira mais direta o tema da violência, retoma temas míticos por excelência, como o conflito fratricida, ofertas sacrificiais e a ambiguidade de um Deus que amaldiçoa o assassino para protegê-lo em seguida. É nessa ambiguidade que Girard vê o "estabelecimento de um sistema diferencial que desencoraja, como sempre, a rivalidade mimética e o conflito generalizado"[1211]. No entanto, a narração desse assassinato não é, para Girard, mais um mito fundador, e sim a interpretação bíblica de todos os mitos fundadores[1212]. A lei que proíbe a vingança[1213] não seria uma escusa para legitimar a perseguição da vítima, mas destinada a coibir o ato do perse-

[1209] SCHWAGER, Raymund. *Mimesis and Freedom*. Op. Cit.
[1210] VON BALTHASAR, H. U., *Die neue Theorie von Jesus als dem "Südenbock".* In: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 9, nº12 (1980): 184-185 (fn6). *Apud* MOOSBRUGER, Mathias. *Raymund Schwager's Maieutics: "Mimesis and Freedom" and the Transformation of René Girard*, Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Volume 21, 2014, p. 61.
[1211] CODFM, 188.
[1212] Cf. EuVia.
[1213] Gen 4, 15-21, Iahweh disse: "Quem matar Caim será vingado sete vezes".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

guidor, que já demonstra ser incapaz de pacificar a comunidade como se estabelece patente na sequência dos eventos, como veremos.

No prólogo do Dilúvio, em Gênesis 6, 11, o cenário é de total devassidão e violência. Vendo que a maldade dos homens era grande na terra, e que todos os pensamentos de seu coração estavam continuamente voltados para o mal (Gen 6, 5), Deus arrepende-se de ter criado todas as coisas e decide fazer desaparecer da face da terra os homens e todos os animais (Gen 6, 7). A sentença divina só não foi executada porque Noé achou "graça aos olhos de Iahweh" (Gen 6, 8). Em nítida inversão da perspectiva arcaica, a conservação da espécie concedida por dádiva divina só alcança Noé e sua família (além de um casal de cada espécie animal). O restante, a maioria dos homens tomados pela violência, literalmente afunda no abismo provocado por seus próprios vícios. O drama do Dilúvio enfatiza a violência como mal essencial, suficientemente nefasta para anular e desabitar a criação inteira. Além disso, articula uma promessa feita por um Deus que "tem o coração ferido de dor" (Gen 6, 6) diante da expansão da maldade humana, mas que se rende aos sacrifícios de animais puros que lhe são oferecidos pelo homem justo em gratidão após ter sido salvo por Iahweh:

> Iahweh respirou o *agradável odor* e disse consigo: "Eu não amaldiçoarei nunca mais a terra por causa do homem, porque os desígnios do *coração do homem* são maus desde a sua infância; nunca mais destruirei todos os viventes, como fiz. Enquanto durar a terra, semeadura e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite não hão de faltar"[1214].

A narrativa bíblica consigna uma divindade plenamente consciente da maldade humana, que sabe que a salvação de um homem justo não elimina a contínua malícia dos seres humanos. Ainda assim, porém, esse Deus, por conta de um úni-

[1214] Gen 8, 21-22, *grifos nossos*. A tradução feita deste excerto e das demais citações bíblicas desta tese seguem a edição da Bíblia de Jerusalém. As notas de pé de página desta edição, referentes a essa passagem de Gênesis, são particularmente relevantes para a análise girardiana. Em primeiro lugar, há um comentário acerca da expressão "odor agradável", que indica o significado literal da expressão como "odor pacífico", segue o comentador explicando que "esse antropomorfismo passará para a linguagem técnica do ritual (cf. Ex 29, 18.25; Lv 1, 9.13; Nm 28, 1 etc.); depois, observa que "o coração do homem" é o centro da consciência religiosa e da vida moral, e que, esta passagem, "marca uma mudança decisiva na conduta de Deus em relação ao homem: Iahweh, que havia amaldiçoado a terra por causa da desobediência do homem e da mulher (Gen 3, 17), se compromete a não mais destruir a terra pelo dilúvio. E, se o pecado do homem era um castigo exemplar (Gen 6, 5), agora ele explica que Iahweh se compromete a não mais maldizer a terra. Há aí uma transição para que a maldição do solo se transforme em bênção para Abraão e nele, para sua descendência e para todos os clãs da terra". Além disso, acrescenta que, "quanto às leis do mundo", elas serão restabelecidas para sempre. Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Ed. Paulus, 2002. p. 45, notas *a*, *b* e *c*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

co homem, decide não mais destruir a humanidade[1215]. Segundo Girard, a saga de Noé resume de modo emblemático as duas extremidades do ciclo da violência fundadora, passando pelo núcleo da dissolução à ordem. A base material da Aliança após o Dilúvio consiste em um verdadeiro sistema de classificação, com o fechamento de protótipos de todas as espécies naturais, o que permite o repovoamento do mundo de acordo com as normas e espécies criadas originalmente pela divindade da Aliança[1216].

Segundo Raymund Schwager[1217], a sequência dos três primeiros "eventos fundadores" da Bíblia esboça de maneira singular a conexão entre a expansão universal da violência e a ordem da criação, e torna incontornável o debate acerca do pecado original. O pecado é uma experiência tão universal que parece afetar não apenas toda a humanidade como toda a criação e já não pode ser interpretado como o delito de um indivíduo. A culpabilização mítica da vítima foi abalada em seu alicerce, trazendo à baila a complexa questão de transmissão hereditária e da remissão universal dos pecados. Schwager sustenta que o mimetismo, nos termos apresentados por Girard, lança novas luzes sobre a desenfreada propagação da tendência humana para a violência (e para o pecado de modo geral). Porém, na medida em que o próprio mecanismo mimético só pode ser compreendido com a abertura epistemológica disponibilizada pela revelação cristã, o sentido desses três eventos-chave está plenamente vinculado à economia da salvação. Aceitando a sugestão de Schwager, como fez Palaver, o tema do pecado original será enfrentado novamente, como conclusão da nossa análise acerca da interpretação girardiana da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

14.2. Lenta erosão dos mitos

Segundo Michael Kirwan, a teoria mimética franqueia uma nova compreensão da Bíblia, pois supera a leitura fundamentalista sem recair em uma "herme-

[1215] O agradável odor não é o cheiro das vítimas, conforme a interpretação "mítica" de Girard, e sim o gesto de piedade de Noé. Muito mais vítimas fez o dilúvio, mas elas não lhe satisfazem como o agradecimento de um homem que resistiu às iniquidades. É nesse sentido que, literalmente, "odor agradável" é "odor pacífico", conforme a linguagem técnica ritual, que enuncia o movimento humano de afastamento da violência.
[1216] Cf. CODFM.
[1217] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Banished from the Eden*. Trad. James Williams. Gracewing, Leominster: 2006.

nêutica da suspeita"[1218]. A exegese girardiana não apenas aceita o caráter histórico da revelação judaico-cristã como afirma que a essência de sua mensagem é indissociável a um desenvolvimento inscrito no próprio texto. Da mesma forma, a palavra divina expressa na linguagem limitada dos autores humanos deixa de ser um problema para tornar-se reduto da liberdade, na medida em que o conhecimento da divindade única e transcendente coincide com o autoconhecimento dos homens. É essa chave de compreensão que permite a Girard atribuir um significado inédito às oscilações nos caracteres e nas súbitas reviravoltas de muitas cenas bíblicas. Onde grande parte dos exegetas viu ambiguidade, ele reconhece o cumprimento de uma transformação singular, tão mais corrosiva quanto mais sutil se manifesta.

14.2.1. A Aliança de Isaac

Em Gênesis 22, vê-se o drama de Abrão a caminho da terra de Moriá para atender ao pedido de Deus para que lhe oferecesse seu filho único em sacrifício. O holocausto está prestes a se consumar quando o homem é impedido por um anjo enviado por Deus, satisfeito com a mera constatação da fidelidade de Abrão. Oferece, por fim, um cordeiro que encontra no local. No mais, está expresso no texto que Deus pretendia unicamente testar a lealdade de seu servo e que Isaac era o filho amado de Abrão, concebido na velhice por intervenção do mesmo Deus que, agora, o pedia de volta. Para Girard, o sacrifício *exigido* e, depois, *impedido* tem um profundo sentido pedagógico. Visa a afastar os israelitas da prática do sacrifício humano ao mesmo tempo em que concede a Abraão um novo entendimento da natureza de Deus e de suas exigências[1219].

Segundo a hipótese da revelação do mecanismo vitimário, a necessária experiência de passagem pela fase sacrificial não é arbitrária. Tampouco pode ser considerada sinal de um sadismo divino. Insere-se, antes, na própria economia da revelação, que esfacela as formas religiosas arcaicas a partir de *dentro* e, simultaneamente, possibilita a transformação íntima do homem que vive a experiência. A

[1218] A rejeição dos princípios bíblicos está no coração de muitos críticos da religião desde o Iluminismo, enquanto Feuerbach, Marx e Freud são representantes do ateísmo racionalista e Nietzsche o mestre da hermenêutica da suspeita contemporânea, que vê o Cristianismo uma "moralidade escrava", cf. KIRWAN, Michael. *Teoria Mimética: conceitos fundamentais*. São Paulo: É Realizações, 2015, pp.139-140.
[1219] KIRWAN, M. Ibid. pp. 144-145.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

desaprovação divina se manifesta de forma extraordinária como uma *subversão* dos grandes pilares das religiões primitivas. A figura de Iahweh se metamorfoseia no seio da prática ritual[1220]:

> É esse sentido do sacrifício de Isaac, que vai marcar a renúncia ao sacrifício humano, a passagem ao sacrifício animal. O que há de extraordinário nesse texto bíblico é que ele começa colocando em cena Abraão obedecendo ainda ao sistema do sacrifício humano. Ele mostra primeiro a obediência: é a partir dessa obediência específica que a verdadeira mudança se torna possível[1221].

Para Girard, além de colaborar com a superação da causalidade mítica, a interiorização dos efeitos das condutas humanas que entra em cena nesse episódio é fundamental para o surgimento de uma consciência individual. Além disso, de acordo com o realismo representativo de Auerbach, a narrativa bíblica permite a elaboração de um novo instrumento de autorrepresentação coletiva, que promove o aumento da capacidade reflexiva do homem com relação à sua condição antropológica e psicológica. Tanto em nível individual, portanto, quanto do ponto de vista da comunidade incipiente, a experiência abraâmica é um momento crucial nesse processo de descolamento das raízes míticas, dimensões indissociáveis na teoria mimética.

A interpretação de Girard fornece uma resposta alternativa à tensão entre moralidade autônoma e revelação divina, sem considerá-las fundamentos incompatíveis para a conduta humana[1222], nem exigir uma "suspensão teológica da ética"[1223]. Assimilada como norma entre os descendentes de Abraão[1224], o impedimento do sacrifício humano por um mandato divino permite a integração de uma nova ética à nova religião, fundada sobre o respeito inédito da dignidade humana, fundamentalmente distinta da perspectiva normativa arcaica. A presença do anjo que detém a mão de Abraão prestes a sacrificar Isaac significa não apenas a visão

[1220] Kirwan observa que a edição do texto bíblico fornece uma "pista" antropológica muito importante: "até ao ponto de haver dois nomes diferentes para Deus! 'Elohim' ordena o sacrifício, mas o comando que o anula vem de 'Iahweh'". In: KIRWAN, M. Ibid. p. 144.
[1221] QCAEC, 98.
[1222] Nenhum comando de Deus pode ou deveria ser respeitado se fosse contra as leis morais, como supõe Kant. Cf. KIRWAN, M. Ibid. p. 144.
[1223] A "suspensão teológica da ética" foi proposta por Johannes de Silentio (um pseudônimo de Kierkegaard que, como o filósofo dirá mais tarde, não reflete o seu ponto de vista), em *Temor e Tremor*. Neste livro, Kierkegaard propõe uma metodologia estética para alcançar a sedução do leitor e a desconstrução das "ilusões" da especulação racionalista hegeliana e kantiana cf. KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril cultural, 1979. p. 119 e 120, sobre a leitura kierkegaardiana do sacrifício de Abraão, o excelente livro: QUEVEDO, Amalia *En el último instante. La lectura contemporânea del sacrifício de Abraham*. Navarra: EUNSA, 2006.
[1224] A marca antissacrificial, da nova aliança, será inscrita no nome do patriarca que de Abrão [Abram], "grande pai", deverá ser chamado Abraão [Avraham], "pai de muitos".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do homem que funda uma ética própria, mas que a nova ética deve ser plenamente integrada na religião de que deriva[1225].

A recusa bíblica dos sacrifícios humanos consolida o julgamento moral presente desde a condenação do assassinato de Abel como uma infração injustificável, motivada pela inveja que domina o irmão assassino. A "proteção" de Caim, como vimos, não significa a aprovação obscura do crime cometido, mas uma inaugural concepção de justiça que excede a exigência de vingança:

> Deus o protege não para desculpá-lo, mas precisamente para que não seja entendido como o primeiro elo de uma cadeia de vinganças que se sucederiam depois. A "sombra de Caim" não é um reparo benéfico nem uma justificação: é um gravíssimo pecado, que será explicitamente proibido no quinto mandamento do Decálogo. Neste sentido, a narração bíblica do assassinato de Abel supõe o início da reinterpretação dos mitos que o próprio Deus tenta uma e outra vez que seja compreendida pelos homens[1226].

Por isso, Bruce Vawter afirma em uma ótica girardiana que o mais relevante legado do patriarca para a humanidade é "uma visão de Deus e da religião que relegou a outrora respeitável instituição do sacrifício humano para o desagradável remanso da superstição e da barbárie"[1227].

14.2.2. José e seus irmãos

A história de José e seus irmãos é emblemática para análise girardiana da perspectiva da vítima. Assim como o crime cometido por Caim, trata-se de um delito cometido contra uma vítima inocente, com o adendo de que o caráter coletivo da perseguição é manifesto. O ímpeto fratricida se repete, mas agora são onze irmãos enciumados que se reúnem contra o filho preferido de Israel/Jacó[1228]. A unanimidade, contudo, já não é perfeita e dois irmãos relutam em assassinar José, que acaba sendo capturado por mercadores madianitas: Rúben convence os demais de aprisioná-lo em uma cisterna de onde pretende retirá-lo e Judá que sugere aos irmãos a venderem-no ao invés de matá-lo. Não é apenas a vítima que é reve-

[1225] LLANO, A. Ibid. 80.
[1226] LLANO, A. Ibid. 123.
[1227] VAWTER, Bruce. *On Genesis: a new Reading*. Londres: Chapman, 1977, p. 256. *Apud* KIRWAN, M. Ibid. pp. 145-146.
[1228] Gn 37, 3-4: "Israel amava mais a José do que a todos os seus outros filhos, porque ele era o filho de sua velhice, e mandou fazer-lhe uma túnica adornada. Seus irmãos viram que seu pai o amava mais do que a todos os seus outros filhos e odiaram-no e se tornaram incapazes de lhe falar amigavelmente". A situação se agrava quando José conta a seus irmãos dois sonhos em que manifesta uma presumida superioridade sobre eles, e inclusive sobre seu pai e sua mãe.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lada em sua humanidade, mas os próprios perseguidores são personagens complexos.

Nesse ponto, propomos uma interpretação que diverge levemente da solução girardiana para o comportamento divergente de Judá e Rúben, sem ser incompatível com ela[1229]. Acreditamos ser possível identificar na dissensão no grupo, que não consegue evitar a expulsão da vítima, o ensaio de uma psicologia mais realista do que a mítica: tanto as vítimas são inocentes, sem serem impecáveis[1230], quanto os perseguidores podem vacilar quanto aos crimes que cometem. É o que parece também haver na narrativa da Paixão de Cristo, como mostraremos, pois ainda que Girard insista na unanimidade sem nuances do assassinato coletivo, ele ressalta a ambiguidade de Pedro e mesmo de Pilatos, que sucumbem à multidão violenta mesmo tendo o primeiro declarado a divindade de Jesus, e o último, sua inocência legal.

Na sequência da trama, Israel/Jacó acredita na versão apresentada pelos demais filhos de que José teria sido devorado por uma fera, comprovada com o artifício da túnica encharcada de sangue de cordeiro, enquanto José chega ao Egito, onde é vendido como escravo a Putifar após sucessivas negociações. O dignitário egípcio trata José como a um filho, outorgando-lhe total confiança sobre seus bens. Mais tarde, a esposa de Putifar tentará seduzi-lo, mas José resistiria firmemente ao que lhe parece uma grande maldade contra seu protetor e um grave pecado contra Deus[1231]. No entanto, acaba sendo preso por Putifar, que acredita no artifício forjado pela esposa. A fraude da esposa é estruturalmente análoga à dos irmãos e novamente a túnica de José é a prova material do engodo e, nos dois casos, ele é a vítima inocente de perseguidores tomados por sentimento miméticos: o ciúme e o orgulho.

Para Girard, o drama de José e seus irmãos retrata um ato de violência fundadora desmistificado mediante a inversão da relação entre a vítima e a comuni-

[1229] A interpretação de Girard é a de que seriam tentativas dos redatores do Gênesis de desculpar, ao menos parcialmente, alguns perseguidores, in: CODFM, p. 194. Segundo James Williams, as tentativas de Rúben e Judá "revelam que os irmãos não formam uma turba linchadora unânime e que, em alguma medida, eles estão cientes de que a violência do grupo está errada" in: *The Bible, Violence and The Sacred*, 1991, p. 55, *apud* GOLSAN, R. Ibid. p. 135, nota 22.
[1230] José poderia ser acusado de querer provocar ciúmes nos irmãos, e ainda de não respeitar a hierarquia paterno-filial, suscitando a rivalidade. Para Girard, são resquícios míticos na elaboração do texto bíblico. In: CODFM, p. 194.
[1231] Gn 38, 8-9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dade perseguidora[1232], o que se notaria especialmente na comparação com o mito de Édipo, com o qual tem inúmeras convergências: desde a infância, José e Édipo recebem o sinal vitimário; Édipo foi abandonado por seus pais e José vendido como escravo por seus irmãos; e a mesma acusação de incesto estaria implicitamente presente no texto bíblico, uma vez que José é tratado como a um filho por Putifar. As divergências, porém, superam as similaridades: em *Édipo*, a relação pretensamente incestuosa do protagonista com sua mãe é apresentada como fundamento incontestável de sua culpa pela praga que assola a cidade de Tebas, enquanto o ponto de vista com que é relatado o suposto crime de José o inocenta e, além de tudo, é manifestamente solidário com o destino do injustiçado José e implacável ao censurar a inveja de seus irmãos e demais acusadores.

Na narrativa de Gênesis, José não é culpado por uma falta que não cometeu e muito menos é responsabilizado por alguma catástrofe. Em uma das reviravoltas do enredo, acaba recebendo um grande posto público, após ter sido preso injustamente, e é encarregado pelo Faraó de arbitrar sobre medidas capazes de *evitar* a catástrofe que ele mesmo previra. Se o advento da crise é vaticinado por meio de sonhos, as medidas sugeridas por José são destituídas de qualquer origem que possa ser considerada sobrenatural, atendendo exclusivamente à prudência política. Por fim, quando a narrativa parece se encaminhar para transformar José em um *duplo vingativo* de seus irmãos pela vingança sugerida com a reprodução de alguns dos incidentes de sua expulsão, a suposta intenção de represália é surpreendentemente desmentida por um gesto de perdão.

O novo revés indica que a astúcia de José se encaminhava para o bem dos irmãos e o primeiro dos efeitos benéficos apresentados na narrativa consistiria justamente em fazer os irmãos se darem conta do mal que cometeram. Reconhecendo-se culpados, podem se arrepender e pedir, indiretamente, perdão[1233], o que leva ao *clímax* do relato: o *duplo* bíblico, que estabelece a reciprocidade, não é o da simetria da vingança (em que o contragolpe *responde* ao ataque), mas a assimetria do perdão (em que o ofendido *oferece* ao perseguidor o caminho de sua libertação). A cena da revelação de José arremata a contrição incipiente dos irmãos:

[1232] CODFM, 194.
[1233] Cf. LLANO, A. Ibid. p. 143.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> Então José não pôde se conter diante de todos os homens de seu séquito e gritou: "Fazei sair a todos de minha presença". E ninguém ficou junto dele quando José se deu a conhecer a seus irmãos; mas ele chorou tão alto que todos os egípcios o ouviram, e a notícia chegou ao palácio do Faraó. José disse a seus irmãos: "Eu sou José! Vive ainda meu pai?" E seus irmãos não puderam lhe responder, pois estavam conturbados ao vê-lo. Então disse José a seus irmãos: "Aproximai-vos de mim!". E eles se aproximaram. Ele disse: "Eu sou José, vosso irmão, que vendestes para o Egito. Mas agora não vos entristeçais nem vos aflijais por me terdes vendido para cá, porque foi para preservar vossas vidas que Deus me enviou adiante de vós. Há dois anos, com efeito, que a fome se instalou na terra e ainda haverá cinco anos sem semeadura e sem colheita. Deus me enviou adiante de vós para assegurar a permanência de vossa raça na terra e salvar vossas vidas para a grande libertação. Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, mas Deus, e ele me estabeleceu como pai para o Faraó, como senhor de toda a casa, como governador de todas as regiões do Egito. Subi depressa à casa de meu pai e dizei-lhe: 'Assim fala teu filho José: Deus me estabeleceu senhor de todo o Egito. Desce sem tardar para junto de mim. Tu habitarás na terra de Gessen, e estarás junto de mim, tu, teus filhos, teus netos, tuas ovelhas e teus bois, e tudo o que te pertence. Aí eu te manterei, pois a fome durará ainda cinco anos, a fim de que não fiqueis na indigência, tu, tua família e tudo o que tens' [...]". Então ele se lançou ao pescoço de seu irmão Benjamim e chorou. Benjamim também chorou em seu pescoço. Em seguida, ele cobriu de beijos todos os seus irmãos e, abraçando-os, chorou. Depois disso, seus irmãos se entretiveram com ele[1234].

Na *coda* do drama, uma cena explica a religiosidade surgente. Após a morte de Israel/Jacó, os irmãos de José temem por uma vingança tardia e rogam pelo perdão definitivo de sua transgressão, mandando uma mensagem a José: "Antes de morrer, teu pai expressou esta vontade: 'Assim falareis a José: Perdoa a teus irmãos seu crime e seu pecado, todo o mal que te fizeram"[1235]. Comovido, José chorou diante da súplica por misericórdia e então seus irmãos prostraram-se diante dele e disseram: "Eis-nos aqui como teus escravos"[1236]. A resposta de José é uma rejeição expressa do que interpreta como uma tentativa de os irmãos o idolatrarem: "*acaso estou eu no lugar de Deus?* O mal que tínheis intenção de fazer-me, o desígnio de Deus o mudou em bem, a fim de cumprir o que se realiza hoje: salvar a vida a um povo numeroso"[1237].

A renúncia à idolatria é um aspecto essencial da divergência de religião monoteísta com o universo mítico. Ao lado dos muitos deuses que povoam o *cosmos* arcaico, os heróis míticos são representados de forma estática: primeiro são demonizados, depois deificados. José, por sua vez, jamais transcende a dimensão humana. Girard ressalta que ele não passa por um processo de divinização, e, por-

[1234] Gn 45, 1-15.
[1235] Gn 50, 16-17.
[1236] Gn 50, 18-19.
[1237] Gn 50, 18-20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tanto, a violência de que é vítima não é nem sacralizada nem justificada[1238]. Como salienta Llano:

> [nos textos mitológicos], tanto antes como depois das crises sacrificiais, os deuses estão misturados com os homens, não há verdadeira distinção nem transcendência do divino com relação ao humano, enquanto, na Bíblia, o Deus único está acima de todas as vicissitudes humanas, ainda que não seja alheio a elas[1239].

Outra grande novidade está na índole do "herói bíblico": é seu temor reverencial perante uma divindade transcendente, em quem deposita sua esperança e diante da qual reconhece seus limites. José confia no Deus da Aliança, e atribui a ele a responsabilidade pela preservação da vida de sua família, o que lhe alegra a despeito das iniquidades cometidas pelos irmãos. É essa reverência o que justifica não apenas o seu repúdio à idolatria, mas o que orienta sua fortaleza moral e sua capacidade de perdoar, conforme o texto bíblico consigna. O processo de desconstrução da estrutura mítica também é notório na saga dos judeus no Egito. Em vez de apresentar a história de Moisés como o culpado pela crise sacrificial que assola o Egito, o livro do Êxodo narra um capítulo decisivo da consolidação de uma nova tradição, em que todo o povo eleito se identifica como a vítima expiatória. As vicissitudes por que passam os hebreus durante sua longa estada no Egito, bem como o transcurso de sua libertação e fuga – uma verdadeira *expulsão* – , serão fundamentais para a memória coletiva que se sedimenta o processo de formação de uma nova comunidade.

14.2.3. Jó: vítima de seu povo

Girard continua analisando o desenvolvimento das narrativas hebraicas em outros livros do Antigo Testamento, dentre os quais se destaca de modo particular o de Jó. Reconhecendo na sina deste personagem bíblico o destino de uma vítima da inveja de seus "amigos", o fundador da teoria mimética dedica um longo ensaio para caracterizar a saga de Jó como uma tentativa frustrada de construção de um bode expiatório. Em *A Rota Antiga dos Homens Perversos*, ele mostra que a causa dos sofrimentos de Jó, a muito custo, se revela como humana (e não divina). O principal argumento do ensaio é que a verdadeira história de Jó se oculta pela justaposição de duas perspectivas diametralmente opostas: o ponto de vista do prólogo de Jó e o dos diálogos propriamente ditos não seria o mesmo, o que é cor-

[1238] GOLSAN, R. Ibid. p. 135.
[1239] LLANO, A. Ibid. p. 140.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

roborado por muitos exegetas bíblicos[1240]. Segundo Girard, pode-se até mesmo identificar o arquétipo das duas divindades, que avaliam distintamente a responsabilidade de Jó com relação à sua desgraça. Em Jó 16, 19-21, Deus parece assumir o ponto de vista dos perseguidores, mas em Jó 19, 25-27 essa ambiguidade é superada a favor do protagonista, manifestando a característica preocupação da divindade bíblica com as vítimas.

Os diálogos possuem traços da estrutura do mecanismo vitimário e, na figura de Jó, sinais de uma perseguição inconsciente e coletiva de uma comunidade no turbilhão de uma crise sacrificial[1241]. Para Girard, isso fica claro na fala dos supostos "amigos" e o desejo mimético explica a unanimidade entre os que o adoravam e agora o odeiam. Antes de sua ruína, Jó era o modelo por excelência de seu grupo, potencialmente rival e obstáculo para os mais próximos pela lógica do próprio mimetismo inserido em vínculos de mediação interna. A suposição de que Jó padece da fúria divina seria um deslocamento da febre de perseguição que toma conta do grupo que o cerca, a qual, transmitida mimeticamente a toda a coletividade, acaba sendo projetada na transcendência.

As desventuras de Jó ilustram de forma excepcional a perspectiva girardiana do embate entre a *cosmovisão* mítica e a subversão bíblica. A tensão entre duas forças antagônicas cresceria ao longo do relato até chegar ao paroxismo, em que a inocência da vítima se revela fonte de sua fortaleza invulnerável. De um lado, o fervor religioso com que a unanimidade violenta se disfarça, divinizando sua própria violência, de outro a insistência de Jó em sua integridade, que chega a parecer uma teimosia impiedosa. Girard afirma que, sem o contraponto da perspectiva bíblica dos diálogos, que mostra a inocência de Jó, a narrativa seria idêntica à de Édipo: as acusações formuladas por seus supostos amigos são análogas às do povo de Tebas, mas nenhuma se impõe diante das vigorosas negativas de Jó, que chega a ventilar dúvidas sobre si próprio, tamanha é a pressão dos algozes, em um autêntico processo totalitário de incriminação[1242]. No entanto, prevalece a afirmação de sua inocência, mesmo diante da falta de sentido para tanto infortúnio, pois Jó resiste, com fortaleza e paciência, a aderir à unanimidade perseguidora, o que acaba

[1240] Segundo os estudos bíblicos contemporâneos, o prólogo foi escrito depois dos diálogos. Cf. GOLSAN, R. Ibid. p. 139, nota 29.
[1241] GOLSAN, R. Ibid. p. 136.
[1242] Jó 9, 20-22; 27-29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

por fulminar a eficácia do mecanismo. Vê-se como a estrutura moral e religiosa de personagens evolui com a manifestação inaudita de uma divindade que toma partido das vítimas. A própria vítima é habilitada a resistir à culpabilização mítica, pois sabe que o "seu Deus" não pode castigá-la por pecados que não cometeu.

14.2.4. O Servo de Yahweh

Nos livros da Lei e principalmente nos Profetas, Girard identifica uma tendência crescente de revelação do papel da vítima expiatória, que persiste com a alteração mais ou menos nítida dos grandes pilares das religiões primitivas, que são os ritos e os interditos: "o culto sacrificial abertamente repudiado nos profetas anteriores ao Êxodo, assim como a concepção primitiva de lei como diferenciação obsessiva, recusa de misturas, terror da indiferenciação"[1243]. Ainda que as prescrições legais bíblicas sejam resquícios dos tabus arcaicos, deveriam ser consideradas a partir da inspiração profética que lhes sucede. Segundo Girard, a Bíblia se encaminha para o afastamento de todas as prescrições obsessivas em benefício de sua verdadeira razão de ser, que é a manutenção das relações harmoniosas no interior da comunidade. Desse modo, os profetas oporiam à grotesca e ameaçadora escalada das imolações a quintessência da Lei: o amor ao próximo[1244].

Os textos proféticos seriam, então, um marco na empresa de desmistificação, oferecendo uma resposta singular à vasta crise vivida pela sociedade hebraica, a qual é interpretada pelos profetas como uma crise religiosa e cultural, agravada pelo assédio dos inimigos externos, os grandes impérios assírios e babilônicos, que ameaçam e destroem os pequenos reinos de Israel e Judá. Diante da dissolução conflitante da ordem tradicional, a descrição profética explicita o esgotamento do sistema sacrificial e o fenômeno da transferência coletiva de maneira mais direta do que em qualquer outra parte[1245]. Se, nos primeiros livros da Bíblia, o mecanismo fundador da cultura transparece "aqui e ali", numa miríade de tex-

[1243] CODFM, 196. Para Girard, "a crítica do culto sacrificial pelo profetismo pré-Êxodo é minimizada pela maioria dos exegetas, sejam eles de inspiração religiosa ou antirreligiosa, judaica ou cristã, protestante ou católica", in: CODFM, p. 197, nota 3. A recusa do princípio mesmo do sacrifício está em Mq 6, 6-8: "'Com que me apresentarei a Iahweh, e me inclinarei diante do Deus do céu? Porventura me apresentarei com holocaustos ou com novilhos de um ano? Terá Iahweh prazer nos milhares de carneiros ou nas libações de torrentes de óleo? Darei eu meu primogênito pelo meu crime, o fruto de minhas entranhas pelo pecado?' 'Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Iahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade e te sujeitares a caminhar com teu Deus!".
[1244] CODFM, 197.
[1245] CODFM, 198.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tos, de forma rápida e ainda ambígua, nos Profetas a reviravolta bíblica se encaminha para a revelação plena do mecanismo.

O cume da desmistificação vétero-testamentária é, segundo Girard, um grupo de textos extraordinariamente explícito: "São os quatro *Cantos do Servidor de Iahweh*, intercalados na segunda parte de Isaías, talvez o mais grandioso de todos os livros proféticos"[1246]. Nos *Cantos do Servidor de Iahweh*, a resolução da crise profética aparece no duplo tema do Messias triunfante – o príncipe libertador – e do Messias padecente – o Servidor de Iahweh, que possui todos os traços para assumir o papel de um autêntico bode expiatório[1247]. De fato, o Servidor se torna o receptáculo de toda violência, substituindo todos os membros da comunidade, porém a violência que se abate sobre o Servidor não tem caráter ritual. Girard salienta que se trata de um acontecimento histórico e espontâneo, com duplo caráter coletivo e legal, sancionado pelas autoridades, pois o Servidor foi preso após ter sido detido e condenado:

> Esse acontecimento tem as características não do rito, mas do tipo de acontecimento do qual minha hipótese faz que se originem os ritos e todo o religioso. O mais surpreendente aqui, o traço com certeza único, é a inocência do Servidor, o fato de que ele não tem nenhuma relação com a violência, nenhuma afinidade com ela[1248].

Se o reconhecimento da inocência da vítima está claro no próprio texto, a negação da responsabilidade divina ainda vacila. Girard chega a afirmar que a causalidade divina "é implicitamente negada" quando os perseguidores declaram "nós o *tínhamos* como castigado, ferido por Deus e humilhado"[1249], mas a ambiguidade persiste. Em seguida, lê-se que a culpa que se abateu sobre ele no lugar de todos por desígnio do próprio Deus: "Todos nós, como ovelhas, andávamos errantes, seguindo cada um seu próprio caminho, mas Iahweh fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós"[1250], e ainda: "Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento". A comunidade ainda é incapaz de se reconhecer como exclusiva administradora da

[1246] CODFM, Idem.
[1247] "Ele cresceu diante dele como renovo, como raiz em terra árida; não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar. Era desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso algum dele", in: Is 53, 2-3.
[1248] CODFM, 200.
[1249] Is 53, 4.
[1250] Is 53, 6.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

violência, "nunca no Antigo Testamento se chega a uma concepção da divindade completamente estrangeira à violência"[1251].

Ainda assim, há uma expressiva prevalência de passagens em que a responsabilidade do sofrimento do Servo é imputada ao povo que o perseguira antes de vir a reconhecer retrospectivamente sua inocência[1252]. Girard evidencia as primícias de um processo de conversão por que parece passar o grupo inteiro de perseguidores. Elemento central desse texto, a consciência de culpa ainda hesitante seria o fio condutor na elaboração de um relato que traz à luz a função do mecanismo expiatório[1253]. O que justifica essa vacilação dos perseguidores, bem como a aparente volta de elementos arcaicos como os sacrifícios relatados em Ezequiel[1254], seria o fato de a Bíblia apresentar a história do povo eleito como uma constante recaída na violência mimética e em suas consequências sacrificiais, como Girard explica em *Evolução e Conversão*:

> [A Bíblia] é um processo de descoberta crescente do mecanismo vitimário, no qual se alternam momentos de retrocesso e momentos de rápida progressão. Alguns desses progressos, como a passagem do sacrifício humano ao animal, são comuns à maioria das sociedades, mas continuam moderados, ao passo que na Bíblia são plenamente visíveis e exaltados[1255].

Girard não nega que haja, no curso histórico, um sentido de progresso, mas, de um modo geral, não considera que esse avanço seja puramente linear, evoluindo sem interrupções. Ao contrário, uma vez que a revelação do mecanismo expiatório se inicia, desencadeia-se um processo altamente complexo, em que o homem teria a liberdade de escolher entre a perseguição ou a conversão. Girard avalia que a religiosidade de matriz judaica abre uma alternativa para além da violência, à medida que o mecanismo perde seu poder unificador e pacificador. Para ele, os textos evangélicos concluem o que o Antigo Testamento deixa inacabado, com a superação definitiva da perspectiva mítica e a possibilidade de uma plena responsabilização do homem, que significaria sua libertação moral e espiritual.

[1251] CODFM, 201.
[1252] Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13; 53, 4-12.
[1253] Palaver assinala que a utilização da Bíblia de Jerusalém por Girard é determinante nessa sua interpretação. O problema não existe na Bíblia alemã (*Einheitsübersetzung*), o que confirmaria a superação definitiva da perspectiva mítica.
[1254] Em CODFM, 197, nota 3, Girard força uma leitura linear da história da revelação: "Se Ezequiel é novamente sacrificial é porque, em sua época, segundo todas as evidências, os sacrifícios tinham um valor cerimonial e arqueológico. A crise mimética permanece 'sacrificial' no sentido amplo; ela não é mais sacrificial no sentido estrito, o das imolações rituais".
[1255] EC, 225.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 15. Novo Testamento: A Voz dos Inocentes

> Tudo isto disse Jesus à multidão em forma de parábola. De outro modo não lhe falava, para que se cumprisse a profecia: *"Abrirei a boca para ensinar em parábolas; revelarei coisas ocultas desde a fundação do mundo"*[1256].
>
> Mateus 13, 34-35

Os Evangelhos representam, para Girard, a "forma perfeita de uma obra que a Bíblia judaica não levou a seu termo"[1257]. Essa obra perfeita consiste na total revelação do mecanismo do bode expiatório e na eliminação completa, conquanto paulatina, da ordem do sacrificial com o fim da violência divina. O autêntico vínculo profético entre o Antigo e o Novo Testamento é a vítima[1258], sendo que, no texto evangélico, a vítima inocente não detém apenas a perspectiva do relato como é o seu tema central:

> Nos Evangelhos, Jesus é explicitamente reconhecido e *tematizado* como a vítima inocente, o bode expiatório se torna "cordeiro de Deus"[1259] e todas as distorções associadas aos textos estruturados pelo bode expiatório são explicitamente reveladas de acordo com aquilo que são. Com efeito, o texto interpreta a si mesmo, não cabendo mais ao leitor encontrar o bode expiatório por trás de distorções textuais que o camuflam[1260].

A grande novidade da mensagem evangélica é tematizar o mecanismo da vítima expiatória pela primeira vez, retratando-o como um dispositivo humano de canalização da violência: "a verdade da vítima expiatória se inscreve com todas as letras nos textos evangélicos"[1261]. Formalmente idêntica à lógica arcaica, a perseguição contra Cristo distinguir-se-ia exatamente por não reservar nenhuma particularidade estrutural, que poderia mascarar algum dos elementos do mecanismo. Segundo Girard, a sentença capital que se abate sobre Jesus é o cume de um longo processo persecutório, que condensa e revela magistralmente a verdade por trás de todos os assassinatos cometidos "desde a fundação do mundo". A célebre senten-

[1256] Referência ao Salmo 77,2.
[1257] CODFM, 201.
[1258] AQEV, 124.
[1259] Nos Evangelhos, a expressão "bode expiatório" dá lugar à expressão cordeiro de Deus, mais positiva. Ele explica: "Assim como 'bode expiatório', ela insinua a colocação de uma vítima no lugar de outras, mas substitui todas as conotações desagradáveis e repulsivas do bode pelas associações positivas do cordeiro. Ela indica com mais clareza a inocência dessa vítima, a injustiça de sua condenação e a inexistência de fundamentos para o ódio que lhe é dirigido" (BExp, 117).
[1260] GOLSAN, R. Ibid. p. 142.
[1261] CODFM, 201-202.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ça de Caifás[1262], o Sumo Sacerdote[1263], seria o *clímax* do drama e encerra um sentido para a crescente fúria coletiva contra Jesus, inscrita em um quadro mais amplo de crise da ordem. Diz Caifás: "não sabeis que convém que um só morra pelo povo?"[1264].

Girard alega que uma leitura cuidadosa dos Evangelhos deveria ser suficiente para mostrar que a morte da vítima atende a uma demanda terrena (e não divina), demanda que não pode mais ser justificada pelos evangelistas[1265]. Como afirma Alejandro Llano, a lucidez de Girard para pôr em relevo este aspecto de modo tão inequívoco provém de sua simplicidade hermenêutica. Como já havia denunciado na leitura de outro tipo de textos, o defeito comum de muitos métodos interpretativos contemporâneos seria o esquecimento do referente. Para Girard, cujo ambiente intelectual foi o do estruturalismo francês, o mais recente neoestruturalismo e inclusive a *desconstrução*, era crucial rechaçar a tendência dos ambientes literários norte-americanos do texto autossuficiente ou restrito à história de sua formação.

Com tal abordagem seriam elucidados, sem dúvida, questões linguísticas e filológicas de não pouco interesse, no entanto: "o miolo da escritura, seu sentido e significado, são marginalizados de maneira sistemática. Os problemas que o texto coloca não se resolvem: se dissolvem"[1266], como sintetiza Llano. Girard pretende sanar essas deficiências com uma leitura capaz de reconhecer a voz oculta da escrita sem perder a ancoragem extratextual. Emerge, assim, a inconfundível descrição da adesão coletiva ao veredito das autoridades religiosas e civis, cujo objetivo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1262] Para uma análise mais detalhada, cf. BExp, 148-165.
[1263] É o desejo do Sumo Sacerdote que instiga o desejo da multidão violenta. Ele é quem dá a sugestão de que ele morra pelo povo.
[1264] Jo 18, 14.
[1265] "Só precisamos nos entregar à letra do texto [evangélico]. Ele fala perpetuamente de tudo o que nós mesmos falamos; ele nunca para de desenterrar vítimas coletivas e revelar sua inocência. Não há nada de dissimulado. Não existe nenhuma dimensão oculta que o intérprete deveria penosamente reencontrar. Tudo é transparente. Nada é menos problemático e mais fácil que a leitura que iremos propor" in: CODFM, 178-179. Em vários momentos, Girard afirma que a leitura estritamente teológica da Bíblia tende a se afastar de sua verdade antropológica, como em QCAEC, 167-168, *grifos nossos*: "[...] a grande tradição cristã sempre afirmou existir uma concordância fundamental entre a fé e a inteligência. É essa concordância que eu procuro definir acerca de um ponto capital, *apoiado nos Evangelhos, de preferência a buscar meus argumentos em Santo Tomás de Aquino ou Aristóteles*. É por isso que tenho contra mim tanto os fideístas, aqueles que dizem 'eu creio porque é absurdo', quanto aos velhos católicos que citam Aristóteles a torto e à direita, mas nunca os Evangelhos, vendo-me eu próprio citá-los, eles suspeitam que eu seja um 'protestante'".
[1266] LLANO, A. Ibid., pp. 160-161.

seria desmascarar a si própria como perseguidora. É nesse sentido que a postura ambivalente de Pilatos e de Pedro tem tanta importância para demonstrar a irresistível força da multidão, que arrasta os indiferentes e mesmo aqueles que têm consciência da inocência da vítima.

A propósito, ainda que todas as vítimas gozem de uma inocência relativa, pois sofrem uma indevida imputação de culpa pela unanimidade violenta, não se pode considerá-la isenta de toda culpa. Certamente, a vítima não é capaz de provocar *pessoalmente* a crise por que é responsabilizada, mas ela jamais lhe é totalmente alheia, uma vez que sua escolha arbitrária não a coloca fora da incidência da rivalidade contagiosa. É nesse sentido que Girard interpreta a denúncia feita por Jesus da hipocrisia dos que dizem: "se tivéssemos vivido nos dias de nossos pais, não teríamos sido seus cúmplices no sangue dos profetas"[1267]. Para Girard, se Jesus pode fazer esse anúncio sem ser ele próprio um hipócrita é porque jamais tomou parte na violência que determina as relações humanas e as crises sociais, ou seja, é por isso que, pela primeira vez, pode-se afirmar que a vítima é *efetivamente* inocente da violência.

Os Evangelhos revelam o núcleo da recusa radical da violência por Cristo como meio para reconciliar os homens na comunidade. Após ter sido exercido contra o único homem perfeito, o mecanismo de violência emerge como ato de extrema injustiça e já não pode ser aceito de forma positiva. A unanimidade necessária para a eficácia da violência autorreguladora teria sido aniquilada ao atingir seu paroxismo: todos os perseguidores contra a única vítima verdadeira, porque em nada culpada pela crise violenta.

Os ensinamentos e, sobretudo, a morte de Jesus seriam a contraprova de que a violência nunca é um meio de salvação. Girard defende que os Evangelhos rejeitam todas as tentativas de sacralização da violência, mas se vê diante de um duplo impasse, cujo aparente retorno a temas míticos deu causa ao longo período de "hibernação" em que deixou sua análise da religião cristã. O primeiro dilema é a afirmação da divindade da vítima, que, *per se*, é um elemento importante de continuidade com a ordem sacrificial; o segundo é um agravamento do primeiro: a interpretação tradicional de que a morte de Jesus é um sacrifício oferecido ao Pai,

[1267] Mt 23, 30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que seria a divindade judaica (única e transcendente). Com relação ao primeiro embaraço, Girard pretende desfazê-lo ao demonstrar que a consideração da divindade da vítima é anterior à sua morte e feita pela minoria de seus perseguidores (e não posterior e unânime). Como explica em *Quando começarem a acontecer essas coisas*, deixa de ser um entrave para tornar-se condição de possibilidade da revelação:

> O judaísmo "desdiviniza" as vítimas e "desvitimiza" a Deus; é a separação e a transcendência absoluta. No cristianismo, Deus é vítima novamente. Ele é vítima divina. É, pois, normal que para o judaísmo, e para o islã, o cristianismo apareça como uma regressão mitológica. Na verdade, não é nada disso porque *a vítima permanece inocente*. Ao passo que no mito a vítima é sempre, de uma maneira ou de outra, culpada. É a partir disso que deve ser interpretado, a meu ver, o dogma da Encarnação; trata-se de mostrar que este não consiste em divinizar um homem. A Encarnação vem de Deus: "E o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (João 1, 14)[1268].

Não é com a crucificação do Cristo que ele é divinizado, diz Girard: ele é crucificado porque é considerado divino. Ademais, o relato evangélico lhe permite visualizar que a morte de Jesus está estruturalmente distante de sua ressurreição. Nas cenas da Paixão, "Jesus permanece inteiramente humano diante dos sofrimentos e humilhações"[1269] e os três dias que separam os acontecimentos manifestam que "a vida não sai diretamente da violência, como nas religiões primitivas"[1270].

Quanto ao segundo impasse, que repousa na interpretação da morte de Jesus como um sacrifício a 'Deus Pai', Girard encontra maiores dificuldades. Inicialmente, acusa o ranço arcaico na leitura sacrificial, fundamentada em uma teologia justicialista. Por ordem do Pai vingador, o Filho viria ao mundo *justificar* o sangue dos justos derramados sobre esta terra e assumir a culpa pelos pecados dos perseguidores. Aceitar essa perspectiva seria, certamente, permanecer nos limites do Antigo Testamento ou até retroceder a eles. A teoria mimética não poderia comportar uma revelação definitiva do mecanismo sacrificial que guardasse a menor suspeita de concordância da divindade transcendente com a morte do Filho inocente, pois isso seria uma *contradictio in terminis*.

A recusa de Girard em aceitar a natureza sacrificial da Paixão provocou um longo debate com muitos de seus interlocutores, dentre os quais o sacerdote jesuí-

[1268] AQEV, 110.
[1269] CODFM, 232.
[1270] CODFM, 231.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ta Raymund Schwager, que conseguiu propor para Girard uma leitura alternativa do sacrifício de Cristo. Girard, então, pôde reconsiderar o significado da morte de Jesus, tomando-a como um sacrifício *de si*, prefigurado no amor verdadeiro da boa prostituta, que abrira mão de seus direitos de mãe para salvar seu filho, no Julgamento de Salomão. Ele chega a afirmar, após a revisão, que "o cristianismo se torna visível de maneira sacrificial e nisso reside seu gênio"[1271]. A visibilidade sacrificial do cristianismo seria, como resume Maria Stella Barberi, a do Sacrifício que poria fim aos sacrifícios, ou, na expressão de Santo Agostinho: Jesus, "*Victor, quia victima*" [vencedor, porque vítima][1272]. Nada obstante, essa revisão é incompleta e suscita novos impasses para a teoria mimética, como veremos adiante.

15.1. Maldições contra os Fariseus

Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard começa sua análise dos Evangelhos a partir do episódio polêmico em que Jesus interpela fariseus e escribas constatando uma série de incongruências em suas práticas religiosas. Enfrentando o "incômodo provocado habitualmente pela leitura dessas passagens"[1273], propõe que o sentido da severa desaprovação por parte de Jesus não se reduz à mera condenação do judaísmo rabínico. Por meio de seus interlocutores imediatos, Jesus mostraria o funcionamento do homem religioso universal. A intenção do Novo Testamento, acrescenta, é sempre universal, "e qualquer leitura que particularize os textos, mesmo que se revele em última análise muito bem fundamentada no plano da história, ainda assim trairia sua intenção"[1274].

Girard identifica no texto uma inesperada elucidação do mecanismo de vitimização reencenado por todas as culturas da humanidade em seus diversos aspectos, desde a relação com uma falsa transcendência até o vínculo insuperável do mimetismo presente em todas as gerações. Antes de passar ao exame desses elementos, é importante a apresentação integral da passagem para a compreensão da exegese girardiana:

> "[..] Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem belos, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de

[1271] AQEV, 149.
[1272] AQEV, 150.
[1273] CODFM, 201. O incômodo a que se refere é o risco de uma apropriação indevida com teor antissemita, o que levou ao abandono do título.
[1274] CODFM, 202.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> toda podridão. Assim também vós: por fora pareceis justos aos homens, mas por dentro estais cheios de hipocrisia e de iniquidade. Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que edificais os túmulos dos profetas e enfeitais os sepulcros dos justos e dizeis: 'Se estivéssemos vivos nos dias dos nossos pais, não teríamos sido cúmplices deles no derramar o sangue dos profetas'. Com isso testificais, contra vós, que sois filhos daqueles que mataram os profetas. Completai, pois, a medida de vossos pais! Serpentes! Raça de víboras! Como haveis de escapar ao julgamento da geena? Por isso vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis, a outros açoitareis em vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade. E assim cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do inocente Abel até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar. Em verdade vos digo: tudo isso sobrevirá a esta geração! Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te são enviados, quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha reúne seus pintinhos debaixo das asas, e não o quiseste! Eis que a vossa casa ficará abandonada pois eu vos digo: não me vereis mais até que digais: '*Bendito aquele que vem em nome do Senhor!*'"[1275].

15.1.1. Unidade de todas as vítimas

"Cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra".

Mateus 23, 34-36

O primeiro aspecto enfatizado por Girard é a referência a uma imensidão de vítimas sistematicamente assassinadas, todas inocentes ("os justos"). Embora estejam expressos nominalmente apenas dois assassinatos, percebe-se que estão implícitos, nas palavras de Jesus, muitos outros. Os exemplos a que alude contornam um longo lapso temporal, que vai da primeira à última vítima mencionada no texto bíblico tal qual era lido à sua época. Curiosamente, tanto o assassinato de Abel quanto o de Zacarias, filho de Baraquias, tem relação direta com a oferta de sacrifícios: enquanto o primeiro foi morto após ter agradado a Deus com seu holocausto, provocando ciúmes em seu irmão, Zacarias, um dos últimos sacerdotes e também profeta, foi morto no átrio do Templo do Senhor[1276].

O texto tem um caráter de elucidação que não pode se restringir à religião judaica, mas deve ser compreendido como recapitulação de toda a história da humanidade, desde a fundação da primeira ordem cultural. "A cultura caimita não é uma cultura judaica" [1277], explica Girard, mas sua instituição se seguiu a um assas-

[1275] Mt 23, 27-39; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28; Jo 13, 34-35.
[1276] II Crônicas 24, 20. Essa elucidação foi feita pelo professor James Alison, na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015.
[1277] CODFM, 202.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sinato paradigmático. Jesus está desvendando um fenômeno universal cujas consequências se abaterão sobre todos os contemporâneos do Evangelho e ainda sobre os que se sucederem a ela, é o alcance atual que tem a expressão "essa *geração*".

A interpretação girardiana é corroborada pelo importante adendo do Evangelho de Lucas quando descreve o mesmo evento, o qual pode ser considerado o *leitmotiv* do próprio livro de Girard. Em Lucas, está escrito que "o sangue de todos os profetas que terá sido derramado *desde a fundação do mundo*"[1278], retomando a expressão grega *apo katabolês kósmou*[1279], também presente em Mateus, quando Jesus aplica a si próprio o Hino de Asaf, inscrito no Salmo 78: "Minha boca pronunciará parábolas, ela aclamará *coisas ocultas desde a fundação do mundo*" (Mt 13, 35) e "Hino de Asaf. Escuta, ó meu povo, minha doutrina; às palavras de minha boca presta atenção. Abrirei os lábios, pronunciarei sentenças, desvendarei *coisas ocultas desde a fundação do mundo* [os mistérios das origens]" (Sl 78, 1-2).

15.1.2. Filhos da Mentira

"Edificais os túmulos dos profetas e enfeitais os sepulcros dos justos e dizeis: 'Se estivéssemos vivos nos dias dos nossos pais, não teríamos sido cúmplices deles no derramar o sangue dos profetas'".

Mateus 23, 30

Girard afirma que Jesus não está acusando exclusivamente os fariseus de terem assassinado os profetas, pois sabe que não o fizeram, de fato. O que frisa é antes a suposta isenção de responsabilidade que proclamam diante dos erros de seus antepassados, como se não partilhassem da mesma humanidade, dos mesmos pecados. É o falso puritanismo, a hipocrisia que Jesus condena, a compreensão equivocada que têm, ou fingem que ter de si próprios. Ainda por cima, são intransigentes em identificarem a culpa de seus pais e condescendentes ao desculparem a si próprios. São acusadores, perseguidores daqueles com quem, na verdade, compartilham intimamente a própria natureza, por isso, acabam fazendo o mesmo

[1278] Lc 11, 50-51.
[1279] "A Vulgata traduz sempre: *a constitutione mundi*. *Katabolê* parece designar claramente a fundação enquanto ela emerge de uma crise violenta, a ordem quando surge da desordem. Existe um emprego médico que significa o ataque de uma doença, o acesso que suscita uma resolução", CODFM, 203.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que seus "pais" fizeram: acusar, perseguir, incriminar. Assim, enchem "a medida de vossos pais", como diz Jesus.

Essa passagem revelaria, para Girard, a grande ilusão em que os homens estão enredados. Acreditam-se independentes do outro, mesmo de seus ascendentes mais próximos. No entanto, a recusa dessa solidariedade insuperável, ínsita à própria natureza, torna-os paradoxalmente ainda mais próximos daqueles de quem pretendem se distinguir. O engodo de não comungar das fraquezas e pecados de todos os homens é o que leva todos a se comportarem, sem se darem conta, de maneira idêntica. Não se trata, pois, de uma transmissão hereditária de culpa, mas do vínculo, espiritual e intelectual, da herança insuperável do mimetismo:

> Os *filhos* acreditam estar se afastando dos *pais* condenando-os, ou seja, rejeitando o assassinato para longe deles. Exatamente por isso, eles estão imitando e repetindo seus pais sem o saber. Eles não compreendem que, no assassinato dos profetas, já se tratava de rejeitar a própria violência para longe de si. Assim, os filhos permanecem governados pela estrutura mental gerada pelo assassinato fundador[1280].

Girard aproxima essa passagem a um texto de João que afirma ser seu "equivalente mais direto". No Evangelho joanino, identifica uma tripla correspondência entre "Satanás", o "assassinato fundador" e a "mentira", que pode ser entendida como a *méconnaissance* sobre o próprio mecanismo. A mentira de Satanás seria duplamente homicida porque exigiria sempre um novo sacrifício (homicídio ritual) para dissimular o assassinato original. A mentira homicida é a ordem fundada pela violência autorreguladora:

> Por que não compreendeis minha linguagem? É porque não podeis escutar minha palavra. Tendes por pai o diabo e são os desejos de vosso pai que quereis realizar. Desde a origem, foi um homicida e não se estabeleceu na verdade porque não há verdade nele; quando ele diz mentiras, retira-as de seu próprio fundo, pois ele é mentiroso e pai da mentira[1281].

Girard decifra o que os interlocutores imediatos – e posteriores – de Jesus não entenderam: ter por pai o diabo significa ser herdeiro e participar da herança daqueles que mataram seus profetas e todas as vítimas desde a fundação do mundo; definir Satanás como homicida desde o princípio é considerá-lo o próprio mecanismo fundador, o princípio de qualquer comunidade humana[1282]. Desse modo, essa passagem alcançaria o extremo na leitura do texto da Bíblia, eliminando toda possibilidade de interpretação mítica, e chegaria à hipótese girardiana da cultura.

[1280] CODFM, 203.
[1281] Jo 8, 43-44, 59.
[1282] CODFM, 205.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Diante da figura de Satanás, corre-se o risco de fornecer uma leitura ainda mítica do antagonista por excelência, que pode ser tido como uma espécie de 'divindade do mal'. Para Girard, esse perigo seria afastado quando se considera satânico o próprio mecanismo. Na entrevista concedida a Maria Stella Barberi[1283], ele explica que segue a teologia medieval ao recusar o *ser*, em sentido pleno, a Satanás. O que, em tese, equivaleria a dizer, conforme a passagem de João, que ele "não se estabeleceu na verdade porque não há verdade nele". Trata-se do mecanismo que transpõe a violência para formas sagradas e provoca a crença em transcendências desviadas, comandando as "astúcias miméticas"[1284]. Sem participação no *ser* não há participação na *verdade*, por isso a ordem que funda é erguida sobre uma sequência de mentiras: a culpa da vítima, sua sacralidade e reencenação ritual para saciar o deus que é o fantasma da própria vitima. Veremos como essa projeção do mal satânico, em vez de diminuir a potência da violência torna o mal insuperável, porque se confunde integralmente com a ordem.

A rejeição da verdade, cuja natureza é incompatível com a mentira, se concretizaria na expulsão da vida pelo pai da mentira, homicida desde o princípio. O assassinato não é um ato que pode ser isolado de suas consequências, sem que ele próprio seja compreendido e realmente rejeitado pelos homens. "É um fundo inesgotável"[1285], a fonte transcendente que estrutura todos os âmbitos como reflexo de falsidade. O "*não podeis escutar minha palavra*" resume isso e encontra eco na rejeição do Verbo de Deus descrita no prólogo de João, texto que, conforme a tradição exegética cristã e a leitura girardiana, remete à crucificação de Cristo e fala ainda de outro "princípio" e de outra "ordem", de vida e de luz, que não foram compreendidos:

> No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia a vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. [...][O Verbo] era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem. Estava no mundo e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam[1286].

Segundo Girard, a mentira satânica, a *méconnaissance*, chega ao seu paroxismo e se concretiza plenamente no assassinato de Jesus, expulsando a verdade

[1283] AQEV, 104-107.
[1284] AQEV, 105.
[1285] CODFM, 206.
[1286] Jo 1,1-5; 9-11.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

divina. No entanto, ao penetrar a ordem humana, a revelação da violência desataria as cadeias do mecanismo vitimário e revogaria definitivamente o antigo poder parental que subjugava os "filhos de Satã".

A decisão pela não violência não poderia ser apresentada de outra forma. Se fosse proposta como uma espécie de contrato, cuja observância estivesse vinculada ao cumprimento pelas outras partes contratantes, nos moldes do instituto jurídico "*pacta sunt servanda*", o engajamento pelo Reino de Deus seria uma "farsa adicional"[1287], como sublinha Girard, reproduziria a natureza sacrificial das vinganças rituais e não superaria o regime legal que se insere na lógica da violência. Por esse motivo, a libertação do homem viria na forma de uma oferta aos homens da inaudita *opção* da filiação divina: "a todos aqueles que o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem *filhos de Deus*"[1288].

15.1.3. A "metáfora" do túmulo

"Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem belos, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de toda podridão"

Mateus 23, 27

À luz do que vem sendo dito, uma inusitada e significante expressão evangélica pode ser esclarecida. Trata-se do uso do termo "túmulo", o qual tem o sentido tanto de *honrar* o morto e quanto *escondê-lo*, como explica Girard. Essa dissimulação é essencial para o mecanismo expiatório, que se funda numa constante ocultação de assassinatos: "o assassinato clama pelo túmulo e o túmulo não é senão o prolongamento e a perpetuação do assassinato"[1289]. O mundo é um conjunto de túmulos sobre túmulos, portanto. Para Girard, Jesus censura seus interlocutores de edificarem túmulos para as vítimas de seus pais, porque estariam repetindo o gesto fundador ao perpetuar a dissimulação fundamental: "Ai de vós, que edificais os túmulos dos profetas, sendo que seus pais os mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os atos de vossos pais; eles mataram e vós edificais"[1290].

[1287] CODFM, 253.
[1288] Jo 1,12.
[1289] CODFM, 207.
[1290] Lc 11, 47-48

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A história da cultura humana em perspectiva girardiana é esse "devir invisível do seu próprio fundamento" e os indivíduos não se distinguem do desconhecimento essencial que constitui toda a humanidade. Por esse motivo, Girard recusa a acepção do termo em sentido puramente metafórico, pois nega que haja no emprego da palavra por Jesus o deslocamento próprio das metáforas, já que o "túmulo" é o referente do qual partem todos os deslocamentos constitutivos da linguagem[1291]. Ele reforça que há, de fato, uma alusão a monumentos funerários determinados[1292], mas, principalmente, acredita que Jesus se refere ao fato de que os indivíduos são constituídos a partir dos cadáveres que ocultam. Assim como no âmago dos sistemas religiosos e culturais, toda a realidade humana é modelada pelo corpo morto da vítima, o verdadeiro e único "significante transcendental"[1293]: "Ai de vós, pois sois como esses túmulos que não trazem nenhuma marca e sobre os quais se pode andar, sem o saber"[1294].

Após terem escutado a longa admoestação de Jesus, não admira que os escribas e fariseus tenham começado a persegui-lo, "terrivelmente" como se lê em Lucas 11, 53. A sequência esperada na ordem do mundo é mesmo lançar mão da violência para expulsar a verdade a respeito da violência. Por isso, Girard conclui que a paixão de Cristo é fruto da revelação intolerável para os ouvintes, mas, essencialmente, a verificação em atos dessa mesma revelação[1295].

15.2. Paixão de Cristo

A Paixão de Cristo é o alvo para onde se encaminha e de onde parte a revelação girardiana. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, a verdade emerge da morte libertadora do herói romanesco como *figura* do que viria a ser a morte de Cristo na economia da teoria mimética. Não se tem acesso à verdade senão pela conversão cujo paradigma é a entrega total de Cristo na cruz. A conversão na morte exprime a vitória sobre o "amor-próprio" que abre os caminhos do herói para a liberdade, autêntica ressurreição do personagem (e do autor), presente em todas as conclusões romanescas. É esse evento trágico que, para Girard, dá luz ao espírito estético. A possibilidade da criação genuína germina da morte e ressurreição do

[1291] Ritos funerais como os primeiros gestos puramente culturais, cf. CODFM, 208.
[1292] Como sugerem as descobertas arqueológicas, cf. CODFM, Idem.
[1293] CODFM, 127-128.
[1294] Lc 11, 44.
[1295] CODFM, 209.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

escritor, plasmada no romance romanesco: “a salvação do homem e a salvação do romancista não se distinguem”[1296].

Os traços essenciais da conclusão romanesca elencados por Girard em seu primeiro livro já apontam para a unidade de todas as conclusões encontra seu referencial absoluto na paixão de Cristo: “a dupla face da morte, o papel do sofrimento, o desapego à paixão, o simbolismo cristão e essa *lucidez sublime*, ao mesmo tempo memória e profecia, que ilumina por igual a alma do herói e a alma das outras personagens”[1297]. É a morte que abre o espaço literário. Na conclusão de todas as obras, irrompe a memória, sempre mais verdadeira do que a percepção em si. “Todas as conclusões romanescas são inícios”[1298]

Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, e nos livros posteriores, a Paixão de Cristo ultrapassa seu simbolismo estético para alcançar um sentido profundamente antropológico e uma dimensão até mesmo epistemológica, aspecto ressaltado por intérpretes como João Cezar de Castro Rocha. Girard diz: “Cristo veio devolver a ‘chave da ciência’ para os homens”[1299], aquela que tinha sido outorgada aos homens da lei e da religião, como se lê em Lucas 11, 52: “Ai de vós, legistas, porque tomastes a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar”. A chave da ciência é a compreensão do mecanismo vitimário como fonte de toda cultura humana e mesmo de constituição do próprio homem, devolvida quando Jesus se coloca no centro do processo de vitimização e sua morte é oferta da condição epistemológica de reconhecimento da verdade e de superação dos limites em que a humanidade se vira enredada até então.

Os Evangelhos são a memória cristã que irrompe com a morte do herói e que não poupa nem os próprios narradores na descrição da unanimidade violenta em torno de Jesus. Essa perspectiva narrativa, responsável pelo desvelamento do mito, só é conseguida após uma experiência autêntica de conversão, em que os discípulos de Jesus percebem que eles também sucumbiram à perseguição de seu mestre, pois, mesmo que não o tenham aberta ou completamente traído, eles o abandonaram em momentos críticos. A experiência de se reconhecer perseguidor

[1296] MRVR, 299.
[1297] MRVR, 340.
[1298] MRVR, 311.
[1299] CODFM, 209.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

é o que os torna capazes de produzirem um texto que ilumine o mecanismo expiatório.

A condenação de Cristo, antecedida pela recusa de sua mensagem[1300], se concentra em três episódios centrais do ponto de vista dramático[1301]. No primeiro, Jesus é condenado por Caifás, Sumo Sacerdote judaico, depois tem a sentença ratificada por Pôncio Pilatos, governador da Judeia, autoridade romana a quem cabia a palavra final para a condenação de crimes com pena capital. Para Girard, é fundamental que o Evangelho de João consigne a clareza com que Caifás exprime a lógica sacrificial que guiou a decisão do Conselho que levou à morte de Jesus:

> Então, os chefes dos sacerdotes e os fariseus reuniram o Conselho e disseram: "Que faremos? Esse homem realiza muitos sinais. Se o deixarmos assim, todos crerão nele e os romanos virão, destruindo o nosso lugar santo e a nação". Um deles, porém, Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: "*Vós nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só morra pelo povo e não pereça a nação toda?*". Não dizia isso por si mesmo, mas sendo Sumo Sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus morreria pela nação – e não só pela nação, mas também para congregar na unidade todos os filhos de Deus dispersos. Então, a partir desse dia, resolveram matá-lo[1302].

Na decisão friamente calculada, Caifás demonstra ter consciência de que Jesus pode tanto agravar a crise quanto saná-la. Indica também que o Sumo Sacerdote sabe que a defesa do lugar santo e da nação é inseparável. Se a pregação de Jesus triunfar, a crise social e religiosa será total, pois os romanos virão e a sacralidade do templo já não agregará o povo hebraico na defesa de sua nação. O que diz Caifás, explica Girard, é a própria razão política do bode expiatório: "limitar a violência ao máximo, mas recorrer a ela se for preciso em último caso, a fim de evitar uma violência maior..."[1303]. Caifás representa a figura do chefe e encarna a política sob sua forma mais cínica. Os outros se apoiam nele e imitam sua certeza "serena". Diante do risco de todos perecerem, sem dúvida é mais "sensato" que morra um único homem, de preferência aquele que agrava a crise, recusando as estruturas que mantinham o equilíbrio.

[1300] Fariseus e escribas, como visto acima.
[1301] Para uma leitura dramática de inspiração girardiana da paixão de Cristo, cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*. trans. James G. Williams and Paul Haddon. New York: Crossroad Publishing, 1999 [*Jesus im Heilsdrama: entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, 1996].
[1302] Jo 11, 50 e 18, 14.
[1303] BExp, 149.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A lógica política de Caifás permanece mitológica porque se fundamenta sobre o que permanece dissimulado no mecanismo expiatório no nível da interpretação política, que domina o Conselho. O evangelista esclarece que as palavras de Caifás se inserem em um horizonte religioso, pois, sendo o Sumo Sacerdote naquele ano, teria profetizado a morte de Jesus pela nação. Eis porque Girard identifica em sua sentença o caráter sacrificial, portanto religioso, de toda decisão: "Caifás é o sacrificador por excelência, aquele que faz morrer as vítimas para salvar os vivos"[1304]. Onde se vê mera razão política, justificada pela utilidade social, se enuncia a verdade esquecida do sacrifício e de sua origem apesar da "inconsciência" daquele que fala e daqueles que ouvem: "eles não sabem o que fazem"[1305].

A falência do mecanismo, destituído de toda transcendência pelo processo de dessacralização em curso, converte a tentativa de Caifás em renovar os efeitos reconciliadores da violência unânime em revelação, e substitui o bode expiatório inicial por uma vítima alternativa, conforme as estratégias políticas. No entanto, sem sua dimensão religiosa, o mecanismo perde sua eficácia. Os efeitos reconciliadores e ordenadores não podem ser senão temporários, pois a lembrança do assassinato, longe de perpetuar a unanimidade harmônica, narram a morte de um justo martirizado.

Dentro do contexto de crise do judaísmo profético, a decisão de fazer Jesus morrer só poderia ser levada a cabo pela multidão mobilizada. Por isso, Girard considera que essa morte se identifica não como um sacrifício ritual, mas, como evento que remete ao processo situado na origem de todos os rituais e de todo o religioso. A Paixão de Cristo reproduz o acontecimento fundador dos ritos, em todos os seus mínimos incidentes[1306], mas o texto produzido por esse assassinato não é ele mesmo mítico, porque explicita o caráter arbitrário e injusto da violência exercida contra Jesus. É exatamente o contrário da operação mítica o que se sucede: tem-se a profecia e o seu cumprimento, a relação entre a causa e seu efeito vem à tona no momento em que o anúncio feito por Jesus em toda sua pregação, sobretudo nas maldições contra os fariseus e escribas se realiza, comprometendo o

[1304] BExp, 150.
[1305] A frase de Jesus tem, segundo a leitura girardiana, um papel quase técnico na revelação do mecanismo vitimário, seria a "primeira definição do inconsciente na história humana". In: BExp, 146.
[1306] Processo decidido de antemão, todas as zombarias, sarcásticas honrarias e mesmo um certo papel do acaso, que cai sobre suas vestes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

fundamento violento. Isso provoca uma nova violência para expulsar a revelação crística e restabelecer esse mesmo fundamento.

Como vimos, além disso, a expulsão violenta não produz o efeito esperado da sacralização. O reconhecimento, a divindade de Jesus *precede* sua morte e é feita por seus discípulos antes da Paixão (o que não os impede de negá-lo depois), enquanto nos mitos as vítimas são declaradas divinas somente após seu assassinato e pelo mesmo grupo que direcionou contra ela a violência sacralizante. Ainda que depois Girard venha a reconsiderar sua rejeição à leitura sacrificial da morte de Cristo, como analisaremos, esses pressupostos permanecem intactos. A figura de Pedro é emblemática para comprovar o caráter antimítico dos Evangelhos: ele é o primeiro a afirmar a divindade de Jesus, sem ligá-la a qualquer fenômeno de sacralização – motivo pelo qual será a pedra da Igreja –, mas é também o discípulo que se revela mais suscetível à pressão mimética e, portanto, manifesta mais claramente o funcionamento do mecanismo em nível individual.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

15.2.1. A confissão de Pedro e a lembrança da morte de João Batista

A confissão de Pedro se segue a um importante milagre realizado por Jesus, pleno de significados do ponto de vista do processo de revelação do mecanismo vitimário. Trata-se da cura do cego de Betsaida, pátria de Pedro, André e Felipe. O milagre difere de outros por algumas particularidades. Antes de curá-lo, Jesus levara o cego para fora da cidade, e, fazendo uso de um pouco de saliva sobre os seus olhos, a cura não acontece imediatamente, mas se dá em etapas. O homem, que não é cego de nascimento, recupera a vista por graus, como relata o Evangelho de Marcos[1307], e Jesus lança mão de meios humanos, não empregados habitualmente por ele.

Pedro possivelmente compreendeu o ensinamento que Jesus procurava passar aos discípulos com este milagre, depois de ter escutado o seu mestre falar tantas vezes de uma espécie de "cegueira espiritual" que atingia os fariseus, que eram "cegos de espírito"[1308], e todos aqueles que, tendo os olhos abertos, não viam[1309].

[1307] "A vista volta-lhe por graus, primeiro confusa, depois distinta e no fim completamente", as quais são traduzidas por três compostos do verbo ver. In: CARVAJAL, Francisco Fernández. *Vida de Jesus: de acordo com os relatos evangélicos*. Ed. J. A. Marques, Braga: 1997. p. 455
[1308] Mt 15, 14.
[1309] Mc 4, 12; Jo 9, 39.

Devolver a vista aos cegos era uma obra distintamente messiânica[1310], e a iluminação progressiva do cego, uma imagem que refletia o que os discípulos tinham recebido de Jesus: eles também eram o cego de Betsaida, cujos olhos se abriram pouco a pouco, com as obras de Jesus agindo sobre a realidade humana, natural e culturalmente. Partindo de Betsaida, Jesus se dirigiu com os discípulos para o extremo norte da Palestina, onde a maior parte da população era pagã[1311]:

> Chegando ao território de Cesaréia de Filipe, Jesus perguntou a seus discípulos: "No dizer do povo, quem é o Filho do Homem?" Responderam: "Uns dizem que é João Batista; outros, Elias; outros, Jeremias ou um dos profetas". Disse-lhes Jesus: "E vós quem dizeis que eu sou?" Simão Pedro respondeu: "Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo!" Jesus então lhe disse: "Feliz és, Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne nem o sangue que te revelou isto, mas meu Pai que está nos céus. E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela."[1312]

No momento da confissão de fé de Pedro, todos os personagens que a multidão crê encontrar em Jesus já estão mortos. Grande parte da comunidade acredita que eles ressuscitaram, ou reencarnaram, na pessoa de Jesus, como é o caso de João Batista, o último profeta morto. O relato da morte de João Batista se apresenta como uma espécie de *flashback* de Herodes que, impressionado com a fama de Jesus, acredita ver nele a falsa ressurreição de João. Girard afirma que, ao contrário da ressurreição de Cristo, que vai ser proclamada por um grupo pequeno de seguidores após ter padecido a dolorosa desesperança de sua paixão e morte, a crença propriamente arcaica na ressurreição da vítima é um efeito que se impõe aos perseguidores mistificados por sua própria perseguição. A vítima transforma-se na divindade pronta a ser adorada por aqueles que o assassinaram:

> Herodes pensa que João Batista ressuscitou por causa do papel que ele próprio desempenhou em sua morte violenta. Os perseguidores não podem crer na morte definitiva da vítima que os reúne. A ressurreição e a sacralização das vítimas são primeiro fenômenos de perseguição, a perspectiva dos próprios perseguidores sobre a violência em que participaram[1313].

A morte de João Batista se insere em um típico contexto de contágio mimético, que adquire traços rituais. Ainda que não chegue a ser um ritual declarado, existe uma tentativa espontânea de reencenar o assassinato pacificador. Girard afirma que Herodes tinha, inicialmente, intenção de proteger João, embora o ti-

[1310] Is 35, 5.
[1311] "Jesus tinha previsto nestes lugares, afastados da multidão, fazer revelações extraordinárias aos seus discípulos mais próximos" In: CARVAJAL, F. Ibid. p.457.
[1312] Mt 16, 13-18.
[1313] BExp, 193.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

vesse mandado prender, porém não resiste ao pedido de Salomé, que segue a uma lógica implacável de contágios miméticos. Após o estado de transe suscitado pela dança de Salomé, a filha de Herodíades consegue atrair para si todo o desejo da assembleia. A completa admiração das pessoas por ela as leva a imitarem seu desejo, ecoando o pedido pela cabeça de João (como aconteceria mais tarde com a multidão que pede a crucificação de Cristo). Herodes, tão seduzido quanto os outros, sucumbe a um desejo que, ele próprio, não é originário, mas deriva da expressa indicação de sua mãe.

Repleto de duplos e rivais miméticos, como Herodes, seu irmão, a assembleia unânime, Herodíades e Salomé, a resolução da narrativa descreve uma cena dramaticamente ritual: "A bandeja em que a cabeça do profeta é oferecida simboliza a unanimidade do desejo que conduz à sua morte. A bandeja, na verdade, desvela a oferta sacrificial"[1314]. Por fim, Girard ressalta que o único "crime" de João foi ter admoestado Herodes a não casar com Herodíades, esposa do irmão. O profeta é uma vítima inocente cuja perseguição revela as consequências sanguinárias do contágio mimético, "morre porque enuncia a verdade do desejo de pessoas que não querem ouvi-lo; ninguém mais quer ouvir"[1315]. A escolha de João não perde seu caráter arbitrário com essa justificativa, que não passa de uma ilusão mimética. A *falsa* legitimidade decorre, como sempre, do caráter unânime que fornece o apaziguamento *real* quando a convulsão espalhada perde qualquer objeto de vista. Na morte de João está presente a verdade de todas as fundações religiosas, a verdade dos mitos, dos ritos e dos interditos. A grande diferença é que "o próprio texto não faz aquilo que ele revela; ele não vê nada de divino no mimetismo que reúne todos os homens. Ele respeita infinitamente a vítima, mas evita divinizá-la"[1316].

A clareza quanto à plena humanidade de João Batista só é possível no texto após a declaração da divindade de Jesus, pois à época ainda pairavam dúvidas como a de Herodes. No entanto, os evangelistas narram que esse saber já tinha sido dado a Pedro[1317], o que motiva "a solenidade extraordinária de Jesus" diante da confissão de fé deste discípulo. Na ocasião, Jesus não apenas aceita os títulos

[1314] GOLSAN, R. Ibid., p. 145.
[1315] BExp, 192.
[1316] BExp, 193.
[1317] Mt 16, 16; Mc 8, 29; Lc 9, 20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de “Cristo” e “Filho de Deus” que Pedro lhe atribui, como declara que a proclamação é uma revelação divina, ao dizer que foi seu Pai celestial quem a teria revelado ao apóstolo[1318]. Motivo pelo qual lhe outorga, nesse momento, a liderança da Igreja, mudando seu nome de Simão para Pedro, sela uma nova aliança, como fizera com Abraão e Isaac.

Jesus afirma, ainda, que a diferença percebida por Pedro não será compartilhada por todos os homens e que ultrapassa a capacidade humana, o que deixaria claro pelo fato de o saber concedido a Pedro não o impediria de cair, diversas vezes, no comportamento mimético de toda a humanidade, sua fragilidade se manifesta, sobretudo, nas negações no Sinédrio, no momento do julgamento de Cristo, mas já está antecipado na sequência direta do relato:

> A partir dessa época, Jesus começou a mostrar aos seus discípulos ser necessário que fosse a Jerusalém e sofresse muito da parte dos anciãos, dos chefes dos sacerdotes e dos escribas, e que fosse morto e ressurgisse ao terceiro dia. Pedro, tomando-o à parte, começou a repreendê-lo, dizendo: “Deus não o permita, Senhor! Isto jamais te acontecerá!”Ele [Jesus], porém, voltando-se para Pedro, disse: “Afasta-te de mim, Satanás! Tu me serves de *pedra de tropeço*, porque não pensas as coisas de Deus, mas as dos homens!”[1319]

15.2.2. A negação de Pedro

Como já foi dito, é de extrema importância para a economia da argumentação girardiana a manutenção dos episódios de sucumbência mimética de Pedro no relato evangélico[1320]. Diferentemente dos mitos, vê-se o firme empenho em não apresentar o processo de perseguição como um mecanismo que se abate exclusivamente sobre os outros, que vilaniza uma parte do grupo. Os Evangelhos jogam luzes surpreendentes sobre a fraqueza inerente a todos os homens e seu inexorável envolvimento no conflito. A multidão mimética coopta Pedro, consegue reunir inimigos antigos como Herodes e Pilatos[1321] e ainda se impõe sobre a racionalidade da lei romana, uma vez que Pilatos chegara a declarar a inocência legal de Jesus[1322]. Mas nada disso é novidade, “na própria paixão, não há nada de único sob

[1318] In: YUEH-HAN YIEH, John. *One teacher: Jesus' teaching role in Matthew's gospel report.* De Gruyter, Nova Iorque e Berlin: 2004. pp 240-241.
[1319] Mt 16, 21-23. O comentador da Bíblia de Jerusalém esclarece que “Pedro, querendo pôr empecilho na estrada que o Messias devia trilhar, passa a ser ‘pedra de tropeço’ (sentido primitivo do grego *skándalon*) e torna-se, sem dúvida, inconscientemente, fautor do próprio Satanás (cf. Mt 4, 1-10)”. A referência a Pedro como “pedra de tropeço”, escândalo, é, para Girard, indicação explícita de que esse apóstolo sucumbira ao mimetismo, ao *duplo* satânico da rivalidade mimética.
[1320] Mc 14, 54 e 14, 66-72.
[1321] Lc 23, 12.
[1322] Lc 23, 4.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

o aspecto da perseguição. Não há nada de único na coalizão de todos os poderes deste mundo"[1323].

Inédita é a apresentação translúcida do processo que leva mesmo àqueles que reconhecem a inocência da vítima a aderir à fúria coletiva. É a justaposição de um Pedro defensor e acusador o que parece difícil de ser harmonizado. Girard defende que essa conciliação é realista na medida em que torna visível o funcionamento normal dos discípulos – e de todos os homens – que, até o fim, não atingiram a superação do mimetismo exortada pelo mestre. A ambivalência de Pedro se transforma em algo positivo do ponto de vista da revelação porque aumenta a credibilidade e o poder do testemunho.

Segundo Girard, o mimetismo das relações humanas se faz visível de modo muito complexo para ter sido fabricada pelas pessoas que elaboraram o texto. Da mesma forma, o fracasso dos evangelistas na compreensão de certas coisas e sua exatidão extrema na maior parte das vezes o leva a crer que os Evangelhos não podem ser produto de uma elaboração puramente interior ao meio efervescente dos primeiros cristãos, e sim a tentativa de transmitir algo que lhes era superior e cujo sentido lhes escapava quase que por completo:

> Não é para humilhar os discípulos da primeira hora ou para diminuí-los aos olhos da posteridade que os textos salientam a não inteligência da revelação, até entre os melhores, mas para sugerir a distância que separa Jesus e seu espírito daqueles que receberam em primeiro lugar sua mensagem e no-la transmitiram[1324].

A divinização da vítima expiatória resulta de uma concentração extrema sobre a vítima-modelo, de uma atenção mimética onipotente sobre o bode-expiatório cuja inocência não é reconhecida. Quando essa atenção se dispersa para a culpabilidade dos perseguidores e o processo de acusação emerge em sua plenitude, a sacralização primitiva não pode mais acontecer. Por outro lado, essa atenção só pôde se voltar para a verdade do mecanismo e revelá-lo porque se abateu, pela primeira vez, sobre uma vítima reconhecidamente divina.

[1323] BExp, 151.
[1324] BExp, 210.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

VOLUME II

PARTE III. Cristianismo: sacrifício e dom

Capítulo 16. Debate sobre a natureza da morte de Cristo

16.1. Visão Antissacrificial

Durante um longo período, Girard recusou a visão teológica tradicional que interpreta a morte de Cristo como um sacrifício oferecido pela remissão dos pecados da humanidade: "Não existe nada, nos Evangelhos, que sugira que a morte de Jesus seja um sacrifício, qualquer que seja a definição dada desse sacrifício, expiação, substituição etc"[1535]. Girard aduz que, em sua pregação, Jesus aceita e assume plenamente as palavras do profeta Oséias, que clamou que "Deus prefere misericórdia ao sacrifício"[1536], em oposição frontal ao ritualismo farisaico. Os Evangelhos só falariam dos *sacrifícios* para repeli-los e recusar-lhes qualquer validade e a suposta ausência de referências literais nos Evangelhos à dimensão sacrificial da crucificação seria o fundamento de sua hipótese de uma ruptura radical com as formas religiosas arcaicas. A subversão evangélica do sacrificial liberaria o conhecimento da vítima expiatória, permitindo que ela se transmitisse às ciências do homem.

Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, a postura antissacrificial é implacável – "É preciso insistir sobre o caráter não sacrificial da morte do Cristo"[1537] –ainda que reconheça uma ambiguidade entre a espontaneidade da multidão e caráter obrigatório e premeditado do rito, presente na decisão político-religiosa do Conselho:

> Se o gesto ritual pode de alguma maneira se desritualizar e tornar-se espontâneo sem realmente mudar de forma, é lícito supor que a metamorfose já aconteceu noutro sentido; a forma de execução legal não é senão a ritualização de uma violência espontânea[1538].

Segundo Girard, a "desritualização" do "gesto religioso" se insere no inequívoco processo de *dessacrificialização* iniciado com o Antigo Testamento e que o Novo Testamento consuma ao revelar e desenraizar a matriz estrutural das reli-

[1535] CODFM, 225.
[1536] Os 6, 6 e Mt 9, 13, 12, 7.
[1537] CODFM, 257.
[1538] CODFM, 217.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

giões arcaicas, impedindo que a "mitologização" funcione. Analisando o martírio de Estevão, Girard verifica uma reiteração *em ato* do sentido da paixão de Cristo, que antecipa o martírio de muitos cristãos: "morrendo como morre Jesus e pelas mesmas razões que ele, os mártires multiplicam as revelações da violência fundadora"[1539]. Assim, os textos que seriam mitos se tornam sempre mais textos de perseguição e dão continuidade ao processo de desestruturação em curso, fulminando a eficácia fundadora da unanimidade violenta.

Não é a *morte* de Cristo que tem eficácia redentora para Girard. Não são seu sangue e seu corpo entregues na cruz que libertam os homens de seus pecados, mas o desvelamento da verdade do homem e da cultura o que franqueia essa libertação, na medida em que os homens passam a ter a capacidade de se descobrirem perseguidores. A dimensão sobrenatural da morte de Cristo resume-se na possibilidade de os homens, reconhecendo-se miméticos e violentos por meio dos textos evangélicos, virem a seguir o Cristo, modelo perfeito, que imita no mundo a divindade transcendente. Os Evangelhos seriam a lembrança de um assassinato sob uma forma que revela a inocência do justo martirizado e exclui a sacralização da vítima como culpada. Neles, Jesus é apresentado como o sumo exemplo da não violência, o que precisamente o torna uma vítima da unanimidade violenta e o que lhe teria permitido expor o mecanismo vitimário.

Para que seja o único homem destituído de desejo mimético antagonista, Girard afirma que é necessário que Jesus tenha sido completamente independente do mundo, e sua geração distinta do processo de hominização, que enreda todos os homens no círculo vicioso da violência. Mas se a perfeição humana de Jesus vem de imitar o "Deus das vítimas", Girard não podia conceber que sua morte atendesse às exigências violentas da divindade como alto preço a ser cobrado para apagar os pecados dos homens. Reveladora dos sacrifícios míticos, a Paixão não poderia ser compreendida na chave teológica de uma doutrina como a de Santo Anselmo, tal qual Girard a compreendia. Nessa versão justicialista do sacrifício, dominada pelas ideias de substituição, satisfação e, inclusive, de vingança, a ira do Pai pela ofensa dos homens precisara ser descarregada sobre seu Filho a fim de "fazer justiça".

[1539] CODFM, 217.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A lucidez com que Jesus analisa tanto a dinâmica do desejo mimético quanto o mecanismo de canalização da violência só seria possível, segundo Girard, de um ponto de vista totalmente exterior à realidade humana, pois a capacidade ordinária de compreender o mundo estaria presa aos mecanismos de violência fundadores da cultura. A sabedoria de Jesus tinha alcance *extra* ou *sobre*-humano, própria de uma transcendência radicalmente oposta à violência, a qual designa "transcendência do amor"[1540]. Junto com a tradição cristã, Girard assume que Jesus é o filho gerado diretamente de Deus-Pai e, por isso, totalmente livre de violência e comprometido com o amor. A divindade de Jesus, que é simbolizada na Cruz, seria oposta ao sagrado que deriva do mecanismo do bode expiatório: "Cristo é Deus não porque Ele foi crucificado, mas porque Ele é Deus, nascido de Deus de toda a eternidade"[1541].

Nada obstante, Girard afirma que o reconhecimento da exterioridade de Jesus ao sistema pode ser obtido com argumentos racionais, antropológicos, sem ser necessário apelar para a fé do leitor à procedência divina da "revelação". Ele sempre se voltou contra a leitura de certa antropologia da religião que vê na divindade cristã o mesmo valor mítico da transcendência arcaica. Para ele, o Novo Testamento diferencia claramente os deuses sagrados, que se originaram do sacrifício humano, e uma outra transcendência, que não deve em nada sua existência à violência humana. Como foi visto no episódio da confissão de Pedro, a acepção de Herodes[1542] reflete a compreensão geral do sagrado entre os homens do tempo de Jesus, quando muitas pessoas o consideravam mais um profeta ressuscitado. Os discípulos de Jesus, porém, rejeitam essa visão e a contrastam com a divindade do filho de Deus. Traduzida para a linguagem da antropologia fundamental girardiana, tanto a "divindade" anterior à sua morte, quanto a ressurreição que se segue, teriam o significado de uma extraordinária alienação ao ciclo de violência mortífera.

Outro elemento que indicaria a natureza não sacrificial da morte de Cristo, corroborando a ausência de violência na sua existência, seria a concepção virginal de Maria. O relato evangélico da geração e do nascimento de Jesus teria o sentido

[1540] CODFM, 264.
[1541] CODFM, 219.
[1542] Mc 6, 14-16.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de manifestar sua independência do mundo de violência e de paixão em que os seres humanos estão presos. Girard cita numerosos exemplos de textos míticos que relatam grandes heróis gerados pela união de deuses com mulheres humanas. Nos textos míticos, os momentos eróticos e sexuais são essenciais e, com frequência, associados a violência e assassinatos, ao passo que estes temas estão ausentes nos relatos bíblicos. A concepção divina, nos mitos, é com frequência descrita como um estupro ao passo que não há nada violento no elo "Maria-Anjo Gabriel-Espírito Santo".

Essa ausência do componente sexual não deve ser interpretada, porém, como hostilidade ao contato corporal. A questão crucial da concepção virginal não se encontra na demonização ou desvalorização da sexualidade humana, e sim em sua crítica da violência, que, para Girard, pode ser atiçada com o exercício desregrado do desejo sexual. Girard compara a expressão "o poder do Altíssimo te encobrirá", presente em Lucas 1,35, com as histórias paralelas de mulheres do Antigo Testamento, como Deborah[1543], Judith ou Esther[1544], que convocam igualmente o "poder do Altíssimo", a fim de legitimar seus próprios atos de violência. A não violência enfatizada na narrativa da concepção de Jesus também forneceria uma descrição mais precisa do que se entende pelo termo "Filho de Deus". Originado inteiramente da divindade benevolente e não violenta, alheia ao mundo dominado por desejos desenfreados que levam os homens ao círculo vicioso da violência, Jesus conseguiria compreendê-lo de um ponto de vista exterior, pois "não é possível apreender a verdade senão já se comportando contrariamente às leis da violência, e não é possível apreender a verdade senão já se tiver apreendido essa verdade"[1545]. Assim como o nascimento, a morte de Jesus deveria ter algo de exemplar em todos os aspectos, revelando e representando todas as perseguições e expulsões que a humanidade cometeu e os desconhecimentos que delas decorrem.

[1543] Jz 4-5.
[1544] Est 2, 7-9; 32.
[1545] CODFM, 265.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

16.1.1. Epístola aos Hebreus

Girard afirma que o único texto do Novo Testamento que se refere *expressamente* a morte de Jesus como um sacrifício é a Epístola aos Hebreus[1546]. Neste documento, cuja autoria é atribuída a Paulo de Tarso, a Nova Aliança seria interpretada no contexto ainda sacrificial do Antigo Testamento, com a diferença que, sendo uma aliança perfeita, não seria mais o sangue dos animais a selarem o pacto, pois "incapazes de eliminar os pecados", mas o do Cristo, sangue puro que conseguiria realizar de uma vez por todas tudo o que os sacrifícios da Antiga Lei foram incapazes de realizar. A morte de Jesus seria o "último sacrifício", eliminando qualquer retorno ao sacrifício primitivo, como se verifica nas passagens da carta citadas por Girard:

> [...] segundo a Lei, quase tudo é purificado pelo sangue, e sem efusão de sangue não existe remissão. Portanto, é necessário, de um lado, que as cópias das realidades celestes sejam purificadas dessa maneira, e de outro, que as próprias realidades celestes também o sejam, mas através de sacrifícios mais excelentes que os daqui debaixo. De fato, não foi num santuário feito com a mão do homem, numa imagem do autêntico, que o Cristo entrou, mas no próprio céu, para aparecer agora diante da face de Deus em nosso favor. Não foi tampouco para oferecer-se repetidas vezes, como faz o grande sacerdote que entra todo ano no santuário com um sangue que não é seu, pois se assim fosse, ele teria que ter sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo. Ora, é agora, de uma vez por todas, que ele se manifestou para abolir o pecado por seu sacrifício [...]. Enquanto o sacerdote apresenta-se a cada dia, oficiando e oferecendo muitas vezes os mesmo sacrifícios que são absolutamente incapazes de eliminar nossos pecados, ele, ao contrário, tendo oferecido para os pecados um único sacrifício, está sentado para sempre à direita de Deus, esperando a partir de então, que seus inimigos venham lhe servir de escabelo para os pés. Pois com uma oblação única ele tornou perfeitos para sempre aqueles que santifica[1547].

Segundo Girard, a alegada diferença que a Carta procura tanto ressaltar, entre a Paixão do Cristo e os sacrifícios anteriores, não seria suficientemente reveladora, pois teria falhado na transmissão da verdadeira singularidade da paixão de Cristo. A Epístola sucumbiria diante da lógica sacrificial, no interior da qual permanece. A falta de uma perspectiva efetivamente extrínseca impossibilitá-la-ia de identificar a verdadeira essência do "evento crístico". Para Girard, a Epístola aos hebreus fundamenta uma primeira teologia sacrificial, que, como todas as seguintes, aceita as analogias incompreensíveis entre a forma da Paixão e a de todos os sacrifícios. Essas semelhanças, sem dúvida, existem, sobretudo para o ponto de

[1546] Hb 9, 22-26; 10, 11-14.
[1547] Hb 9, 22-26; 10, 11-14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

vista interno ao sistema sacrificial, o qual, embora o autor da Carta se esforce não consegue superar plenamente e, por isso, deixa escapar o essencial[1548].

O autor da carta acaba por enfraquecer e apagar as disparidades ao definir a diferença cristã em termos sacrificiais, reiterando todas as diferenças religiosas anteriores a despeito da franca intuição de que existe uma discrepância relevante entre a morte que funda o cristianismo e os sacrifícios da Antiga Lei. A percepção é notória quando afirma que o sacrifício do Cristo é único, perfeito e definitivo, mas, por não consegue identificar plenamente do que se trata essa diferença, não é capaz de desenvolvê-la a contento. Girard acredita que:

> a diferença arbitrariamente postulada no interior do próprio sacrificial pouco a pouco cedeu lugar à continuidade e à identidade com os sacrifícios, não apenas da Antiga Lei, mas de todo o planeta. A preocupação moderna de "desmistificar" os cristãos e de provar-lhes que não existe nada de original em sua religião provém desse processo de desgaste sacrificial e continua fundado, exatamente por isso, na leitura proposta pela epístola. Ela conclui o movimento da epístola que vê analogias estruturais, ininteligíveis, entre todos os sacrifícios, mesmo naquele atribuído ao Cristo[1549].

O grande lapso do autor da Carta, e da teologia erigida sobre seu argumento, seria não ter chegado ao mecanismo vitimário cuja revelação muda tudo, enquanto, paradoxalmente, a preocupação desmistificadora só seria possível mediante uma insuspeitada influência do cristianismo, cuja mensagem central deslegitimaria toda forma de sacrifício. Haveria uma confusão total tanto da parte da exegese mais conservadora, tradicionalista, quanto pelos modernos laicistas, na medida em que ambos identificam a essência última do texto cristão na definição sacrificial. Como todas as oposições que crescem em torno do texto judaico-cristão, tradicionalistas e modernistas, assim como o judaísmo e o cristianismo histórico, concordam no equívoco essencial: "deixam escapar a revelação da violência humana, mas se aproximam dela o máximo possível, sem nunca chegar a compreender que são os *duplos* um do outro, só sendo separados exatamente por aquilo que os une"[1550].

A principal consequência da leitura sacrificial seria elidir qualquer papel dos homens na morte de Cristo e Girard reivindica como injustificável a falta de desenvolvimento do tema do assassinato coletivo do Justo, que está esboçada no

[1548] CODFM, 275.
[1549] CODFM, 276.
[1550] CODFM, 278-279.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Salmo 40, ao qual a epístola apenas alude[1551]. A responsabilidade dos assassinos de Cristo permanece encoberta e fenece diante da afirmação da vontade divina, da qual os homens seriam são apenas instrumentos. Girard resume: "Essa é a objeção mais corrente à teologia sacrificial e ela é legítima"[1552]. A Epístola aos Hebreus reitera o movimento de todas as formulações sacrificiais anteriores, pois, mesmo em um grau menor, ela desresponsabiliza os homens de sua violência. Ainda que deixe visível um resto de responsabilidade humana, seu papel é indeterminado e convive com a afirmação mítica da responsabilidade divina na morte da vítima. Essas são as razões por que Girard situa essa teologia sacrificial no mesmo nível que a teologia implícita do Servo Sofredor do Segundo Isaias.

Em uma pequena nota de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*[1553], Girard alude a certos escritos patrísticos, em que haveria explícitas resistências à leitura sacrificial, dando como exemplo a seguinte passagem de Gregório de Nanzianzo:

> Por que o sangue do Filho único seria agradável ao Pai que não quis aceitar Isaac oferecido em holocausto por Abraão, mas substituiu esse sacrifício humano pelo de um cordeiro? É evidente que o Pai aceita o sacrifício não por exigi-lo ou necessitar dele de alguma forma, mas para realizar seu desígnio: era preciso que o homem fosse santificado pela humanidade de Deus, era preciso que ele mesmo nos liberasse triunfando do tirano por sua força, que ele nos chamasse para ele através de seu filho... Que o resto seja venerado pelo silêncio[1554].

No excerto, percebe-se que a rejeição divina do Antigo Testamento, na acepção patrística, permanece no horizonte da Paixão, mas deve conviver com o mistério de um Deus que aceita entregar-se na pessoa do Filho para cumprir o desígnio da santificação libertadora da humanidade: "que o resto seja venerado em silêncio". Ainda na nota, Girard faz referência à definição do vocábulo sacrifício

[1551] "A sequência do salmo mostra claramente que, se existe uma relação muito particular entre Iahweh e o Justo, e se essa relação ameaça provocar a morte desse último, não é por existir entre Iahweh e o Justo um pacto sacrificial ao qual os outros homens estão alheios, não é em razão de um entendimento do qual os homens, *a priori*, estariam excluídos, mas é porque eles próprios se excluem quando se recusam a escutar o apelo divino. A sequência do salmo torna manifestas as consequências dessa surdez. Por se recusarem a obedecer a Iahweh, os homens conspiram contra o Justo, eles o tratam como vítima coletiva [...] O Salmo é próximo do Evangelho porque ele entende que, no paroxismo da crise, "aquele que dá ouvidos ao mandamento do amor, o que interpreta rigorosamente a Lei, encontra-se confrontado por uma escolha crucial entre matar ou ser morto", in: CODFM, 277.

[1552] CODFM, 278.

[1553] CODFM, 279, n. 2,

[1554] Citado por Oliver Clément, Dionysos et le ressucité, *Evangile et révolution*, 93. Texto em *Patrologiae Graecae* XXXVI, Oratio, v. XLV, n. 22, p. 654, g*rifos nossos*, *apud* CODFM, 279, n.2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

no *Dictionnaire de théologie catholique,* de Vacant et Mangenot, em que, novamente, a ambivalência do termo está presente: "[o texto evangélico] é muito sóbrio; a palavra sacrifício não é aí pronunciada", para em seguida concluir que o sacrifício deve ser compreendido, em razão da fé, como "dom total de si mesmo" pelo Cristo.

Na sequência do livro, Girard se esforça para apresentar uma interpretação antropológica não sacrificial desse "dom total de si mesmo", que será analisada adiante, focando o sentido de entrega já presente na passagem vétero-testamentária do Julgamento de Salomão. Contudo, a interpretação proposta não será satisfatória para o próprio autor e redundará na revisão de sua hipótese anti-sacrificial. Uma análise retrospectiva da referida nota deixa ver um pequeno sinal de vacilação, que confirma a percepção autodeclarada do caráter provisório das teses apresentadas naquela obra[1555]: "caso se faça absolutamente questão da palavra "sacrifício", seria preciso renunciar a ela para todos os sacrifícios, exceto para a Paixão, o que é evidentemente impossível"[1556].

16.1.2. Cristianismo Sacrificial e a História Apocalíptica

O processo desencadeado pela leitura sacrificial da paixão de Cristo, tal como expressa na Carta aos Hebreus, teria sido fundamental na face histórica que assumiu o cristianismo. Girard defendia à época que, como todas as culturas, a cristandade foi uma cultura fundada em formas mitológicas produzidas pelo mecanismo fundador e continuaria encadeada na lógica da violência autotranscendente. O próprio texto cristão daria, paradoxalmente, origem a formas culturais ainda sacrificiais e a uma sociedade situada no prolongamento de todas as culturas humanas. Por isso, ele conclui que, ao interpretar a crucificação de Cristo como um sacrifício exigido para apaziguar a ira de Deus, o cristianismo histórico não poderia senão culminar na perseguição arbitrária dos bodes expiatórios. A perpetuação da projeção mítica do antagonismo interpessoal para a divindade seria o motivo pelo qual alguns homens, arrogando-se nominalmente o título de cristãos,

[1555] Girard reconhece que sua leitura em *A Violência e o Sagrado* ainda permanecia dentro do panorama humanista, que o impedia de tomar uma posição aberta sobre o texto cristão, "sou consciente das imperfeições desse livro [*A Violência e o Sagrado*], assim como das imperfeições do que estamos dizendo aqui", in: CODFM, 220.
[1556] CODFM, 279, nota 2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

teriam incitado práticas explicitamente persecutórias contra determinados grupos, como os judeus e as bruxas.

No entanto, Girard admite que foi essa leitura que permitiu ao texto cristão fundar aquilo que, em princípio, ele nunca deveria ter fundado, já que a morte de Cristo, por seu significado revelador, teria fulminado a capacidade humana de fundar qualquer cultura. Girard explica que, se as formas culturais não foram de uma vez por todas aniquiladas, é porque a leitura sacrificial do cristianismo faz parte de uma *necessidade* da própria revelação de conservar certa capacidade fundadora no seio das realidades humanas. Ao envolver os textos do Novo Testamento no "túmulo, com frequência esplêndido, da cultura ocidental"[1557], o cristianismo histórico teria dado origem, mediante a combinação instável das duas formas, a uma cultura de natureza ambígua: "certamente não igual às outras, pois contém os germens da sociedade planetária que a sucedeu, mas ainda suficientemente igual a elas para que possam ser reencontrados os princípios legais, míticos e sacrificiais constitutivos de qualquer cultura"[1558].

Além disso, a prodigiosa difusão do cristianismo se deveria unicamente à sua leitura sacrificial, uma vez que os povos pagãos deveriam passar pelo longo preparo por que passaram os judeus para que pudessem acolher a nova transcendência e isso não seria possível se o "véu sacrificial" que se estende sobre o radicalismo da mensagem evangélica não tivesse lhe restituído o potencial fundador de todas as religiões no plano cultural. O próprio Girard é ambíguo ao avaliar o papel do cristianismo histórico na difusão da mensagem cristã. Por um lado, afirma que "o texto evangélico não pode fundar uma nova cultura análoga a todas as culturas senão traindo a verdade da mensagem original"[1559]; por outro, pondera que essa leitura não pode constituir um simples erro ou falta de perspicácia daqueles que a elaboraram, e sim deve ser compreendida como um "fato provável e mesmo inevitável", no interior de uma história escatológica governada pelo texto evangélico:

> Graças a essa leitura sacrificial tem sido possível existir aquilo que chamamos Cristandade por dez ou vinte séculos; (...) uma cultura tem existido que é baseada, como todas as culturas (ao menos de certo ponto de vista) na forma mitológica engendrada pelo mecanismo fundador. (...) A humanidade repousa sobre uma má-

[1557] CODFM, 298.
[1558] CODFM, 298.
[1559] CODFM, 302.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> compreensão do texto que, explicitamente, revela o mecanismo fundador para restabelecer formas culturais que permanecem sacrificiais e engendrar uma sociedade que, por força da presente má compreensão, toma seu lugar na sequência de todas as outras culturas, ainda agarrados à visão sacrificial que o Evangelho rejeita[1560].

A história universal dos efeitos da mensagem evangélica estaria dirigida infalivelmente para a *revelação* da violência humana, mas por meios infinitamente pacientes. A retirada gradual dos recursos sacrificiais cumpriria um caminho de "preparação pedagógica" para a humanidade, único modo de garantir à verdade subversiva e explosiva da revelação a máxima difusão e a maior compreensão possíveis[1561]. À medida que a leitura sacrificial se desgasta, os mecanismos rituais perdem sua eficácia e os homens se veem diante da face incontornável da violência. No entanto, a mensagem de Cristo não parece ser mais aceita hoje do que à época da Paixão e, ainda que toda a ação de Jesus tenha se orientado para a não violência, suas palavras acabam sendo causa direta e inevitável, conquanto involuntária, do agravamento das divisões e dissensões próprias das relações humanas.

O cristianismo histórico teria cumprido a função de frear a irradiação devastadora dos conflitos miméticos, conservando a violência dentro de certos limites necessários à sobrevivência da humanidade. Nos últimos séculos, porém, a força desmistificadora do cristianismo estaria se manifestando de modo particularmente acelerado, provocando a decomposição derradeira da leitura sacrificial e uma crise muito singular na história contemporânea, tão mais destrutiva quanto mais reveladora. O contexto histórico das guerras e da crise nuclear é o argumento derradeiro para afastar definitivamente o aspecto mítico que ainda repousaria sobre a divindade vingativa no Apocalipse. Para Girard, a mensagem apocalíptica do Novo Testamento não teria outro significado senão o de anunciar o advento de uma era de violência desordenada, na qual os homens são os únicos agentes, e a ideia de que Deus seria o responsável pela massiva descarga de violência e a destruição total da criação seria apenas um subproduto da leitura sacrificial do cristianismo[1562].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1560] CODFM, 181.
[1561] CODFM, 301.
[1562] A visão apocalíptica faria parte dos equívocos intratextuais do Novo Testamento que manifestam a incapacidade de os primeiros cristãos assimilarem todo o sentido da revelação, como o canto do galo no episódio da negação de Pedro.

O que a violência apocalíptica tem a revelar, em primeiro lugar, é a natureza humana e a função ao um só tempo destruidora e cultural da violência. Se é a violência ignorada que realmente governa todas as ordens culturais, o conhecimento da saga da vítima morta pela unanimidade não produzirá mais os efeitos benéficos esperados[1563]. Para Girard, a Paixão seria, em sua essência, incapaz de instaurar (ou restaurar) uma ordem cultural, mas muito eficaz no plano da subversão, apta a minar e abater qualquer ordem cultural a longo prazo. O cumprimento estrutural das previsões apocalípticas não requer, afirma, uma realização imediata no plano dos acontecimentos. Como motor secreto da história subsequente, a morte de Cristo perturbaria as leis normais do curso histórico sem subverter abruptamente sua continuidade natural, o que não o impedirira de considerá-la uma "última impulsão" verdadeiramente sobrenatural sem significar algum tipo de manipulação supersticiosa, uma vez que o sobrenatural, em sentido girardiano, refere-se à interferência de um vetor exterior ao círculo de violência autotranscendente.

O principal efeito dessa impulsão derradeira seria interromper a história cíclica em que se inscreve o pensamento mítico ao revelar sua fonte oculta no sacrifício produzido quando a violência sagrada apodera-se da vítima[1564]: na ordem sacrificial, é a morte que produz a vida, assim como a vida produz a morte. O círculo ininterrupto do eterno retorno, comum a todas as concepções de temporalidade alheias à desmistificação judaico-cristã[1565], se rompe diante do "triunfo da Cruz". Segundo a análise girardiana, quando anunciam a vitória de Cristo sobre as potestades e principados, os Evangelhos querem dizer que a crucificação dá início ao processo de secularização que acarreta a desconstrução dessas potências sacralizadas por suas raízes fincadas no assassinato fundador. É nesse sentido que deve ser interpretada a "doutrina da vitória" ou da "eficácia da Cruz", em tese abafada sob a leitura sacrificial.

A fala apocalíptica decisiva afirma a responsabilidade total do homem na história. Qualquer positividade da violência desapareceu dos evangelhos e a ameaça é "verdadeiramente aterrorizante porque irremediável no plano em que se si-

[1563] CODFM, 258.
[1564] CODFM, 252.
[1565] CODFM, 273.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tua, nem nenhum tipo de solução"[1566]. Seja pela leitura sacrificial, mantida equivocamente pelo cristianismo histórico, seja por sua plena expressão apocalíptica, a morte de Cristo conduz a uma história inexoravelmente violenta[1567]. Esse é um dos pontos mais questionados da interpretação girardiana da história, e, sobretudo, de sua relação com o cristianismo, o que examinaremos adiante. Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, Girard tentou definir a possibilidade de um espaço não sacrificial franqueado aos homens com o modelo crístico de renúncia às rivalidades miméticas, presente não apenas no ato extremo da entrega de Jesus à morte, mas também em seus ensinamentos. Essa resposta, porém, gera um novo impasse na medida em que não se vislumbra como a renúncia derradeira a toda forma de violência pode figurar uma alternativa real, uma vez que deve ser tomada por cada indivíduo em particular, mas só pode ser eficaz se for total, assumida por todos juntos[1568].

16.2. Etapas da revisão terminológica

16.2.1. Sacrifício de *si*, sacrifício do *outro*

Girard dedicou uma parte inteira de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* para apresentar uma alternativa não sacrificial para a visão patrística da morte de Cristo como "dom total de si mesmo", mencionada na nota de pé de página já referida[1569]. Nessa sessão, ele concede que existe certa leitura da Paixão de Cristo não necessariamente equivocada, mas insuficiente porque ainda presa à terminologia sacrificial por falta de outro significante para o acontecimento que informa a revelação evangélica. Essa linguagem ainda sacrificial seria utilizada por homens que teriam compreendido o evento real e singular da Paixão, mas estaria na base do ateísmo atual pela rejeição ao sacrifício, que, em termos absolutos, teria a consequência benéfica de contribuir para a morte da divindade violenta, e do cristianismo histórico em seu conjunto, permitindo ao texto evangélico

[1566] CODFM, 241.
[1567] A diferença seria entre uma violência ordenada – capaz de proteger os homens de si mesmo por um artifício moralmente duvidoso, mas ainda assim dificilmente reprovável sendo a única opção disponível – e uma violência desordenada – aniquiladora e muito mais opressiva do que a violência sacrificial, pois coloca os homens diante de uma opção, que, no limite, não podem fazer senão coletivamente, dada a sua natureza mimética.
[1568] CODFM, 245.
[1569] A parte "D" do "Capítulo II" de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* para a leitura não sacrificial do texto evangélico, foi intitulada, não ao acaso, de "sacrifício de si e sacrifício do outro".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ressurgir "não como um cadáver, mas como a coisa nova, mais bela, viva e verdadeira que jamais contemplamos"[1570]. No final das contas, Girard, paradoxalmente, afirma que a verdade surgiria não das leituras que se basearam diretamente nas palavras evangélicas e nos ensinamentos de Cristo, mas daqueles que os negaram sistematicamente, os quais teriam permanecido mais fiéis à sua mensagem do que os próprios cristãos. A cristandade teria participado da "libertação" da verdade evangélica apenas, e tão somente, na medida em que forneceu a interpretação errada a ser refutada, *evangelicamente*, pelos ateus.

Voltando à análise do sacrifício como "dom total de si mesmo", Girard não contesta que a própria palavra sacrifício tenha sofrido uma considerável evolução no decorrer de sua história. Particularmente sob a influência do Antigo Testamento, a expressão começou a significar não somente os aspectos expiatórios e propiciatórios do sacrifício, mas "aquilo que faz dele a renúncia sem contrapartida material à criatura imolada ou ao objeto destruído ou consumido". No entanto, mesmo as religiões arcaicas teriam chegado a atribuir ao sacrifício um valor ético para além dos interditos, ultrapassando a simples abstenção para manifestar-se como oferta em benefício alheio: "a oblação conduz à oblatividade", explica. Assim, Girard aceita que a ação de ofertar alguma coisa à divindade tenha se transfigurado do mesmo antes da revelação bíblica e assumido sua significação funcional, ao fomentar condutas individuais de renúncia ou sacrifício pessoal voltadas às necessidades dos próximos.

Certamente, esse tipo de sacrifício orientou – e orienta – atitudes e comportamentos não apenas positivos, mas indispensáveis à vida em comum, fundando comportamentos éticos, os quais, conforme sua hipótese antropológica, devem ter origem na interação dos interditos e dos rituais e, portanto, da unanimidade vitimária. Se todos esses comportamentos culturais e a reflexão sobre eles provêm do religioso, é com o judaísmo e com o cristianismo que a "moral do sacrifício" alcançaria seu maior refinamento. Assim, a todas as formas de sacrifício objetal seria oposto o *sacrificar-se* de que Cristo seria o magno exemplo, o sacrifício de si mesmo que constituiria a mais nobre conduta. O argumento parece fazer muito sentido, mas Girard ainda não está disposto a aceitá-lo:

[1570] CODFM, 283.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> Sem dúvida, seria excessivo condenar tudo o que se apresenta nessa linguagem sacrificial. Meu pensamento não é esse. À luz de nossas análises, é preciso no entanto concluir que qualquer procedimento sacrificial, mesmo e sobretudo contra si, não corresponde ao espírito do verdadeiro texto evangélico. Esse nunca apresenta a regra do Reino sob o aspecto negativo de um *sacrificar-se*. Longe de ser exclusivamente cristão, e de constituir o auge do "altruísmo", diante de um "egoísmo" que sacrifica o outro de coração alegre, o *sacrificar-se* poderia camuflar, em muitos casos, por trás de um álibi "cristão", formas de escravidão suscitadas pelo desejo mimético. Existe também um "masoquismo" do *sacrificar-se*, e ele diz mais sobre si próprio do que tem consciência e do que desejaria; ele poderia dissimular, em certos casos, um desejo de *se* sacralizar e de *se* divinizar sempre situado, visivelmente, no prolongamento direto da velha ilusão sacrificial[1571].

Para fundamentar sua recusa, apoia-se em um texto vétero-testamentário que colocaria lado a lado a opção sacrificial e sua recusa, de modo análogo e antecipatório à entrega de Cristo. O texto em questão é o Julgamento de Salomão, o mesmo que o levará à revisão de sua hipótese antissacrificial. Trata-se da passagem do livro dos Reis em que duas prostitutas se apresentam diante do rei Salomão para que ele resolva a disputa de ambas em torno de uma criança, filho de uma delas, enquanto o filho da outra teria morrido na noite anterior[1572]. O relato não permite ver qual das mulheres estaria falando a verdade ao afirmar que seria a mãe da criança viva, deixando patente antes uma indiferenciação inicial entre elas. Para Girard, o rei se encontra diante da inegável simetria de todo conflito humano, o que o impede de decidir o conflito racionalmente. Então, lança mão de um artifício com o intuito de tornar manifestos os verdadeiros sentimentos maternos. Sua proposta é a de cortar a criança ao meio, repartindo-a entre as mulheres e extinguindo o conflito sem precisar arbitrar em favor de uma ou de outra. Ao que uma delas reage e renuncia à disputa, aceitando abdicar do seu direito sobre a criança, para que o rei não a mate.

Ao propor reconciliar os duplos por meio da morte da vítima que era a causa do conflito, Salomão estaria reproduzindo a solução sacrificial sob a forma de uma decisão jurídica. Girard lembra que a etimologia da palavra "decidir", do latim *decidere,* comporta exatamente a ação de "cortar pela espada", o que revelaria a ambiguidade do expediente do monarca, cuja natureza sacrificial remete à real incapacidade de decidir. Porém, o autor ressalta que:

> Embora a solução proposta pelo rei e aceita pela mãe da criança morta deva ser definida como sacrificial num sentido amplo, com certeza não seria justo, e seria

[1571] CODFM, 284-285.
[1572] Rs 3, 16-28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> mesmo uma confusa abominável utilizar o *mesmo termo* para caracterizar a atitude da verdadeira mãe, a que dá mostras de sentimentos maternais em vez, justamente, de aceitar a solução sacrificial, que ela rejeita com horror[1573].

Ao invés de centrar-se na "sabedoria salomônica", tradicionalmente vista como prefiguração da mensagem evangélica, a análise girardiana identifica na boa prostituta uma *figura Christi*. Assim, da mesma forma que a Paixão de Cristo não seria um sacrifício, interpretar na atitude da mãe da criança viva uma disposição de *sacrificar* os seus legítimos direitos em prol da vida da criança ou ainda como o oferecimento de si própria em termos sacrificiais deixaria escapar o fato essencial e confundir aquilo que mais importa distinguir. "O abismo entre a conduta das duas mães não poderia ser medido verdadeiramente por 'uma simples operação de inversão'"[1574], pois a linguagem arcaica salientaria o ato de renúncia e os riscos pessoais aos quais a mulher se expõe, colocando em segundo plano a orientação positiva da verdadeira mãe, que tem como objetivo, antes de tudo, salvar a vida de seu filho.

De fato, é impróprio afirmar que o gesto da mãe ou o de Cristo seriam uma reprodução do assassinato fundador, que é a definição girardiana de sacrifício. Mas, assim como no sacrifício ritual, o gesto da "boa prostituta" verdadeira e o de Jesus almejam cessar a violência. Colocando-se no papel de possível vítima, ela, de fato, não tem o "desejo" de sacrificar-se, porque o alvo do desejo deixa de ser ela própria para ser a salvação do filho. Porém, para atingir seu objetivo, ela despoja-se de seu maior desejo, que seria ter a guarda do filho restituída, para garantir a sua salvação. Essa interpretação não é alheia a Girard, que reconhece que "o Cristo aceita morrer para que os homens vivam", mas ele insiste que é preciso evitar definir como sacrificial essa ação, "mesmo que faltem as palavras e categorias para significá-las"[1575]. Se "a boa prostituta aceita substituir a vítima sacrificial", continua, "não é por sentir uma atração mais ou menos mórbida pelo papel"[1576], mas porque ela prefere ser morta a ter o filho morto.

A solução encontrada por Salomão tem a forma de um sacrifício arcaico tão somente como uma estratégia irônica que visa a colocar as duas prostitutas diante

[1573] CODFM, 288, *grifos nossos*.
[1574] CODFM, 288.
[1575] CODFM, 289.
[1576] CODFM, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

da situação limítrofe em que todos os homens se encontram. Por isso, é aceita como alternativa sacrificial de resolução do conflito apenas por aqueles que, dominados pelo desejo mimético, se deixam conduzir pelo gesto persecutório, como é o caso da "má prostituta". Ao contrário do que afirma Girard, não se pode atribuir ao rei uma verdadeira adesão ao mecanismo vitimário. O sentido arcaico é tão alheio ao procedimento do rei quanto o é à conduta da verdadeira mãe. É preciso constatar que não se trata aqui de um expediente lógico, já que a situação é racionalmente irresolúvel, como ressaltou Girard. Salomão não visava realmente repartir a criança ao meio, caso em que representaria uma mentalidade condicionada pela violência. Se toda Israel reverenciou o julgamento do rei como expressão de "uma sabedoria viva para fazer justiça"[1577], como está escrito no texto bíblico, é porque o veredito decorreu de uma inteligência peculiar, a qual chamam de "sabedoria".

O povo hebreu já apresentava uma incipiente resistência à lógica sacrificial arcaica, em que os fins justificam os meios, como teria ocorrido caso Salomão tivesse assassinado a criança para dirimir o conflito e pacificar o grupo. O que Girard não admitiu, ou não percebeu, foi que a sabedoria salomônica pudesse consistir justamente em reconhecer como verdadeiros e *superiores* aqueles sentimentos capazes de transcender o ímpeto mimético de autossatisfação e orientar condutas isentas de *mímesis* aquisitiva. Ele resolve o conflito com *justiça* – e não miticamente – porque identifica no desejo de apropriação a causa do conflito. Longe de permanecer uma solução arcaica, como pretende Girard, o procedimento de Salomão demonstra a possibilidade de uma saída justa para o conflito, que parte de um profundo conhecimento da natureza humana, não apenas no que ela tem de perverso, mas, principalmente, no que ela tem de benevolente e vivificante. Ainda que essa justiça esteja inscrita na linha de refinamento da "moral do sacrifício", nas palavras do próprio Girard, ela o transcende e aponta para uma dimensão mais elevada, capaz de estabilizar as relações humanas favorecendo um comportamento mimeticamente positivo. Tanto Salomão quanto a boa prostituta fornecem modelos éticos de conduta, culturalmente válidos, sem serem condicionados pela violência. Ao contrário, ambos se opõem diretamente a ela.

[1577] 1Rs 3, 16-28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard dá pouca atenção a esses desdobramentos da conduta socialmente profícua da "boa prostituta", concentrando seus esforços em uma cruzada terminológica que se mostrará, tempos depois, uma relutância influenciada por um anticlericalismo residual. Ele precisava defender a incompatibilidade entre o que já admitia ser um "devotamento absoluto aos discípulos e à humanidade inteira" e o sacrifício para resistir à ideia teológica de que a morte de Cristo ligava-se à satisfação de uma demanda divina. Por isso repetia que essa "obra de amor" ou "obra de graça", jamais seria apresentada, nos Evangelhos, como resposta à vontade do Pai, permanecendo silente quanto aos brados de Jesus no Horto das Oliveiras, pouco antes de sua paixão: "Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita" (Lc 22, 42). Quando finalmente reconheceu a dimensão sacrificial da morte de Cristo, Girard adotou uma postura absenteísta, de "deixar para o rival" o objeto do conflito, sem extrair dessa revisão a dimensão culturalmente positiva que enriqueceria sua teoria.

Como bem notou Jean-Michel Oughourlian, grande parte do que Girard propõe em sua leitura do cristianismo depende de sua capacidade de mostrar que a interpretação não sacrificial é superior à sacrificial, proposta pelas "igrejas e anti-igrejas". Com efeito, a hipótese girardiana da revelação das origens da cultura, que se organizam e se esclarecem na perspectiva do assassinato fundador, depende do cumprimento não sacrificial da dinâmica bíblica:

> Ou é com um funcionamento não sacrificial que estamos tratando aqui, o primeiro e o único funcionamento não sacrificial que já se viu entre os homens, ou ainda é o funcionamento sacrificial que governa o texto, e tudo o que o senhor afirma sobre o texto evangélico cai no vazio. A originalidade absoluta desse texto não passaria de uma aparência. Como já em tantas ocasiões, é aqui que aquilo que está em jogo torna-se vertiginoso; a demonstração vai ser realizada no ponto que é o único que o senhor considera realmente decisivo em relação a tudo o que foi dito antes. Se a ampla reviravolta que o senhor está realizando na antropologia é comandada pela evolução do próprio texto evangélico, pela desintegração das leituras sacrificiais que impediram que até aqui sua potência subversiva se exercesse entre nós, ou pelo menos que se exercesse plenamente, é preciso que a leitura não sacrificial prevaleça de modo decisivo sobre todas as leituras sacrificiais que já foram feitas[1578].

[1578] CODFM, 230.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

16.2.2. Revisão da hipótese antissacrificial: eixo de uma virada epistemológica?

A sessão de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* analisada acima[1579] foi amplamente modificada por Girard em 2007, ano em que se publicou o volume *De la violence à la divinité*, na França, com a reunião dos três principais livros do autor (*Mentira Romântica e Verdade Romanesca, A Violência e o Sagrado* e de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*). Além de ter alterado a construção de algumas passagens, acrescentou uma longa nota de rodapé em que explica o motivo das alterações e sintetiza a revisão de sua postura antissacrificial apresentada em outros textos posteriores a *Coisas Ocultas*. Segue abaixo a transcrição da nota, que consolida a evolução do pensamento girardiano neste aspecto central:

> A oposição entre um pensamento "sacrificial", sempre infiel à inspiração evangélica e um "pensamento não sacrificial", o único fiel, pelo contrário, a essa mesma inspiração, reflete *uma última ilusão humanista e "progressista"* em minha interpretação do cristianismo. Apenas livrei-me dessa ilusão após a publicação original do presente livro [*Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*]. A meus olhos, aliás, a verdadeira oposição entre o cristianismo e a religião arcaica deve ser definida como a oposição entre o sacrifício de si e o sacrifício de outro. Essa oposição define perfeitamente a relação entre o sacrifício arcaico, fundado no assassinato fundador, aquele que reclama imolações rituais, e o sacrifício de Jesus nos Evangelhos, o dom de si na crucifixão. O sentido cristão está sempre presente, ao menos de maneira implícita, no sentido mais corrente da palavra "sacrifício" em nossos dias, o sentido de uma renúncia ao objeto desejado, de uma privação que impomos a nós mesmos, de uma mortificação, não necessariamente neurótica, por ser a única capaz de, sem violência, findar as rivalidades miméticas. Essa última definição corresponde perfeitamente, no julgamento de Salomão, à oposição entre a prostituta má, aquela que aceita o assassinato do bebê para apaziguar sua paixão mimética, e a boa prostituta, que sacrifica até seu amor maternal, sacrificando-se a si mesma por conseguinte, em nome da sobrevivência desse bebê. A boa prostituta sacrifica-se para que o bebê viva e seu sacrifício corresponde admiravelmente ao do Cristo, que sacrifica a própria vida para fazer a vontade do Pai e salvar a humanidade, não apenas morrendo por nós, mas, pelo mesmo ato, esclarecendo-nos quanto à nossa própria violência. A fim de refleti-la em sua exatidão, modifiquei algumas frases essenciais do presente livro. *Como não tenho nenhuma vontade, aliás, de dissimular, nem sobre esse assunto, nem sobre nenhum outro, as variações no meu pensamento, deixei outras frases como estavam*. Espero que os leitores não tenham muita dificuldade de destrinchar a mistura. Também eliminei da presente reedição algumas passagens geralmente muito breves que deixaram de convencer-me, ou que *jamais me convenceram*, destacando-se *uma opinião absurdamente negativa sobre a Epístola aos Hebreus*. Hoje repudio essa leitura. Ela jamais refletiu em mim nada além de um gesto de recuo deveras efêmero, ao fim de análises mais cansativas do que o previsto, sob a perspectiva de análises suplementares. Para desculpar certas fantasias, certas imprecisões de linguagem na edição original da presente obra, não posso fazer mais do que recordar a atmosfera festiva e até um pouco mágica que

[1579] "Do sacrifício do outro ao sacrifício de si", CODFM, 283-285.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> reinava em Baltimore, no estado de Maryland, entre Jean-Michel Oughourlian, Guy Leffort e eu mesmo, durante o tórrido mas glorioso verão de 1977, inteiramente consagrado por nós à redação de *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*[1580].

Girard sempre buscou defender a particularidade do cristianismo contra a teoria global do religioso dos etnólogos dos séculos XIX e XX, que afirmava uma "essência do religioso universal" para desacreditar a reivindicação cristã de singularidade. Parecia-lhe que admitir uma dimensão sacrificial ao cristianismo seria corroborar com essa essência e admiti-lo como uma expressão cultural mítica. Diante da relutância de Girard, Raymund Schwager contra-argumentava que a rejeição original do termo sacrifício não era uma conclusão necessária da teoria mimética. Em *Brauchen wir einen Sudenboch?* [*Must there be scapegoats?*], Schwager parte da teoria girardiana e concorda que, assim como nos mitos, haveria na crucificação um fenômeno espontâneo de bode expiatório, com a diferença crucial de que o reconhecimento desse fenômeno estaria manifesto nos Evangelhos e não poderia ser senão inferido, *a contrario senso*, nos mitos conforme o procedimento hermenêutico girardiano. Seria extraordinário nesses textos o reconhecimento partir do próprio Cristo, isto é, da vítima, e não dos evangelistas, como interpretara Girard. No livro, Schwager propõe outra leitura à Epístola aos Hebreus, que concilia o uso da expressão "sacrifício" pela tradição cristã, e, ao mesmo tempo, enfatiza a diferença entre as concepções bíblica e arcaica de sacrifício:

> A Carta aos Hebreus descreve a pessoa e a obra de Jesus referindo-se constantemente a passagens e exemplos do Antigo Testamento. Essas comparações descobrem concordâncias bem como diferenças. Primeiro, a Carta mostra que Jesus como o Filho se situa acima dos anjos e merece glória maior do que Moisés. Então começa uma detalhada comparação de sua ação com a liturgia sacrificial do Antigo Testamento. Jesus é expressamente descrito como o sumo sacerdote e que veio "expurgar o pecado com o sacrifício de si mesmo" (Heb 9, 26), Mas a descontinuidade é sublinhada muito mais do que a continuidade. O sacerdócio de Jesus Cristo *não* estava de acordo com a ordem de Aarão e não era um sacerdócio levítico (Heb 7, 11). Ele não entrou em um templo feito com as mãos (Heb 9, 24; 9, 1-5). Seu sacerdócio não correspondia à Antiga Lei (Heb 7, 12-16). Ele não era um servo da Antiga Aliança (Heb 8, 1-13). Ele *não* oferecia repetidamente sacrifícios que *não* podiam justificar a consciência daquele que praticava o culto (Heb 9, 1-28). Antes, ele foi o mediador de um uma nova e melhor Aliança (Heb 8, 6-13; 9, 15) e o servo do verdadeiro tabernáculo erigido pelo Senhor (Heb 8, 2), Ele apagou os pecados de uma vez por todas e reconciliou a humanidade com Deus (Heb 9, 1-28)[1581].

[1580] DVAD, 1001. (Trad. de Pedro Sette-Câmara, *grifos nossos*)
[1581] SCHWAGER, Raymond. *Must there be scapegoat?* Op. Cit. pp. 200-201.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Em 1995, a revisão pública da hipótese antissacrificial foi feita por Girard em um artigo intitulado "*Mimetic Theory and Theology*", publicado em um *Festschrift* dedicado a Raymund Schwager[1582]. Neste texto, pela primeira vez, registra sua concordância em utilizar a palavra "sacrifício" para designar a morte de Cristo. Aceitando as ponderações de Schwager com relação à sua hipótese não sacrificial, admite, como o faria outras vezes, que sua rejeição fora influenciada pela sedutora tendência liberal, que propunha a evasão da complexidade do conceito de sacrifício, abstendo-se de analisar a dificuldade real e a ambivalência própria e significativa da expressão. Afirma, ainda, que a revisão atendia a uma "necessidade lógica", pois a leitura sacrificial não teria ocorrido durante tantos séculos tendo disponível o relato evangélico, a não ser que o próprio relato da Paixão e morte de Jesus constituísse uma narração mítica, responsável pela leitura histórica desviada.

A recusa do caráter sacrificial da Paixão e morte de Cristo conduzia a teoria mimética a um ponto morto, porque ressaltava que a sua chave de compreensão se encontrava no Novo Testamento e que não se podia trasladar a estrutura mítica à nova Lei, a qual incluía, como elemento constitutivo, a violência sagrada. No entanto, como percebeu Alejandro Llano, essa leitura suprimia um sentido intrínseco ao "evento crístico", o que inclui a vida de Cristo, já que não seria congruente que Jesus precisasse passar por tudo o que relatam os Evangelhos para mostrar aos homens a improcedência do uso da violência, pois isso já havia sido objeto dos vários mandamentos do Decálogo[1583]. Como veremos, a aceitação positiva da ideia de sacrifício propicia à teoria girardiana um alcance muito maior dos aspectos antropológicos e de sua aplicação à vida humana em sua dimensão interdividual.

O reconhecimento do caráter sacrificial da Paixão, como sugerido por Schwager, parecia estar em irrestrita coerência com a teoria mimética, uma vez que a revelação e superação definitivas das formas arcaicas não seriam completas se a morte reveladora do mecanismo expiatório não fosse realmente um sacrifício.

[1582] GIRARD, René. "Mimetische Theorie und Theologie". In: Joseph Niewiadomski e Wolfgang Palaver (orgs.). *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*. Thaur-Vienna, Kulturverlag, 1995, pp. 15–20. Em português, o artigo foi publicado com o título "Teoria Mimética e Teologia" em AQEV, pp. 77-95.
[1583] LLANO, A. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard passa a considerar que o motivo pelo qual as crises sacrificiais e o processo e morte de Jesus tinham profunda semelhança é exatamente o que permite que se esgotem todas as diferenças e analogias entre eles. O sacrifício de Cristo continuaria a ter uma série de particularidades, decorrentes, sobretudo, da natureza da vítima: embora se entregue à vontade divina em atitude de completa obediência, Jesus não "assume sua culpa", não quer sua morte nem a busca de forma direta. O "Deus das vítimas", por sua vez, tampouco deseja o sofrimento de Jesus, porque, pela unidade da divindade, é ele próprio quem sofre na Paixão.

Ademais, Cristo não apenas tem plena consciência de que é acusado injustamente, mas admite que os perseguidores ignoram o real motivo por que o acusam e os perdoa no tormento da crucificação: para que o perdão tenha eficácia libertadora no plano humano, ele se entrega ao mecanismo, como vítima perfeita. Girard aduz ainda que o reconhecimento público de sua 'divindade' é feito por poucos, por uma pequena comunidade dissidente e perseguida desde o princípio pelas autoridades civis e religiosas e não pela unanimidade dos perseguidores, a qual, ao contrário, "é destruída pela Ressurreição"[1584]. Os homens influenciados pela mensagem judaico-cristã reagem à morte de Jesus de modo inteiramente distinto da perspectiva dos mitos, tomando partido das vítimas, acusadas e imoladas sem causa.

O judeo-cristianismo abala o sistema mítico em conjunto quando proclama a verdade a respeito dos bodes expiatórios, defendendo as vítimas inocentes e incriminando, de forma única, as comunidades persecutórias. Esse seria o motivo por que as violências coletivas na Bíblia sempre terminam na desunião que os Evangelhos propositalmente sublinham. Enquanto as conclusões míticas seriam sempre harmoniosas e construtivas, "a irrupção da verdade destrói a harmonia social fundada sobre a mentira das unanimidades violentas"[1585]. A nova posição de Girard lhe permitiu compreender a crucificação de Cristo como um reemprego desmistificador do mecanismo do bode expiatório, o que o levou também a reabilitar a Carta aos Hebreus na medida em que representa a Crucificação como superação final do ritual arcaico. Como já antecipara em *Coisas Ocultas*, Girard enfatiza que a análise do Salmo 40 presente na Epístola paulina expressa, agora sem

[1584] EC, 238.
[1585] AQEV, 84.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dúvidas, um claro desvio do sacrifício ritual[1586]. Para o cristão, a renúncia à violência implicaria a prontidão em sacrificar a sua própria vontade em situações de conflito que convocam tal ação radical, mas essa renúncia não deveria implicar uma negação da humanidade, no sentido da extinção do desejo. Volta-se, antes, para a própria afirmação da vida, sendo realizada por um desejo baseado na imitação de Cristo, que age de acordo com o Deus da vida, conforme se depreende de Hebreus 12, 1-2. Intolerável para uma humanidade suficientemente influenciada pelos efeitos incoercíveis da revelação cristã, a noção de "pacto sacrificial" deveria continuar sendo refutada.

O postulado, supostamente formulado pela teologia anselmiana, de que Deus exigira a vítima mais preciosa para "quitar o débito do pecado humano", teria sido a verdadeira causa pela qual o cristianismo fora desacreditado "aos olhos de boa vontade no mundo moderno"[1587]. Nada obstante, Girard reconhece que a revolta do mundo inteiro contra o sacrificial permanece impregnada de elementos sacrificiais. Durante o seminário que ocorreu na visita de Girard ao Brasil para dialogar com os teólogos da libertação, Franz Hinkelammert propôs que o pensamento girardiano deveria ser compreendido com um espírito "não sacrificial" e não "antissacrificial", uma vez que "a posição antissacrificial pode ser extremamente sacrificial"[1588]. Após a revisão, a utilização direta do termo "sacrifício" por Girard aludiria à paradoxal conversão no núcleo do conceito, que deixa de significar um irremediável recurso à violência.

A acepção substancial do 'sacrifício cristão' permanece "não sacrificial" em sentido arcaico; o sacrifício de Cristo não é de modo algum assimilável às modalidades violentas dos sacrifícios arcaicos, o que dá continuidade à perspectiva de *Coisas Ocultas*. Girard define o autossacrifício de Cristo como *convite* para que os homens cortem pela raiz as rivalidades miméticas a fim de que escapem da violência, superando o orgulho e a autossatisfação e deixando para o rival potencial o objeto do litígio. Nesse diapasão, retoma um tema central de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, o da *conversão*. A superação da "mentira román-

[1586] Hb 10, 5-7; Sl 40, 7-9.
[1587] CODFM, 227.
[1588] HINKELAMMERT, Franz. "A distinção entre não-sacrificial e anti-sacrificial" in ASSMANN, Hugo. *René Girard com Teólogos da Libertação. Um Diálogo sobre Ídolos e Sacrifícios*. Petrópolis, Vozes, 1991, p. 42.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tica" se daria, segundo Girard, com a íntima transformação dos grandes novelistas, representada como uma forma de morte e mesmo como um 'sacrifício'. Assim, Girard mostra como Proust e Dostoiévski empregam ostensivamente a parábola do grão de trigo como metáfora de suas metamorfoses existenciais pela renúncia ao orgulho e à autoindulgência. Essa genuína experiência de morte simbólica seria a necessária etapa para se viver a ressurreição que permitiu a criação de suas grandes obras. Ao final do livro sobre Shakespeare, *Teatro da Inveja*, Girard também descreveria essa conversão vividas pelos grandes autores europeus como uma forma de sacrifício, sem abrir mão de sua rejeição à terminologia sacrificial, tendo em vista sua conotação de violência arcaica. O 'sacrifício' vivido por esses autores revela uma genuína autocrítica, que, em tese, os afastaria do gesto inconsciente de transformar outras pessoas em bodes expiatórios para justificar a frustração de seus próprios desejos mimeticamente incitados.

Após ter escrito *Mimetic Theory and Theology*, a "virada epistemológica" voltou a ser tema de um dos eixos da série de entrevistas concedidas a João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello, compiladas posteriormente no volume de *Evolução e Conversão*[1589]. Aos antigos alunos, Girard afirmou que o argumento antissacrificial de *Coisas Ocultas* havia sido construído inteiramente com base em sua interpretação do Julgamento de Salomão. O que estaria em jogo naquele texto, profético em relação à Paixão de Cristo, seria a situação humana fundamental, a decisão limítrofe entre *matar* ou *morrer*. Àquela altura, Girard entendia que um único termo não poderia caracterizar a atitude de ambas as prostitutas, pois havia o risco de aproximá-las indevidamente.

O autor resistia a expressar a ação da 'mãe verdadeira' como "autossacrifício" porque entendia que isso podia gerar a confusão de considerar masoquista a disposição de morrer por seu filho por desejar salvá-lo, e assumir como sanguinária a autoridade, ou divindade, disposta a aceitar friamente o "pagamento do resgate". Já compreendia, porém, que o verdadeiro sentido da ação da mãe seria muito próximo ao de Cristo, que, sem atender a uma sedução da morte ou à exigência ritual de imolação, seria sacrificial *enquanto uma oferta integral de si mesmo em prol do bem amado*. Certamente, o espírito de renúncia prenunciado na sabedoria

[1589] É em *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim*, de 2000, hoje republicado em versão ampliada como ÈC, pp. 233–237.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

salomônica não se confunde com masoquismo ou *instinto de morte*, sendo um ato arquetípico de recusa da rivalidade e afirmação do outro. Quando aceita o uso de uma mesma expressão para se referir à atitude arcaica e à judaico-cristã, Girard pretende frisar que a imensa distância entre elas se manifesta exatamente no tocante ao sacrifício. Enquanto o sacrifício primitivo se volta contra um terceiro, tomando-o como alvo da agressividade daqueles que estão lutando, o sacrifício cristão é a renúncia de toda afirmação egoísta a fim de não matar:

> Torna-se viável então dizer que, a seu próprio modo imperfeito, o primitivo, o arcaico é profético em relação ao Cristo. Não se pode encontrar diferença maior: de um lado, o sacrifício como assassinato; de outro, o sacrifício como disposição para morrer a fim de não tomar parte naquela primeira modalidade de sacrifício. Opõem-se radicalmente um ao outro, sendo contudo inseparáveis. *Inexiste um espaço não sacrificial intermediário, de onde possamos descrever tudo com um olhar neutro*[1590].

A origem violenta do termo "sacrifício" para designar a atitude da mãe da criança morta deixa de ser um obstáculo para nomear o gesto salvífico da mãe verdadeira. No julgamento de Salomão, a justaposição de duas ações, perpetradas pelos antagonistas até então indiferenciados, permite compreender que o ponto de ruptura não se distingue do sinal de continuidade transformadora. A semelhança que está em jogo não é despicienda, mas repleta de significado. Girard diz aos entrevistadores que, em *Coisas Ocultas*, utilizara o cristianismo como um tipo de "suplemento" à perspectiva antropológica pretensamente neutra, que domina o espírito do livro, em vez de ser seu ponto de partida autêntico. No entanto, se a mensagem evangélica é a fonte de toda revelação antropológica, deveria, por uma questão de método, converter tudo à sua perspectiva. Assim, considera que:

> Hoje escreveria o mesmo livro do ponto de vista dos Evangelhos, mostrando que veem a mulher má e o mau sacrifício como metáfora da inabilidade do ser humano para evitar a violência sem sacrificar os outros. Cristo, mediante seu sacrifício, liberta-nos dessa necessidade. E assim posso usar o termo "sacrifício" para nomear o ato de sacrificar a si mesmo como fez Cristo[1591].

A hermenêutica da continuidade que orientara a leitura girardiana do Antigo Testamento à luz do Novo deveria ser radicalizada para alcançar todas as formas religiosas anteriores. Girard afirmou outras vezes que gostaria de ter escrito uma interpretação mimética da história[1592], que se confundiria com a história do sacrifício. Essa história teria uma perspectiva cristã, pois, segundo acredita, o cristia-

[1590] EC, 235, *grifos nossos*.
[1591] EC, Idem.
[1592] A visão girardiana da história será abordada na próxima e conclusiva parte desta tese.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

nismo seria o destino comum de todas as religiões, vistas como um estágio anterior em uma progressiva revelação que culmina no "evento crístico". Seria necessário abdicar à reivindicação de um espaço não sacrificial na história, já que a própria história da humanidade se confundiria com a evolução das formas sacrificiais, como resume Girard: "A história moral da humanidade é a passagem do sentido sacrificial arcaico para o segundo, o da autodoação realizada por Cristo, mas não pela humanidade, que fez de tudo para escapar desse dilema e, sobretudo, para não vê-lo"[1593].

A teoria mimética foi duramente criticada por autores que viam na ênfase girardiana na singularidade da Bíblia uma regressão no diálogo inter-religioso contemporâneo. A ideia de Georg Baudler, por exemplo, é a de que a hipótese do mecanismo vitimário poderia servir como fundamento para uma radical desvalorização e demonização das culturas não cristãs. Wolfgang Palaver acredita que a virada epistemológica de Girard refutaria tais críticas, uma vez que o reconhecimento do caráter sacrificial no cristianismo permitiria o reconhecimento da unidade fundamental de todas as religiões, a despeito das diferenças ainda admitidas. Contudo, a revisão de sua hipótese antissacrificial não invalida, expressamente, a tese do mecanismo expiatório como fundação das religiões arcaicas, que continua a estar em franca oposição à revelação bíblica. Ainda que Girard tenha reconsiderado as similaridades entre os dois tipos de religiões e seja capaz de falar de uma unidade entre elas, reconhecendo a importância das culturas arcaicas sacrificiais na constituição da tradição judaico-cristã, definida como a mais consumada superação do sacrifício primitivo.

Se o argumento girardiano das diferenças entre as religiões deixa de implicar uma separação necessária dessas formas de religião, postula efetivamente uma superioridade moral e epistemológica do cristianismo, uma vez que ele revelaria a origem de todas as religiões e ofereceria aos homens uma possível superação da violência assassina:

> Em última instância, a religião arcaica e cristianismo são estruturalmente similares, já que, até mesmo no nível mais arcaico, o homem sempre venerou suas vítimas inocentes, embora não tivesse consciência disso. Reside aí a unidade da religião, uma unidade em torno da veneração da vítima. O Deus do cristianismo apenas não se trata do Deus violento da religião arcaica, mas um Deus não violento que volun-

[1593] EC, 235.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> tariamente se torna a vítima para libertar-nos de nossa violência. A evidência disso está diante de nós e não necessitamos de teologia para entendê-la, pois é puramente antropológica. A descoberta da inocência dele não é bem-vinda porque coincide inevitavelmente com a descoberta de nossa culpa[1594].

Girard ainda sublinha outras similaridades fundamentais entre todas as formas religiosas: os mitos e a Bíblia seriam direcionados, em última instância, ao estabelecimento da paz social, o que seria sinal de uma correlação imperscrutável. Por isso, não seria razoável demonizar as religiões arcaicas até porque era a *méconnaissance* em que estavam inscritas o que condicionava o mecanismo sacrificial, o qual não atendia senão a um impulso fundamental em direção à paz:

> a recusa da violência que está no centro dos Evangelhos, bem como o reconhecimento de que há simultaneamente uma ruptura e uma continuidade entre as religiões arcaicas e sacrificiais e a revelação bíblica, *o que dispensa a violência, não nos autoriza simplesmente a condenar o sacrifício como se fôssemos por natureza estranhos à violência*[1595].

Segundo Palaver, a ênfase girardiana na unidade de todas as religiões seria uma prova de que sua teoria da cultura é muito próxima da ontologia da paz agostiniana, de acordo com a qual "paz é o objetivo instintivo de todas as criaturas, mesmo de belicistas e ladrões"[1596]. Para Agostinho, a despeito de todo mal, não há ser que não conheça o amor à paz e nenhuma perversão da criatura seria tão contrária ao bem a ponto de destruir seus últimos vestígios de natureza. Parace-nos, porém, que ele enfatiza em demasia algo que fora apenas *sugerido* por Girard e não deixa claro o modo de conciliar essa antropologia agostiniana, em que a criatura permanece essencialmente ligada à bondade da divindade criadora, com a teoria girardiana da hominização, em que os homens se constituem *na* e *por meio* da violência. Já mostramos que Girard nega expressamente uma humanidade anterior à resolução assassina e chega mesmo a afirmar, depois da revisão da hipótese antissacrificial, que seria extremamente perigoso ignorar as matrizes violentas das culturas, pois a proclamação da "natureza pacífica" do homem teria levado à demonização de determinadas pessoas e grupos que estariam alheios a essa humanidade.

É verdade que são inúmeras as entrevistas em que Girard relativiza a prioridade absoluta da violência e o domínio da *mímesis* apropriativa. Nada obstante,

[1594] EC, 229-230.
[1595] EC, 239.
[1596] Cf. PALAVER, Wolfgang, Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

não desenvolve essas ponderações. A nosso ver, Rebecca Adams é mais perspicaz do que Palaver quando afirma que "as recentes afirmações do Girard sobre a natureza fundamentalmente boa do desejo mimético ainda não são argumentos, mas declarações de intenção, de comprometimento em entender o desejo mimético de modo mais construtivo"[1597]. De fato, Girard não deixa claro como a teoria revista se compatibiliza com as hipóteses anteriores sobre a origem da cultura e muitas questões permanecem em aberto. Como evidencia Adams, se a imitação benéfica é efetivamente possível, o mecanismo do bode expiatório deixa de ser uma necessidade para a formação das culturas, que poderiam muito bem ter nascido por meio de uma emulação saudável.

Além disso, se os sacrifícios podem significar uma renúncia da violência, como o de Jesus, o traço característico das culturas também poderia ser, como defenderemos, o afastamento da violência e não a sua manutenção. Haveria um progressivo direcionamento da *mímesis* ao seu "bom sentido". Não sendo a violência o mais originário, como afirma Girard, mas a *mímesis*, a constituição do *eu* a partir de um insuperável movimento do desejo em direção ao *outro*, o mesmo raciocínio pode ser estendido ao sacrifício. Assim como o desejo mimético pervertido leva ao conflito e à resolução violenta sacrificial; o desejo mimético em seu sentido benéfico poderia levar à 'afirmação amorosa do *outro*' [*loving mimesis*] e à resolução vivificante autodoadora.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1597] ADAMS, Rebecca. Loving Mimesis and Girard's "Scapegoat of the Text": A Creative Reassessment of Mimetic Desire. in *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, ed. W. Swartely. Telford, PA: Pandora Press, 2000, p. 280.

Capítulo 17. Desdobramentos da leitura sacrificial

17.1. Limites da revisão girardiana

No prólogo de *Celui par qui l'escandale arrive* [*Aquele Por Quem o Escândalo Vem*], volume que apresentava ao público francês o ensaio *Teoria Mimética e Teologia* em 2001, Girard frisa que sua retificação "não modifica *absolutamente nada* da antropologia mimética"[1598]. Assim, embora reveja a leitura antissacrificial apresentada em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*, o referido ensaio mantém suas teses centrais, segundo as quais: o cristianismo seria (1) a única religião a expor completamente o mecanismo da vítima expiatória[1599] e (2) a propensão rivalitária do desejo mimético do qual procede, (3) revelando o fundamento violento de todas as instituições humanas. Além disso, continua considerando (4) um "formalismo estéril" a leitura que faz do sacrifício um "dom" ou uma "oferta" à divindade, afastando-se tanto da teologia tradicional quanto da perspectiva antropológica que investiga a dimensão "dorológica" dos sacrifícios[1600]. Por fim, em seus últimos escritos, como *Rematar Clausewitz*, incrementaria a compreensão do cristianismo como (5) o pivô do crescimento da violência planetária, por ter privado os homens de sua proteção sacrificial.

Iniciaremos, neste capítulo, o debate que será feito ao longo deste segundo volume com relação aos aspectos que nos parecem menos consistentes da teoria de Girard, a começar pelos pontos levantados por essa revisão, sobretudo no que concerne ao papel do cristianismo no aniquilamento do religioso e da condenação integral das formas culturais. A nosso ver, a revisão girardiana torna ainda mais patente o problema crucial que existe no cerne de sua hipótese do mecanismo expiatório como processo de hominização, tema que questionamos desde a primeira parte da tese.

Analisemos, pois, os pontos que nos parecem paradoxais. Sabemos que, para Girard, a cultura é *benéfica* ao afastar os homens de sua violência primitiva e os aproximar de um conhecimento mais autêntico de si próprios, de modo que o sa-

[1598] AQEV, 25, *grifos nossos*.
[1599] Em AQEV, 85, defende expressamente que o judeo-cristianismo não apenas possuía uma verdade que escapara a todos os mitos como seria a única tradição a saber que a possui.
[1600] Cf. o neologismo criado por Camille Tarot, em *Le Symbolique et Le sacré* (Théories de la réligion. La Découverte, Paris: 2008) para designar a dimensão *pharmakológica* de uma antropologia do dom, a ser examinado na sequência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

crifício tem uma dimensão socialmente *positiva*, pois permite a sobrevivência dos homens, ao passo que o cristianismo também é o que de *melhor* poderia ter acontecido aos homens, na medida em que teria facultado um caminho para além de sua posição servil com relação à violência e aos falsos deuses que essa violência teria engendrado. Nada obstante, Girard conclui denunciando o caráter nefasto da dependência desses temas: ao ultrapassar o "bem provisório" (sistema sacrificial), o "sumo bem" (cristianismo) levaria os homens inexoravelmente ao "mal absoluto", à destruição apocalíptica da cultura. O sentimento apocalíptico é "a consciência de que a empresa do bode expiatório chegou ao fim, e que, portanto, nada mais pode acontecer"[1601], pois o cristianismo girardiano seria a humanidade conduzida a seu termo.

De fato, se a ordem é constituída unicamente pela repetição incessante do assassinato fundador, nada subsiste à interrupção desse círculo vicioso; se ele requer o desconhecimento para seu funcionamento e o cristianismo é o acontecimento humano que tem por fim, justamente, revelá-lo, a difusão universal da mensagem evangélica só pode acarretar a desordem apocalíptica. Mas será que todos os pressupostos dessa concepção fatalista da história se sustentam? Com a revisão de sua hipótese antissacrificial, o próprio Girard parece fornecer os elementos para questionar pelo menos um desses pressupostos. Além de não poder mais asseverar que, em termos absolutos, a singularidade do cristianismo é a rejeição de todas as formas sacrificiais, uma vez que se funda partir de um sacrifício, mesmo que *sui generis*, tampouco pode identificá-lo como o princípio único de destruição da *méconnaissance*, pois também admite que já havia em curso, uma progressiva rejeição dos rituais violentos mesmo antes das tradições bíblicas.

Ainda que Girard pretenda anunciar, acompanhando a interpretação de Schwager, a morte de Cristo como o último sacrifício e a revelação definitiva do mecanismo vitimário, não se pode afirmar que a mensagem de Jesus, em atos ou palavras, seja condenação do fundamento de toda a cultura e muito menos que vise a destruir a ordem humana, ainda que Jesus reconheça que a violência continuará a grassar enquanto houver homens sobre a terra. A exortação de Jesus para que os homens renunciem à violência não implica, por si só, à renúncia ao mundo

[1601] EC, 250.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

nem à incriminação da cultura e, sequer, a revogação *in totum* das práticas religiosas. "O que mais poderia acontecer após a revelação cristã?", pergunta Girard, "o que pode acontecer ao nosso mundo se a precária ordem de falsa transcendência impossibilitada pelo mecanismo do bode expiatório parar de funcionar?"[1602]. A esses questionamentos cabe responder com outras – e anteriores – questões: (1) seria o mecanismo do bode expiatório o fundamento único e absoluto de toda ordem? Ou, ao contrário, (2) não seria a ordem cultural o produto dos sucessivos e heterogêneos esforços dos grupos humanos de se *afastarem* do assassinato? (3) Por fim, procede a conclusão de que o mecanismo do bode expiatório teria "parado de funcionar" com a revelação cristã, que fulmina com o desconhecimento?

Antes da revisão da tese antissacrificial, Girard atribuía a manutenção da cultura à leitura sacrificial, equivocada, da cristandade. Mas se a leitura sacrificial passa a ser a correta, e não há espaços não sacrificiais, os "sacrifícios" continuariam existindo, e poderiam permanecer eficazes na preservação da ordem. Seria esse o sentido com que Girard, durante a entrevista com Castro Rocha e Antonello, sintetizou sua compreensão geral da história humana: "com o passar do tempo, o bem e o mal aumentam no mundo"?[1603] A alusão à fórmula de Jacques Maritain, que atende à sua leitura do processo ambivalente da secularização, é desmentida logo em seguida, na mesma entrevista. Quando Girard insiste na ideia de que a revelação cristã deflagrou o Apocalipse ao desestruturar o fundamento de toda ordem humana, ele retira todo espaço para o crescimento do bem no mundo: "Toda grande experiência cristã é apocalíptica porque aquilo que se percebe é que após a decomposição da ordem sacrificial não resta nada entre nós e a possibilidade de nossa destruição"[1604].

Nossa hipótese é a de que essa tendência de violentar os inocentes é imemorial e vai ao encontro da revelação cristã ao mesmo tempo em que segue, de certa forma, paralela e independentemente a ela. Há um firme empenho ao longo da história humana de buscar saídas substitutivas à morte da vítima. Se Jesus fornece um modelo de comportamento alternativo, não violento, o que faz de fato, não é razoável afirmar que *jamais* nenhum homem antes dele experimentara um senti-

[1602] EC, 250.
[1603] EC, 240.
[1604] EC, 250.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mento autêntico de benevolência. Ademais, se Jesus imprime na resistência à violência e no amor ao próximo um conteúdo francamente novo é exatamente porque, ao contrário do que afirma Girard, essa resistência orienta a ação para *fora*, para a transcendência. É essa resistência à violência, o heroísmo do amor ao inimigo o que é *oferecido* e, em última instância, inscreve na história um novo vetor para o desejo mimético. É colocando-se de acordo com a vontade de um terceiro que a inclinação humana à autoafirmação pode ser deslocada, descentrada. Jesus cumpre livre e plenamente os desígnios que lhe foram *hetero*determinados, ainda que isso lhe custe o sofrimento que lhe infligem os *perseguidores* (e não a divindade). O "novo Adão" não veio destruir a ordem humana, mas depurá-la da violência. Veremos que, quando Girard recusa a ideia de que o sacrifício pode ser um autêntico dom, ele retira sua singularidade enquanto forma suprema de mediação externa, e o fundamento antropológico e transcendental dos comportamentos benevolentes e altruístas e dos vínculos socialmente positivos.

Pretendemos defender a hipótese de que, contradizendo Girard, a revelação de Jesus Cristo é o que permite, tanto quanto possível e tendo em vista a liberdade dos homens, promover as realidades culturais para além da violência e não as conduzir fatalmente a ela. O grande óbice para extrair do cristianismo sua dimensão construtiva parece ser o fato de Girard considerar a *existência* autenticamente cristã como algo positivo no plano exclusivamente espiritual e ineficaz no plano humano, enquanto a *Paixão* de Cristo parece ser eficaz apenas no plano humano, de modo paradoxalmente destrutivo, e inócua do ponto de vista subjetivo, sempre relacional para Girard. Depois da morte de Jesus, a única atitude digna para um cristão é, para Girard, abster-se do mundo violento, o qual, quando muito, tolera como realidade irremediavelmente justaposta ao espírito. O cristão não pode misturar-se com as coisas desprezíveis desse mundo, devendo segregar-se das coisas temporais enquanto o mundo comum segue o seu próprio caminho rumo à violência apocalíptica. O cristianismo só se relacionaria com a cultura para contribuir para sua desgraça, oferecendo, literalmente, uma "saída" extramundana.

Para Girard, só a falsa transcendência, obtida pelo mecanismo expiatório, estabiliza a sociedade. Destruindo esse princípio, Jesus deixaria os homens a sós com a sua violência mortífera. Mas o que a tradição cristã ensina é exatamente o contrário. A vida e morte de Jesus teria servido para a transformação das realida-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

des humanas, restituindo à matéria e às situações ordinárias o seu sentido nobre e original, já que o fundamento da humanidade não seria a violência, mas a violência e perversão do fundamento[1605]. As aspirações, os trabalhos e os afetos humanos, sem deixarem de ser realidades materiais, deveriam ser alçados para além de seu estado atual de violência. Isso, pois, demandaria não o afastamento de um mundo inexoravelmente corrompido, mas a transformação de uma ordem historicamente modificável e perfectível. Transformação que é implicitamente impossível de um ponto de vista da antropologia fundamental de Girard, já que a ordem humana, em nível ontogenético *e* filogenético, estaria condicionada pelo assassinato fundador.

O fato de a cultura e as instituições humanas terem uma matriz ritual e, em última instância, religiosa, não implica *per se* que o princípio de constituição da ordem repouse na perpetuação da violência sacrificial, mas pode ser compreendido como o seu afastamento. Para defender essa interpretação, seguiremos uma refutação das teses de Girard em pelo menos dois aspectos. Inicialmente, a partir de Lucien Scubla, estudioso dos fundamentos rituais das sociedades humanas: além de dissociar as formas rituais de sua origem homicida, Scubla retifica aquilo que considera ser um duplo equívoco de Girard quanto à essência do cristianismo[1606], em primeiro lugar, a sua revelação condenadora do assassinato fundador; em segundo, o fato de essa revelação ser suficiente e necessária para o exaurimento definitivo, ainda que paulatino, do mecanismo sacrificial.

Após o exame das teses de Scubla, serão retomados os aspectos centrais da hipótese do mecanismo expiatório a fim de identificarmos as lacunas da proposta girardiana e quais as saídas possíveis. A opção para apresentar essas ponderações nesse momento da argumentação decorre de, com a revisão da leitura antissacrificial, o próprio Girard abrir o espaço para o desenvolvimento da teoria mimética para além da hipótese da hominização pela fundação absoluta do mecanismo expiatório. O autor que guiará essas reflexões será Camille Tarot, sociólogo da religião francês, que critica a concepção girardiana de uma ordem sacrificial homo-

[1605] Gn 1, 31: "E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom".
[1606] SCUBLA, Lucien. "Le christianisme de René Girard et la nature de la religion". In: DUMOUCHEL, Paul. *Violence et Verité*, autor de René Girard. Paris, Grasset, 1985, 243-257. [160-178 (inglês)].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

gênea e permanente, propondo uma recuperação de duas dimensões negligenciadas na leitura sacrificial de Girard: o simbólico e o dom.

17.2. O cristianismo de René Girard

No Colóquio de Cerisy de 1985, Lucien Scubla apresentou uma contundente crítica à leitura girardiana do cristianismo[1607]. Para o antropólogo francês, Jesus "revela" e condena a morte violenta dos profetas, porém, isso não significaria de modo absoluto que a mensagem evangélica possa ser considerada uma desmistificação do assassinato fundador por meio da implacável censura da religião enquanto origem sangrenta da cultura humana, muito menos dos ritos e interditos que dela derivam. Scubla afirma que a descrição do mecanismo vitimário certamente está presente nos Evangelhos, mas seu uso reiterado pelos homens não é condenado, pelo simples fato de que sua natureza e seus efeitos não são jamais explicados da forma como Girard os entende.

Essas considerações foram feitas por Lucien Scubla antes da retificação da hipótese antissacrificial, contudo, tendo em vista os limites que Girard impôs a essa revisão e que permanecem como fundamento de seus escritos posteriores, as críticas continuam válidas diante da suposta "virada epistemológica" e apontam para fragilidades da teoria mimética, contornáveis apenas com uma nova compreensão do vínculo entre ordem e rito. Outrossim, procuraremos demonstrar que a insistência de Girard em refutar a dimensão do dom no sacrifício o impede de desenvolver uma saída ética, pautada em comportamentos não aquisitivos. Analisaremos na sequência porque a evolução substitutiva dos ritos e o incremento da *mímesis* benevolente, cujo modelo máximo é a Paixão de Cristo, é capaz de fornecer uma opção ao ciclo supostamente invencível da violência.

No artigo *Le Christianisme de René Girard et la nature de la religion*[1608], Scubla se refere a inúmeras passagens dos Evangelhos em que a lógica da exclusão, substância da metáfora sacrificial, seria utilizada por Jesus. Examinando o *Sermão da Montanha*, mostra que, logo após ter proclamado expressamente que

[1607] SCUBLA, L. Idem.
[1608] A versão em inglês do texto – "The Christianity of René Girard and the Nature of Religion" (trad. Mark Anspach), publicado no volume em inglês das atas do colóquio de Cerisy: *Violence and Truth* – é ampliada, incluindo outros 'insights' do autor que foram incorporados nesta tese.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

não pretendia abolir a Lei e os profetas, e sim levá-los à perfeição[1609], Jesus exorta e exige o cumprimento de uma "justiça superior". Essa justiça não revogaria a anterior, mas a aperfeiçoaria, tornando-a, inclusive, mais rigorosa. O que antes podia se reduzir a uma adesão extrínseca a seu conteúdo normativo, passa a ser objeto de uma necessária transformação interior, de uma conversão da intimidade (e não apenas do comportamento). Por isso, toda violação à Lei, mesmo quando não externalizada, será causa da *exclusão*, definitiva ou temporária da "salvação"[1610]. Além disso, Jesus exorta aos seus seguidores a arrancarem o "membro doente", caso o membro os levasse a sucumbirem à cobiça dos bens alheios[1611].

Ora, a solução indicada por Jesus para a incapacidade de resistir à *mímesis de apropriação* conserva no âmago a lógica da exclusão: os homens devem *antecipadamente* banir o que provoca a cobiça, antes que ela se desdobre em suas consequências funestas. Há uma nítida mudança no sentido das orientações religiosas, que conduz à origem interna de toda desordem: a inveja, fonte de escândalo. Scubla afirma que o mecanismo sacrificial se volta contra o antigo acusador, que deve abandonar sua tendência de procurar a origem do mal fora de si. No cristianismo estaria presente, afirma Scubla, "um jogo estranho com a lógica sacrificial. Ele nunca revela ou destrói o mecanismo de expulsão: ele o desvia de seu uso habitual e o utiliza com melhor fim; como se fosse menos importante para o homem conhecer o mecanismo do que saber como *enganá-lo*"[1612].

Além disso, a conciliação entre os homens deve *preceder* à oferta ritual, que não apenas continua sendo válida como é o que sela a reconciliação: "Se estás, portanto, para fazer a tua oferta diante do altar e te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa lá a tua oferta diante do altar e vai *primeiro* reconciliar-te com teu irmão; *só então vem fazer a tua oferta*"[1613]. Recomendadas para consolidar religiosamente a paz, as ofertas sacrificiais são preservadas por Jesus ainda em outras passagens, como se vê no episódio *Cura do leproso*, que deve se

[1609] Mt 5, 17.
[1610] A exclusão definitiva seria pelo fato de o Reino dos céus e a felicidade dos escolhidos só poder ser estabelecida com a exclusão dos reprovados e a infelicidade dos excluídos; a provisória seria, segundo Scubla, a necessidade de "pagar até o último centavo" da "dívida" para com Deus.
[1611] Mt 5, 30.
[1612] SCUBLA, L. Ibid., p. 245-246 (fr.) [164-165 (ing.)].
[1613] Mt 5, 23-24, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

apresentar ao Templo para cumprir os sacrifícios exigidos pela Lei[1614]. Especialmente, na celebração da Páscoa que antecede sua Paixão, Jesus manda imolar o tradicional cordeiro, em sinal de agradecimento pela libertação do povo hebraico pela saída do Egito[1615] – o *êxodo* que ele próprio viria a concluir, segundo a interpretação girardiana.

Girard passa por alto dos aspectos rituais da morte de Jesus, que a inserem intimamente à celebração judaica da *Passagem*. A própria instituição do ritual eucarístico que os Evangelhos sinópticos narram realiza, no próprio texto evangélico, a transformação do rito pascal. Quanto à ausência de registro das palavras sacramentais na Última Ceia no Evangelho de João, essa seria suprida pela definição eucarística por excelência de Jesus como "pão da vida", cuja carne e sangue deveriam ser consumidos para que se alcançasse a vida eterna: da mesma forma, está presente o tema do "cordeiro de Deus", que evoca o sacrifício de Isaac e o rito da Páscoa judaica[1616]. Scubla aponta que o fundador da teoria mimética não explora as diferenças entre o rito da Eucaristia e as refeições totêmicas[1617]. É relevante, para o antropólogo, que a liturgia eucarística enfatize a memória da Paixão de Cristo – e não a repetição – enquanto nos ritos sacrificiais arcaicos o mais importante seria *repetir* o assassinato original em vez de *relembrá-lo*. Scubla não questiona que Jesus subordina os ritos sacrificiais a um sentido novo, que se resume no mandamento do amor, mas frisa que essa subordinação já era feita por profetas do Antigo Testamento[1618], e não se podem negligenciar todas as passagens em que resguarda os costumes litúrgicos dos hebreus.

Já vimos que Girard passou a admitir a morte de Cristo como um sacrifício *sui generis*, mas, ainda assim, ele não reabilitou a contento seu aspecto ritual Cristo. Scubla define o sacrifício como a "exigência de uma vítima humana ou animal para obter um benefício da divindade que, por esse motivo, corre o risco de ser considerada violenta"[1619]. Para o cristianismo, a salvação da humanidade requer

[1614] Mt 8, 1-4; Mc 1, 40-44; Lc 5, 12-16.
[1615] Cf. celebração da Páscoa em Lev 13-14.
[1616] A expressão "cordeiro pascal" está em Ex 12 e Paulo associa Cristo com o cordeiro pascal em Cor 5, 73: "Cristo nossa Páscoa foi imolado".
[1617] Scubla observa que essa comparação é feita por Freud e Frazer. Para ele, "não é tanto [o caso de] reproduzir a última Ceia quanto tomar a situação para relembrar a vida e a morte de Cristo: 'Fazei isso em memória de Mim'".
[1618] Mc 12, 33 c/c Is 1, 11, Jer 6, 20 e Amós 5, 22.
[1619] SCUBLA, L. Ibid., p. 250 (fr.) [169 (ing.)]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

não apenas a morte de Jesus na Cruz como a sua reatualização (não a repetição) no ritual eucarístico. Se Girard quisesse levar sua tese até o fim e ignorar o rito eucarístico, afirma Scubla, ele deveria ter enfatizado no rito do lava-pés como o que substitui, em João, a Eucaristia, como fazem alguns comentadores[1620]. O lava-pés seria, de fato, um rito totalmente não sacrificial e rigorosamente simétrico, em que tudo acontece entre homens iguais e interdependentes[1621]. No entanto, isso afastaria Girard não apenas do âmbito do cristianismo, como da própria essência do religioso em geral, que não pode abrir mão da diferença e do sacrifício.

Girard defende a transcendência da divindade judaico-cristã e pretende rejeitar o humanismo moderno antirreligioso. Em *Coisas Ocultas,* porém, o cristianismo deve seu caráter verdadeiro ao se despir de toda sacralidade e de todo ritual, manifestando-se como uma espécie de religião antirreligiosa. Porém, Scubla assinala o que Girard não ignora: nenhuma sociedade subsiste sem ritos e, ainda que Jesus tivesse tentado abolir os rituais, os discípulos não poderiam senão reinventá-los. É o que também afirma Alfred Loisy, em *La Religion d'Israel*, "as religiões não são nem teorias nem sentimentos nem aspirações míticas, mas tradições da vida social garantida pela consecução de rituais. Um espírito anima essas instituições; mas essas instituições dão consistência para o espírito e o mantém vivo no mundo continuar"[1622].

Ainda que se suponha que as primeiras comunidades cristãs tenham vivido, por um curto período, sem ritos nem mitos, porque acreditavam estar no fim dos tempos, tão logo perceberam que não estavam, tiveram que elaborar aquilo que se tornou o "cristianismo histórico" mediante uma "historicização da Escatologia". Assim, Scubla mostra que a "queda no sacrificial" não apenas inevitável, era *indispensável*, e a isso o cristianismo deve sua sobrevivência. A pretensão inicial de libertar o cristianismo de todos os ritos levaria, portanto, Girard a uma contradição lógica, em que a revelação do mecanismo vitimário precisaria, em um primeiro momento, sobreviver em sua forma ritual sem ser compreendida, contudo –, para finalmente ser assimilada e, em seguida, desaparecer. Enquanto o cristianismo

[1620] Cf. CASTORIADIS, Cornelius, « La contingence dans les affaires humanies » (discussion avec René Girard). In : DUMOUCHEL, Paul e DUPUY, Jean-Pierre. *L'auto-organization*. De la physique au politique, Paris, Le Seuil: 1983.
[1621] Ibid.
[1622] Citado por Scubla apenas na versão em inglês do referido texto, SCUBLA, L. Ibid. p. 176 (ing.).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

traria dentro de si o segredo de sua destruição, a violência a que ele se opõe traria, paradoxalmente, o segredo de sua sobrevivência.

Após ter considerado a morte de Cristo um sacrifício, a crítica girardiana ao sacrifício religioso é bastante atenuada, passando a dirigir-se, em tese, só ao sagrado arcaico e satânico e aos ritos violentos e não à essência cultural das instituições religiosas, o que equivaleria a assumir uma postura anárquica. Vimos que o mecanismo vitimário seria não apenas a fonte, mas também a fundação de todas as instituições passadas e presentes da sociedade humana, cuja eficácia repousaria em seu desconhecimento. Por isso, a revelação cristã, eliminando a *méconnaissance*, limitar-se-ia a despojar os homens de suas proteções rituais, confrontando-os com sua violência. Esse raciocínio seguido à risca o leva à conclusão estarrecedora de que o cristianismo *destrói* o trabalho da civilização, que consistiu em substituir lentamente os rituais sangrentos por rituais cada vez mais pacíficos, os quais corroeram a violência humana originária a ponto de fazê-la parecer mais e mais odiosa, ainda que não se tenha conseguido eliminá-la por completo. Mas, se a fonte da cultura tem como impulso anterior um desejo de paz, um caminho para a afirmação do *outro*, o final deixaria de ser inexoravelmente apocalíptico. Além disso, como veremos, o mecanismo sacrificial não está constitutivamente ligado a *méconnaissance* como Girard supõe e não deixa de ter eficácia ao ser plenamente conhecido, como será preciso reconhecer.

Desse modo, a verdadeira ameaça para os homens parece ser, no que concordamos com Scubla, não a descoberta de suas origens violentas, mas a ilusão perniciosa de que é possível e até necessário libertar-se de toda forma de ritual. Para o antropólogo francês, o que ficou demonstrado na hipótese vitimária de *A Violência e o Sagrado* foi a *origem* violenta das formas culturais antigas e, em primeiro lugar, das cerimônias religiosas, mas não sua *natureza* intrinsecamente violenta. Do fato de que a religião esteja na fonte de todas as instituições e o mecanismo vitimário na fonte de todos os ritos não se pode concluir que esse mecanismo de canalização da violência sobre uma vítima arbitrária seja a *única* possibilidade de fundação de todas as sociedades passadas, muito menos das presentes e das futuras. Afinal,

> ainda que o mecanismo vitimário, que converte violência recíproca em violência unânime, possa, de fato, estar na origem de todos os ritos e todas as instituições sem, contudo, ser completamente sua *causa*. O mecanismo vitimário pode ser a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> "causa eficiente" da primeira estrutura social e da emergência da ordem cultural sem ser, por isso mesmo, sua causa formal[1623].

Desde *Coisas Ocultas*, Girard parece se aproximar dessa lógica sem, contudo, assimilá-la completamente. Ele afirma que a história da humanidade teria elaborado um sistema sacrificial crescentemente mais humanizado, no qual os sacrifícios humanos, especialmente dos primeiros recém-nascidos, teria dado lugar à imolação animal e à circuncisão, até chegar na Páscoa e na imolação do cordeiro para a refeição comum, que já não constituiria um sacrifício propriamente dito[1624]. Scubla aprofunda essas considerações mediante uma refutação empírica da hipótese da violência autotranscendente. O fato de as pesquisas antropológicas demonstrarem que os ritos religiosos foram progressivamente transformados em outros ritos religiosos, e mesmo nos ritos políticos ou judiciais, destituídos mais e mais de sua origem sacrificial, seria uma comprovação de que os rituais podem ser instituídos e sobreviverem sem qualquer vínculo com um suposto "assassinato fundador". Ele demonstra como a economia monetária, as monarquias e até a democracia se constituem rituais não sacrificiais, situando-se em uma tendência global para uma violência *descensional*, tanto no âmbito dos rituais religiosos quanto nas instituições *para*-sacrificiais e *extra*-sacrificiais derivadas.

Diante dessa análise, tampouco seria observável a ruptura na trajetória de transformação das formas rituais, mas sua intensificação e, menos ainda, o crescimento ininterrupto de violência implicado na tese girardiana da "escalada para os extremos" *em decorrência* da diminuição, gradual ou abrupta, da *méconnaissance* pela difusão do cristianismo. Seria possível, ao contrário, notar que, antes e depois de Cristo, a humanidade experimenta uma diminuição da violência institucional relativamente regular[1625]. A revelação cristã não seria a única responsável pela destruição do mecanismo vitimário, pelo fato de que, segundo Scubla, é improvável que a eficácia do sacrifício se deva ao seu desconhecimento[1626]. Para

[1623] SCUBLA, L. Ibid. p. 173 (ing.) (ausente na versão francesa).
[1624] CODFM, 287 ou 288.
[1625] Cf. CHESNAIS, Jean-Claude. *Histoire de la Violence*. *Les hommes et l'histoire*. Paris, Robert Laffont, 1981, 436 p. *apud* SCUBLA, L. Ibid., p. 257, nota 66 da versão francesa do texto.
[1626] Maquiavel e Nietzsche tinham plena consciência do mecanismo vitimário, como admite Girard: tanto em *O Príncipe* existe um genuíno manual de instruções de como operar o mecanismo sacrificial quanto no fragmento de 1888 o filósofo alemão demonstra estar consciente que tanto os textos míticos quanto os bíblicos falam da violência coletiva contra uma vítima única, sendo que, para Nietzsche, a defesa da vítima é uma imperdoável fraqueza do cristianismo. Para ir além dos exemplos teóricos, o totalitarismo do século passado seria uma prova histórica contundente de que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

compreender o princípio de corrosão da violência própria do sistema sacrificial seria fundamental identificar a proeminência do vetor de diferença a conduzir a dinâmica de substituição na série de ritos decorrentes do(s) evento(s) originários, a qual destruiria progressivamente o mecanismo sacrificial, ou antes, tornaria a humanidade sempre mais independente da violência. Uma das consequências lógicas da revisão girardiana, aliás, seria a refutação de um ponto de vista totalmente alheio ao sacrifício, o qual interviria *de fora* para a sua destruição e seu desvelamento, como o próprio Girard reconheceu:

> Inexiste um espaço não sacrificial intermediário, de onde possamos descrever tudo com um olhar neutro. Em suma, não dispomos de um espaço perfeitamente não sacrificial. Ao escrever *A Violência e o Sagrado* e *Coisas Ocultas*, eu estava tentando encontrar esse espaço no qual poderíamos compreender e explicar tudo sem envolvimento pessoal. Agora sei que tal empreitada não pode ser bem-sucedida[1627].

A conclusão a que chega Scubla nos parece tocar o "fundo falso" da hipótese girardiana da hominização: *A Violência e o Sagrado* poderia ter mostrado o modo pelo qual os homens alcançaram sua humanidade, descrevendo um mecanismo que eles colocam em movimento sem, no entanto, terem criado, sem que isso signifique que os homens tenham "se dado" a humanidade, hipótese que Girard apresenta em *Coisas Ocultas*[1628]. Em consequência, a "revelação" cristã não seria o convite dos homens a se desfazerem daquilo que eles próprios não criaram nem poderiam ter criado, mas a radicalizar a mensagem própria do religioso, o perigo que a emancipação de toda forma de exterioridade representa para os homens. Desse modo, vincular inextrincavelmente os rituais a suas origens sangrentas, como Girard faz, seria reforçar um juízo temerário presente nos movimentos revolucionários e anárquicos. Deslegitimando os ritos de um modo geral, com uma tentativa de denunciar a violência real ou simbólica que eles buscam encobrir, Girard colocaria em uma situação crítica a própria possibilidade de afastamento da violência sanguinária.

O desdobramento de três aspectos revistos da obra de Girard – (1) o uso do termo sacrifício para designar a paixão de Cristo, (2) a crítica à carta de Paulo aos Hebreus e (3) a exclusividade cristã no afastamento do mecanismo vitimário – vai ao encontro da base necessária para o desenvolvimento de uma dimensão positiva

---

o conhecimento da lógica sacrificial pode fomentar, em certas circunstâncias, o recurso deliberado às instâncias persecutórias.

[1628] SCUBLA, L. Ibid., p. 176 (fr.) [254 (ing.)].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

para o desejo mimétic, outra dimensão da teoria mimética reconhecidamente insuficiente. Aceitar que o sacrifício pode estar na origem do dom, radicalmente transformado em Cristo, permitiria reconhecer o lugar da religiosidade cristã como uma nova autoridade moral, que questiona os valores e os limites das obrigações tradicionais de solidariedade e da autoridade moral nas quais se insere, em uma *continuidade transformadora* que decorre de novas práticas, como propõe Paul Dumouchel[1629]: "mais precisamente o perdão e a caridade, que vão minar as bases dos laços de reciprocidade [arcaica] e de obrigações que as acompanham"[1630].

Diante disso, propomos retomar o processo de *fundação da ordem*, a partir dos *efeitos positivos* dos ritos litúrgicos e dos interditos religiosos que Girard menciona em *A Violência e o Sagrado*, assimilando-os às suas considerações mais recentes sobre a ausência de espaços não sacrificiais. Acreditamos que esse procedimento será profícuo para a própria teoria mimética, porque identifica e enfrenta suas maiores lacunas e retoma suas teses centrais, analisando certas inconsistências que se tornam manifestas com sua evolução interna, sem que se impugne o sistema integralmente. Essas lacunas foram frisadas por alguns comentadores, como Camille Tarot, que, permanecendo fiel a uma intuição essencial de Marcel Mauss, acusou Girard de ter subestimado o trabalho simbólico e ideológico das sociedades, ditas facilmente "primitivas", para contornar a violência[1631].

Sem ceder à radicalização estruturalista, que também refuta com Girard, Tarot propõe uma reaproximação do sagrado durkheimiano com o simbólico maussiano a partir da hipótese girardiana do sacrifício. O sociólogo francês analisa como o mecanismo emissário, que é a saída do sagrado violento, foi comemorado e atualizado, deslocado ou recolocado, por combinações simbólicas complexas, desde as sociedades de coletores e caçadores, fundadas sobre uma ideologia sacrificial elaborada e talvez pouco ou menos violenta, enquanto sociedades posteriores, inclusive as modernas, voltaram frequentemente para um realismo vitimário e sangrento que as precedentes haviam contornado:

> Se, portanto, simplificando muito, podemos dizer que o estruturalismo é o simbólico sem o sagrado, Girard não escapa ao risco inverso de desconhecer o simbólico

[1629] DUMOUCHEL, Paul. *Girard et Le Politique*. Presses Universitaires de France: Cités. 2013/1 n° 53, pp 17-32. Esse texto será analisado na próxima parte desta tese.
[1630] Ibidem.
[1631] TAROT, Camille. *Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la réligion, quand même*. 2003, p. 276.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

em benefício só do sagrado, de subestimar o trabalho ideológico em benefício do mecanismo[1632].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1632] TAROT, C. Ibid., p. 277.

Capítulo 18. O Sagrado e o Simbólico

18.1. Crítica à autotranscendência da violência

Na mesma ocasião em que Lucien Scubla apresentou suas ponderações à leitura girardiana do cristianismo, Jean-Marie Domenach questionou o fundamento supostamente cristão de uma hipótese antropológica específica ao mesmo tempo em que essa hipótese se pretende *reveladora da Revelação*, desvendando um sentido oculto do cristianismo que passou despercebido por quase dois milênios. Domenach mostrou que Girard corria o risco de erigir uma "verdade" que recusa a fonte mesmo da qual provém, além de vedar o acesso a ética ou a política entre a natureza opressiva de um mecanismo determinista e uma alternativa alcançada pela inteligência, mas não pela ação. Para contornar esse dilema, seria necessário salvaguardar certa autonomia humana diante da violência totalizante, refutando, ou relativizando, a hipótese da violência autotranscendente. Desse modo, enfrenta-se o problema formal e lógico de toda teoria morfogenética do social, que é o de conceber um processo de totalização, no qual a totalidade se engendra no movimento mesmo em que se atualiza.

O modelo girardiano, como vimos, pretende-se um sistema formal de autoinstituição e autorregulação do social, em que a diferenciação deriva diretamente da indiferenciação, o descontínuo do contínuo e o complexo do simples. Em *O Bode Expiatório*, Girard sistematiza sua hipótese da autotranscendência da violência, analisando-a a partir da parábola evangélica, em que Jesus fala que, se Satanás expulsa Satanás, então seu reino estaria dividido contra si mesmo (Mt 12, 26). Girard interpreta nessa passagem não apenas o paradoxo da violência mimética, fonte tanto da ordem quanto da desordem, quanto sua superação definitiva pela revelação crística da origem violenta de toda cultura. O "Reino de Deus" proposto por Cristo não teria nada a ver com os reinos desse mundo, fundados sobre o princípio do sagrado violento, por isso ele estaria revelando que o significado último de sua mensagem seria a destruição do funcionamento "satânico"[1633] da violência, impedindo o mecanismo cíclico de reengendrar uma nova ordem de expulsão a substituir a ordem anterior, que ele próprio teria destruído. A vinda de Jesus resume, para Girard, uma dupla expulsão. A primeira, dentro do sistema que a pró-

[1633] Sendo aqui satânico entendido em sentido girardiano, como o que se refere ao princípio da violência autorreguladora.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pria violência desestabiliza, a outra que destrói esse mesmo sistema, expulsando, finalmente, o "Satanás que expulsava Satanás". Isso significa que Jesus ofereceria aos homens a verdade que impede a violência de se encadear novamente, suprimindo a sua faceta preservadora da ordem, que mantinha o "reinado de Satanás" sobre as coisas desse mundo: "Cedo ou tarde, o fermento evangélico deve provocar o desmoronamento da sociedade em que ele penetra"[1634].

Essas teses continuam a ser sustentadas por Girard mesmo após a revisão da hipótese antissacrificial, e são o fundamento da concepção apocalíptica da história que radicaliza em *Rematar Clausewitz*, seu último livro. No entanto, elas tornam problemáticas as declarações feitas em *Evolução e Conversão,* em que teria considerado a unidade de todas as religiões no caminho para a transcendência não violenta. Além disso, já em *A Violência e o Sagrado*, Girard admitira "uma zona protegida, um mínimo de não violência absolutamente indispensável às funções essenciais, à sobrevivência das crianças, à sua educação cultural, a tudo que constitui a humanidade do homem". Esse reduto inaudito de afetos e inclinações desprovidas de violência no "coração das comunidades humanas" seria anterior ao cristianismo e, mesmo que Girard não o diga expressamente, parece ser o que coloca a humanidade em uma longa trajetória de afastamento da transcendência violenta, que vai ao encontro da revelação bíblica do mecanismo vitimário.

Continuando a argumentação exposta no capítulo anterior, é necessário enfrentar a hipótese da violência autotranscendente e reconhecer que o movimento de fundação da cultura é o de uma dupla expulsão que promove um afastamento de dois níveis da violência essencial e não o seu retorno cíclico sob formas dissimuladas. Para tanto, é preciso situar a origem da história da dessacralização, paradoxalmente, nos primórdios da história do próprio sagrado, pois a instituição da ordem, como nota Girard, pressupõe a expulsão do "sagrado", que é a reificação da violência disseminada pelo grupo, considerado enquanto tal por uma comunidade afastada, separada. A dupla expulsão não é, pois, a aniquilação do princípio da ordem pelo banimento da violência autotranscendente, e sim o início das comunidades por meio de sua inscrição na história descencional da violência, enca-

[1634] BExp, 248.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

minhando-se para a independência das modalidades rituais sangrentas, ainda que o percurso seja lento e reversível.

A dupla expulsão aproxima-se do que Domenach designou como "certa violência feita à própria história da violência"[1635], sendo que essa "certa violência" que nega é essencialmente distinta da que é negada. Para que não se confunda a expressão de Domenach com a fórmula girardiana da violência autotranscendente – "*Satanás* expulsa *Satanás*" – , seria mais adequado utilizar outra expressão para se referir à intervenção de uma força apta a coibir a utilização danosa e excessiva de uma forma de agressividade em vez de chamá-la de 'violência'. O cerne da crítica de Girard à ordem histórica e à cultura humana de um modo geral é precisamente a identidade essencial entre as formas de violência e a consideração de que a distinção entre uma potência legítima e outra ilegítima, só poderá ser feita de modo conceitual e tardio, diante dos efeitos opostos que elas produzem.

Acreditamos, ao contrário, que essa diferença é efetivamente *primordial* e a capacidade de discerni-las é a condição de possibilidade para tudo o que é humano; por isso, a ambiguidade do sagrado primitivo só é socialmente eficaz dotada de sua capacidade *pharmakológica*, isto é, se manipulada simbolicamente pelo saber que afasta o perigo como um *mal* e retém os limites *benéficos* que esse afastamento engendra. A primeira expulsão da violência, que ocorre com a canalização da violência difusa para um único alvo, ainda não é capaz, por si só, de garantir os efeitos benéficos do mecanismo – poderia, inclusive, provocar uma nova onda de rivalidade pelos restos do alvo esmagado, uma vez que a atenção dos membros do grupo já está voltada para este corpo destacado do grupo como *objeto*. É o reconhecimento *pharmakológico* desse centro, com o afastamento *simbólico* da violência, que opera a *segunda expulsão* transformadora, delimitando o espaço que será reservado ao sagrado.

A figura modelo-obstáculo faz da *mímesis* um princípio único de separação e de reunião, que funda as bases do que virá a ser uma sociedade, mas é insuficiente para explicar seu papel imprescindível na produção dos deslocamentos e diferenciações complexificadas com as sucessivas interferências de modelos individu-

[1635] DOMENACH, Jean-Marie. "Voyage au bout des sciences de l'homme". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy. Paris: Grasset, 1985, pp. 239.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ais e fenômenos coletivos, que conferem à sociedade uma cultura. O afastamento progressivo da desordem total e a substituição do assassinato coletivo por alternativas rituais maximamente heterogêneas, que visam diretamente aos efeitos benéficos e vivificantes e não à morte sangrenta da vítima e atualizam uma potência ordenadora manifestamente contrária à indiferenciação caótica. A evolução do sistema sacrificial o leva a dispensar não apenas a vítima viva como a divindade a quem se destina a oferenda, chegando-se à abstração de um gesto exteriorizador absolutamente *não violento*. O que sugere que o movimento ritual é um vetor que tende a imprimir um limite, a inserir uma exterioridade no sistema, descolando-se do uso *violento* da *força*. Nossa hipótese, a ser debatida neste capítulo, é a de que a *mímesis*, enquanto princípio de substituição que orienta o sacrifício, não é intrinsecamente violenta, e sim externalizadora, abrindo o próprio espaço ao qual se dirige como centro e destino.

18.2. Inexistência de uma ordem sacrificial homogênea

Em *Le feu sacré - fonctions du religieux*[1636], Régis Debray critica a antropologia sistemática de Girard por subsumir ao conceito único de "sacrifício" práticas rituais muito diferenciadas entre si. Demonstrando que há inúmeros gêneros de "sacrifícios", Debray justapõe uma série de dados empíricos pretensamente aptos a contestar a universalidade do sacrifício:

> Se o sacrifício é o assassinato, ele não tem nada de universal. Não há nenhum traço dele entre os aborígenes australianos, os chamãs da Sibéria. O taoísmo não aprova sacrifícios sangrentos. Os budismos indianos e chineses são totalmente hostis a eles. E o jainismo leva essa recusa ao extremo. A ordem sacrificial não é então absolutamente característica de "tempos arcaicos" ou "pré-cristãos". Se o sacrifício de consagração é universal, ele não é sangrento. Além de a consagração poder se operar pela unção, sem destruição física, há oferendas, oblações e libações que não procuram nem culpabilizar as frutas e os legumes nem reconciliar uma comunidade à despensa de um ser vivo levado à morte, mas a oferecer um bem, bebida ou primícias, a um ser superior na espera de uma retribuição equivalente. O vegetal, o animal e o humano são a cada vez um gênero à parte. Quanto aos cordeiros sacrificados como símbolo de submissão a Deus, eles parecem apaziguar a fome mais do que a raiva. Hoje ainda, as feras abatidas são comidas e distribuídas as pobres. Os rituais de consumo de carne não são sistematicamente assimiláveis aos linchamentos, nem mesmo a uma violência, salvo a reduzir todas as necessidades orgânicas (comer, dormir, beber, se reproduzir) apenas ao desejo mimético. Quanto ao sacrifício humano asteca, ele pertence a uma cosmologia e não a uma antropologia. Dever-se-ia alimentar o sol de energia por ondas de sangue, sem o que ele pararia, estando o cosmo a todo instante ameaçado de extenuação. Na Grécia arcaica, onde o

[1636] DEBRAY, Régis. *Le feu sacré - fonctions du religieux*. Fayard, 2003, p. 376.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> sacrifício humano já era uma "oferenda monstruosa" (Vernant), tudo era feito para diferenciar o sacrifício do assassinato[1637].

Além disso, Debray critica o fato de Girard identificar no cristianismo um hiato fundamental da história, a única tradição a ter operado um avanço fora dessa "ordem sacrificial" e a promover a primeira e única mudança qualitativa nas práticas humanas. Ponto do qual também parte o sociólogo das religiões, Camille Tarot, para quem Girard menospreza as diferenças e evoluções pelas quais as comunidades arcaicas transformam o mecanismo emissário e se constituem nesse processo em nome de um princípio único subjacente a todas as práticas rituais. Tarot concorda com Debray que não é exato falar em uma ordem sacrificial homogênea e permanente, na medida em que o mundo das práticas sacrificiais é o "mundo da diversidade", e o avanço cristão não é exterior a esse mundo, conquanto reconheça que ele represente uma força e sentido particulares na transformação desse mundo.

Tarot, contudo, considera a refutação feita por Régis Debray insuficiente, pois não basta elencar uma série de dados etnológicos para contestar a homogeneidade simplificadora do sistema sacrificial girardiano. Tarot não impugna o esforço científico de Girard em formular um princípio ordenador para contestações empíricas, o qual pode naturalmente conduzir a conclusões que não poderão ser verificadas empiricamente. O que lhe parece problemático na universalidade com que Girard apresenta a teoria do bode expiatório não é tanto o fato de o mecanismo raramente ser observado em toda sua integridade formal nos sistemas religiosos ou socioculturais estudados pela etnografia ou pela história, e sim a superficialidade com que aborda as nuanças verificáveis. Enquanto Girard subsume todas as diferenças a um único fundamento, que pode ser incompleto, Debray ensaiaria uma história do sacrifício sem qualquer hipótese ordenadora dos dados que apresenta, destituindo sua análise da cientificidade necessária para respaldar uma crítica justa à teoria girardiana.

Camille Tarot reconhece que o cenário esquemático girardiano é capaz de dar inteligibilidade a fatos díspares e incompreensíveis de outro modo, porém parece empobrecer o dado multiforme e proliferante das religiões. Essa lacuna da teoria girardiana suscitaria resistências à sua antropologia, acusada de etnocêntrica

[1637] DEBRAY, R. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ao negligenciar a complexidade das religiões concretas, chamando-as facilmente de "primitivas" e "arcaicas"[1638]. Em seu "girardismo moderado ou temperado"[1639], Tarot afirma que a violência mimética e o mecanismo emissário explicam muito bem certa função sociológica da religião nas comunidades tradicionais, permitindo compreender a "vedação" do simbólico pelo sagrado como resultado de uma necessidade inteiramente sociológica de controle da violência. No entanto, a análise girardiana seria limitada quanto à dimensão cultural da religião:

> Ela não dá conta facilmente da complexidade "segunda" (o que não quer dizer secundária!) dos fatos religiosos e de todos os vínculos instaurados, instituídos, tecidos entre sociedade, religião e cultura. Se o mecanismo fornece o esquema de que o sacrifício é a atualização ritual e o substituto, se ele explica porque ele pesa no centro das instituições, *ele não explicita suficientemente o "como" desses deslocamentos, pelo qual se realiza um imenso trabalho de interpretação ideológica e de atualização ritual*[1640].

A ausência de uma análise adequada do funcionamento simbólico, da qual se queixa Tarot, vai ao encontro do que consideramos ser uma resistência deliberada em Girar quanto a desenvolver uma antropologia do dom a partir do mecanismo sacrifical. Esses dois aspectos pouco elaborados na obra de Girard decorrem de uma mesma reação ao nominalismo estruturalista. Opondo-se frontalmente a Lévi-Strauss no que ele considera ser um "idealismo típico" do estruturalismo, radicaliza a perspectiva de Émile Durkheim, para quem "o sagrado é uma realidade objetiva e coletiva, particularmente ligada a momentos de efervescência" e a religião possui uma função social primordial, irredutível ao "simbólico". Por trás da "efervescência" durkheimiana – o sagrado, suas fascinações e seus perigos –, Girard enfatiza o risco bem concreto da autodestruição do grupo diante da rivalidade mimética. O controle desse perigo pelo religioso engendraria o primeiro dos fenômenos sociais, fonte de todos os outros constructos humanos, como política, cultura, economia. Não admite a operação estruturalista que postula um simbólico *apriorístico*, que reduz o social ao cultural e esse ao psicológico, dissolvendo a

[1638] TAROT, Camille. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 276.
[1639] Camille Tarot afirma que retém somente dois pontos do "sistema-girard": o desejo mimético e o bode expiatório, na medida em que assume que os comportamentos humanos tendem à rivalidade e que antes de toda distinção ou sutileza cultural, deve ter havido "uma supressão coletiva da violência que é o ponto de partida de toda cultura e de toda a cultura", in: TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 651.
[1640] TAROT, Camille. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 276.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sociologia em uma antropologia da cultura, para depois diluí-la em um tipo de psicologia.

Se Girard radicaliza certas teses de Durkheim, Lévi-Strauss faz o mesmo como as teses de Marcel Mauss no *Essai sur le don* e pretende encontrar a origem simbólica da sociedade abstraindo-a de uma pura reciprocidade. Enquanto Mauss elabora uma teoria sociológica do simbolismo, desenvolvendo o princípio da reciprocidade e a definição da vida social como um mundo de relações simbólicas, suas maiores descobertas, o objetivo da antropologia estrutural fundada por Lévi-Strauss é passar da descrição das relações simbólicas à reconstrução dos *sistemas simbólicos*, que definem *a priori* as culturas reais ou possíveis no seio das quais os homens podem viver em sociedade, e ao inventário fundamentado de "gestações mentais" [*enceintes mentalles*], matriz de todas as ações e representações mítico-rituais. Remetendo as diversas modalidades de troca à pura reciprocidade, a antropologia estruturalista desconsideraria a rivalidade, o desejo de poder e os problemas de dominação e abstraindo os rituais em um esquema formal do funcionamento linguístico, enfatizando a transformação das formas umas nas outras, abdicaria da atribuição de significados em nome da produção de infinitas variantes. O que leva Lévi-Strauss a concluir que o conceito de sagrado é um produto linguístico da cultura religiosa, uma superestrutura tardia e derivada.

Diante do que já apresentamos nesta tese, está claro que, para Girard, é todo o inverso: a violência é anterior à linguagem e o antagonismo e a rivalidade são anteriores à reciprocidade positiva. Do que decorre que a limitação da violência, anterior lógica e cronologicamente, é uma condição de possibilidade para a emergência e estruturação da linguagem. O sagrado girardiano é indissociável do lastro real que fundamenta o religioso, e por sua vez, o social e o cultural, e se ancora em um evento histórico concreto, limiar da diferença fundacional, que estabiliza e garante a ordem humana. Girard é herdeiro de Durkheim quando, em *Formas Elementares*, define o religioso como a separação radical do profano e do sagrado, reconhecendo o caráter estruturalmente ambivalente do sagrado, misto de puro e impuro, suscetível de passar facilmente de um lado ao outro dessas duas formas antagonistas[1641]. Para Durkheim, o religioso também é um fenômeno observável

[1641] SCUBLA, Lucien. "Préface" à TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 15.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

no tempo e no espaço, que decorre da separação das coisas sagradas, marcando o espaço fechado do templo e o espaço em volta, os dias laborais e dias feriados, as atividades abertas a todos e as restritas a iniciados, etc.

Camille Tarot visa a articular essa noção de sagrado proposta por Durkheim com a função simbólica de Mauss a partir da hipótese do mecanismo vitimário de René Girard. Em *Le Symbolique et le Sacré*, Tarot apresenta sua proposta de uma socioantropologia "*durkheimiana-maussiana-girardiana*", partindo do consenso entre Durkheim e Mauss quanto à centralidade do sacrifício para formulação de uma teoria da religião[1642]. Ele pretende mostrar como a hipótese girardiana tem maior alcance do que a eufemização das práticas sacrificiais proposta pelos estruturalistas, ao mesmo tempo em que o retorno a Mauss pode favorecer a ausência do simbólico em Girard. Para tanto, o conceito de "função simbólica" deve ser utilizado de forma muito sóbria, como faculdade de utilizar símbolos, "coisas que possam representar outras coisas na ausência mesma das coisas", rechaçando sua versão estruturalista, que se afasta do sagrado e dissimula a força do religioso e da busca durkheimiana por fatos sociais estruturais.

18.3. Função simbólica e o mecanismo expiatório

Segundo a definição "durkheimiana-maussiana-girardiana" (DMG) de Camille Tarot, "*a religião é um sistema simbólico do sagrado*"[1643]. Sem reduzi-lo a um produto do jogo linguístico, é necessário sublinhar o trabalho simbólico e ideológico considerável pelo qual as sociedades religiosas tentam domar o mecanismo vitimário, mascará-lo e, sobretudo, sair dele. Ideológico, para Tarot, é "o discurso que define a violência legítima e assim o discurso-mestre, senão já *discurso do mestre*, discurso institucionalizado"[1644] e o religioso é, primariamente, o sagrado simbolizado e, secundariamente, o simbólico sacralizado. A simbolização do sagrado, que produz o religioso, não é produto de um tipo de "contágio linear", em que a *mímesis* violenta "contamina" o raio que circunda a vítima e, por isso, deve ser isolado, como parece sugerir Girard, mas passa por um trabalho, a um só tempo intelectual e ritual, de desenvolvimento de significados.

[1642] Mesmo se Mauss não pôde colocar a função social do sacrifício em relação à natureza do sagrado, uma vez que ele explica bem que o sacrifício é uma relação de precaução e temporária com um sagrado que de outra forma se tem distância, ele não explica porque é assim.
[1643] TAROT, C. Ibid.
[1644] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 280. *Grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Tarot afirma que, em certas condições de sociogênese, a religião é uma construção simbólica em torno da violência emissária, sua imaginarização e sua estabilização, ao mesmo tempo prática – uma vez que ela se inscreve na realidade do funcionamento social – e ideológica – pois separa a força legítima da violência ilegítima. Tanto o real reduzido à violência ou à morte, que são suas marcas infalíveis, quanto a função simbólica tomada por fantasmas não têm, *em si*, nada de religioso. É o seu encontro, a composição assimétrica dos dois, em certas condições instituintes da formação da ordem social que desencadeia o processo religioso: "O homem não é só religioso porque ele fala ou porque ele pode matar, mas pela maneira pela qual ele fala sua violência e então a institui, com o efeito inevitável que *permitir certa violência equivale a suprimir outra*"[1645]. É nesse sentido que a produção do religioso pode resumir a "segunda expulsão" que não destrói a ordem, mas a institui.

O próprio Girard parece admitir que o ritual já opera a segunda expulsão quando, em *A Violência e o Sagrado* afirma que entre a vítima emissária original e a prática sacrificial entra em ação o processo de substituição e, portanto, de simbolização, pois a vítima ritual não substitui jamais um membro determinado da comunidade ou mesmo diretamente a comunidade inteira: ela sempre substitui a vítima expiatória. Trata-se, precisamente, de uma dupla substituição: a primeira, aquela que não se percebe jamais, é a substituição de todos os membros da comunidade por um só; ela repousa sobre o mecanismo da vítima emissária; a segunda, apenas esta propriamente ritual, sobrepõe-se à primeira. Então, já está em curso o trabalho simbólico que é uma das condições de diversificação das práticas religiosas.

Para Marcel Mauss, o símbolo não apenas *representa*, não é apenas um signo que permite a comunicação, é um *operador* e, em particular, *articulador* da aliança, do reconhecimento, do vínculo social. Ele se concentra na função socializante que os símbolos desempenham nos ritos. Os dois desdobramentos dessa teoria pragmática do símbolo que interessam a presente investigação foram feitos por Alain Caillé, que busca aproximá-la maximamente da antropologia do dom, e, sobretudo, por Lucien Scubla, que segue a perspectiva girardiana e direciona a

[1645] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 280.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

simbólica maussiana ao sagrado e, concretamente, à vítima emissária, buscando demonstrar a anterioridade da vítima sobre o dom e o símbolo. Em *Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines*[1646], Lucien Scubla parte de uma crítica girardiana a Lévi-Strauss, defendendo que não se pode reduzir o social e a cultura ao simbólico, para afirmar, contra Alain Caillé, que o dom é igualmente impotente para fundar as relações de reciprocidade de modo que não seria o sacrifício a derivar do dom, e sim o dom que pressupõe o sacrifício.

Scubla afirma que o símbolo prototípico "não é o dom que liga, mas o sacrifício que separa"[1647]. Com efeito, "a operação sacrificial não é de ordem da conjunção, mas da disjunção"[1648]. Antes de serem viáveis as relações de troca, os homens precisam estabelecer uma "boa distância" entre eles, por isso, o gesto sacrificial primeiro é o de "cortar simbolicamente em duas a vítima sacrificial para obter esse efeito separador", o que será assimilado como o "isolamento do sagrado"[1649]. Ainda que se admita, com Girard, que o sacrifício tenha por função *unir* os homens em torno de deuses, é imprescindível que haja uma separação prévia, que torne viável essa união. O objetivo primordial do sacrifício seria o de obter o efeito separador, portanto ele não pode ser nem *a princípio* nem *essencialmente* um dom, mas não é impossível que ele o seja *secundariamente*.

Mesmo que o sacrifício seja, com relativa frequência, um tipo de dom feito aos deuses, e o objeto doado se interponha, como a vítima, entre o doador e o donatário, substituindo o substituto, Scubla argumenta que o rito sacrificial possui quase sempre uma dimensão de rejeição, de descarte, e, sobretudo, encerra uma parte irredutível de violência, que é estranha ao ato puro de doação e conclui que "o sacrifício engloba o dom, enquanto o dom não engloba o sacrifício"[1650]. Essa análise, que separa os dois momentos fundamentais dos vínculos construídos em torno do sacrifício, parece-nos fecunda para os desdobramentos da teoria mimética para além da violência autotranscendente. Assim, tem-se que todo dom deve ter sido antes sacrificial para, então, ser ritualizado. Ademais, o dom já teria como

[1646] SCUBLA, Lucien. *Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines*. In: *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 12, 1998. pp. 40-55.
[1647] SCUBLA, L. Ibid., p. 49.
[1648] SCUBLA, L. Ibid., p. 50.
[1649] SCUBLA, L. Ibid., Idem.
[1650] SCUBLA, L. Ibid., p. 54.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pressuposto a mediação que representa o sagrado, enquanto transformação simbólica da vítima emissária e, portanto, posterior ao símbolo ele mesmo:

> De fato, o *symbolon* é sim o signo de uma aliança, mas ele também é, sobretudo, um operador, e essa aliança é contraída não por um dom, mas por uma partilha, e mesmo, poderíamos dizer, por uma divisão sacrificial. Com efeito, o *symbolon* não é o signo de um dom e não opera pelo dom, mas antes pela destruição [*simbólica*] de um objeto, em poucas palavras, pelo sacrifício[1651].

Scubla explica porque não se pode partir do símbolo ou do dom para a vítima. A abertura da via, ao menos, deve sair da vítima ao símbolo para, posteriormente, chegar-se ao dom. Sua leitura remonta a um tempo e um espaço em que a religião constituía o *único* sistema simbólico de uma protossociedade ou horda, do que decorreria a precedência da religião não apenas sobre o dom e o símbolo, mas sobre a linguagem ela mesma. Se o idealismo de Lévi-Strauss o levara a considerar a religião como a '*superestrutura* de uma *superestrutura*', Scubla assume uma posição girardiana que tende a uma teoria materialista da religião, ao ponto de colocá-la na base estrutural da sociedade e da cultura, as quais determina. Tarot chega a admitir que o gesto, o ato e o rito podem preceder a linguagem e o mito, mas questiona se a religião fundamental definida por Scubla pode ser, de fato, uma religião:

> Com essa religião antes da linguagem, estaríamos diante da religião no sentido pleno da palavra? Sim, se eu compreendo bem a teoria de Scubla; ainda não em minha hipótese. Porque ainda que o mecanismo da vítima emissária tenha sido atestado e reiterado ritualmente em uma horda (pré)humana, essa seria *uma* das condições necessárias, mas não *a* condição suficiente da religião, já que, no meu esquema, são necessárias duas [condições][1652].

Tarot aponta a grande fragilidade da tese de Scubla, que é o fato inevitável de ela se apoiar em dados etnológicos obtidos a partir de sociedades plenamente humanas, com total domínio da linguagem oral. Tarot afirma que há uma sobreposição de imagens, que não deveriam ter sido misturadas para evitar de se confundir a consequência lógica de um modelo (girardiano ou não) com o que poderiam ter sido efetivamente as origens ignoradas das sociedades humanas. Um equívoco comum, já apontado na parte II desta tese, é a sobreposição da ideia da vítima emissária à de vítima sacrificial, o que acarreta, como aponta Tarot, um enriquecimento indevido da cena primitiva com elementos próprios do rito e, portanto, de uma religião constituída. Scubla descreve o *leitmotiv* do mecanismo vitimário,

[1651] SCUBLA, L. Ibid., p. 56.
[1652] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 288.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

afirmando que "a vítima sacrificial [...] representa a vítima emissária rodeada pela, interdita e atenta, multidão abrandada de linchadores, o cadáver que ao mesmo tempo reúne os homens em torno dele e os mantém à boa distância uns dos outros"[1653], mas Tarot questiona se a imagem da multidão apaziguada seria mesmo a dos linchadores "originais" ou, o que parece mais verossímil, a comunidade dentro de um cenário ritual. Esse é o ponto-chave da crítica de Tarot a Girard:

> Não se sabe por quê, a não ser por um tipo de milagre, a simples expulsão, ou o assassinato, mesmo o massacre, o *sparagmos* do cadáver deveria desembocar em uma ordem ritual altamente complexa e, sobretudo, como isso poderia acontecer tão *rapidamente* na esteira da crise. Por qual milagre, com efeito, uma explosão de violência poderia desembocar *imediatamente* sobre outra coisa que não sobre destruições? Multidão abrandada? Não, ao menos multidão esgotada e que vai dormir ou parar por falta de combatentes. A crise, o frenesi de violência, a expulsão, o assassinato, as batalhas e a descarga de violência, a *catharsis* de pulsões explicariam um cansaço ou a parada pela falta combatentes, não uma parada ao primeiro morto menos ainda uma criação. Uma vez o mecanismo emissário esclarecido e plenamente reconhecido, deve-se então prestar atenção à maneira com a qual ele será *tomado* e *retomado* nas simbolizações, *imaginarizações* e outras *metaforizações*, que somente então o transformarão em religioso, onde vão entrar em jogo traumas, medo de vingança, ansiedade, culpabilidade, ambivalência, luto, dívida, idealização, relato, mitização, interditos e tabus, em uma longa marcha, incerta e frágil entre a reiteração no real e a repetição no simbólico[1654].

De fato, não deixa de ser um idealismo girardiano achar que o fato *cru* da morte de um membro do grupo tenha um efeito benéfico automático e tão linear. Tarot também questiona o uso pouco nuançado da expressão "à boa distância". "Surpreendente pela sua repetição, mas sintomática desse milagre", a fórmula não é compreensível senão em *contexto ritual*, em que se visa, antes de tudo, *separar*, *cortar*, manter os deuses à distância, para reestabelecer a separação do mundo sobrenatural e do mundo humano, e, pela mesma ocasião, recuperar uma boa distância entre os homens 'eles mesmos'. Como resumiu Scubla, "a aliança sólida é fundada não sobre um dom que obriga e aliena ao donatário, mas sobre o sacrifício que coloca os cosacrificadores à boa distância uns dos outros"[1655], referindo-se a um contexto tão avançado como o do dom nas cidades-gregas, onde os cidadãos são, antes de tudo, cosacrificadores.

[1653] SCUBLA, L. Ibid., p. 53.
[1654] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), pp. 288-289.
[1655] SCUBLA, L. Ibid., p. 50.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Não só nesse caso, mas em todos os exemplos dados, Tarot observa que "estamos no ritual e no mito até o pescoço, a mil léguas da cena primitiva"[1656]. A "boa distância" se torna um milagre se for atribuída tão somente ao mecanismo emissário, mas é compreensível racionalmente se ela for um efeito, ainda que inesperado, do rito, suas aprendizagens, sua transmissão, seus interditos. Em um primeiro momento, o provável é que a turba assassina pisoteie o cadáver, o lacere, brigue para comê-lo; ainda não se pode falar de "boa distância" nem com relação ao cadáver nem com relação aos próprios linchadores, na medida em que essa distância *boa*, necessária, é o desafio de toda cultura e de toda vida social, que não se obtém senão como uma frágil conquista[1657].

A vítima emissária é "apenas" um cadáver, um *fato da natureza*, um acidente sofrido, enquanto a vítima sacrificial ritual é um *ato de cultura*, adquirido e pensável, portanto *simbolizado*. Camille Tarot propõe duas fontes para a confusão entre esses dois "conceitos". A primeira é uma dificuldade metafísica da própria teoria girardiana, que reencena o debate entre materialismo e idealismo, em seu projeto *anti-lévistraussiano* de "renunciar a fundar o social sobre mental"[1658]. A segunda é a apresentação girardiana da vítima emissária como o "significante transcendental", que Scubla retoma quando defende a dimensão triádica do "pacto simbólico", fundado a partir da vítima ritualmente abandonada aos deuses, o terceiro objeto que, ao mesmo tempo, reúne os homens em torno de si, separando-os uns dos outros. Tarot não nega que o "pacto simbólico" seja mediado por um terceiro elemento, que pode ser sacrificial, mas o cadáver do linchado, em sua imediatez, não pode *ainda* cumprir esse papel, enquanto a *vítima ritual* pode:

> A ambiguidade vem da fórmula "significante transcendental", atribuída tanto ao cadáver do linchado quanto à vítima ritual. Mas o cadáver do linchado não pode ser imediatamente um "significante transcendental", ele pode tornar-se. Ele não é transcendental senão retrospectivamente, por um processo de *transcendentalização*, que demanda ulteriores esclarecimentos e a criação de um aparelho simbólico de mitos e ritos, de memória coletiva, que o mantêm nessa alta condição e essa

[1656] TAROT, C. Ibid., p. 290.
[1657] TAROT, C. Ibid., p. 289.
[1658] SCUBLA, L. Ibid., p. 47. Tarot percebe um maniqueísmo subjacente à posição de Scubla quando este afirma que "as culturas e as sociedades humanas decorrentes são organizadas por princípios que escapam não tanto [somente] à consciência quanto ao espírito humano" (p. 48) e, então, reconhece que "as formas culturais estruturalmente estáveis são independentes do espírito humano" (p. 48), pois, sem o dizer expressamente, evocaria o recorrente debate, segundo o qual a religião deveria repousar apenas sobre princípios naturais e, assim, ela seria natural (ou ela não poderia o ser completamente) ou, ao contrário, se ela constituísse uma questão "mental" apenas, ela seria totalmente "espiritual" (ou ela também não seria completamente).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> função excepcional! O cadáver, mesmo devidamente linchado, não é senão um cadáver e de modo algum um terceiro objeto e ele não pode se tornar esse terceiro objeto em qualquer que seja a circunstância sócio-histórica. Para se tornar um terceiro objeto, um objeto pelo qual se deve passar para se ligar a alguém, ele deve se tornar um objeto duplo e significante, portanto um símbolo[1659].

Como afirmou François Lagarde, em *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, o significante transcendental de Girard é a impossível descida em direção ao encontro com o real insuportável, a morte que não é assimilável pela imaginação a não ser quando transfigurada pela ilusão e pela *méconnaissance*, ao mesmo tempo que, pelo mesmo evento, franqueia a emergência de um "*nós*"[1660]. Segundo Tarot, a afirmação girardiana de sua dimensão genética exerce um efeito perverso sobre sua descoberta mesmo quando ela é útil para diminuir, hipoteticamente, a *distância enorme que separa a vítima emissária da vítima sacrificial*. Distância que separa um fato natural de uma ideologia, na qual e pela qual se inscreve o *imenso* (ainda que obscuro) trabalho simbólico e ideológico. O bode expiatório está no núcleo da religião, mas ele não pode ser o único fundamento, porque não há nenhuma razão de pensar que a canalização da violência sobre um membro do grupo, como *mecanismo natural*, engendre *per si* algo que qualquer outro cadáver não faria. Ainda que possa admitir a hipótese que "a vítima sacrificial, em torno da qual os homens se reúnem, seja o símbolo prototípico"[1661], Tarot não concorda que desse ponto se possa *automaticamente* deslizar para a ideia que o símbolo *já* se aplica ao cadáver do linchado: "O linchado não é ainda uma *vítima* religiosa e a vítima sacrificial não é mais simplesmente um linchado, mesmo quando seu assassinato ritual evoca um linchamento e mesmo se ela é, como nos sacrifícios humanos, uma verdadeira vítima"[1662].

A distância entre a vítima emissária arquetípica e a vítima sacrificial prototípica é *infinita* porque *ideal*. O mecanismo do bode expiatório, portanto, deve ser compreendido como um instrumento teórico tão heurístico quanto o desejo mimético: oferece uma explicação orgânica e econômica para uma série de dados etnográficos esparsos e permite compreender o homem em sua dimensão individual e coletiva. No entanto, sua pretensa capacidade totalizadora vem a ser a maior fragi-

[1659] TAROT, C. Ibid., p. 290.
[1660] LAGARDE, François. *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*. Ed. Peter Lang Publishing Inc, Berne. 1994.
[1661] SCUBLA, L. Ibid., p. 53.
[1662] TAROT, C. Ibid., p. 291.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lidade, afinal, como observa Michel Déguy, "sempre a inquietude epistemológica se alarma com a extraordinária economia da hipótese: unificante sem dúvida, mas irrefutável demais, se ousamos dizer"[1663]. Cada sociedade tem uma combinação própria de sagrado e profano, que somente a etnografia pode descrever. Ainda que não haja registro de uma sociedade inteiramente profana, o que parece impossível, é ao menos *improvável* para Camille Tarot que, diante das múltiplas variações de grau do sagrado e do "princípio de ruptura"[1664], exista uma sociedade onde não haja algo que se distancie dele o suficiente para funcionar com uma lógica autônoma, mesmo que derivada.

18.4. Reabilitação da antropologia do dom

O estatuto do simbólico e as variações próprias do religioso são centrais para a compreensão da natureza antropológica do dom. Supondo a anterioridade fundamental do sagrado, o dom seria a expressão, por excelência, do princípio de conjunção, que não existe sem a afirmação de uma disjunção prévia, a qual evoca a expulsão histórica da indiferenciação violenta. No entanto, Tarot explica que isso não implica *ipso facto* o apelo à vítima emissária, caso em que todo donatário deveria ser um assassinado, e sim o ingresso no sistema simbólico do interdito e do rito. Ele pondera que o fato de o dom estar contido *no* e *pelo* sagrado não significa que os dois sistemas sejam idênticos, ao invés disso, defende que foi também por mutações no estatuto do dom que as sociedades humanas puderam descerrar a empresa do sagrado[1665].

Tarot aceita o pressuposto girardiano de que o sacrifício está ligado ao assassinato fundador e opera uma disjunção pela expulsão, como também reconhece que o sistema de trocas é instável e que a boa reciprocidade dos intercâmbios pacíficos corre o risco de, a qualquer momento, transformar-se na má reciprocidade de trocas guerreiras. Com efeito, é necessário que o rito sacrificial venha a operar

[1663] DEGUY, Michel, in: DUPUY, Jean-Pierre e DEGUY, Michel (orgs.). *René Girard et le Problème du Mal*. Grasset: Paris, 1982 p. 87.
[1664] O "princípio de ruptura" (*príncipe du coupûre*) foi um conceito desenvolvido pelo sociólogo francês Roger Bastide para explicar o comportamento dos negros no Brasil. Bastide observou que, apesar de sua situação marginal, os negros da Bahia conseguiram reconstruir uma vida social e a cultura de forma original e coerente. Em 1954, ele publicou o artigo "*Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*" [O princípio de ruptura e o comportamento afro-brasileira] na revista *Anais do 31º Congresso Internacional de Americanistas*. Anhembi, São Paulo, vol. 1: 1955, pp. 493-503.
[1665] Cf. TAROT, Camille, "Repères pour une histoire de la naissance de la grâce", *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, 1993. « Ce que donner veut dire », 1er semestre, p. 90 et seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

a divisão constitutiva de qualquer sociedade para, somente então, o princípio de reciprocidade se estabelece entre os seus membros. "Penso também", continua, "que a vítima sacrificial dá às instituições humanas sua realidade objetiva e essa dimensão de exterioridade que é essencial à conceitualização durkheimiana mas também maussiana dos fatos sociais"[1666].

De que maneira, então, a conjunção se articula à disjunção essencial ao sacrifício? Tarot defende que, se o mecanismo emissário é *em si* e *a princípio* puramente disjuntivo (visa a caçar o mal, matar o monstro, expulsar o demônio ou a divindade terrível) e esse traço de ruptura deve subsistir ao sacrifício, "a repetição *ritual* introduz uma finalidade, uma intencionalidade ausente de um mecanismo puramente natural"[1667]. Mesmo que, em seus primórdios, a repetição ritual seja perigosa ou ilusória, ela é uma grande instrumentalização da disjunção, que a submete logicamente a uma conjunção, conquanto implícita e temporária.

Vimos que, para Girard, a dificuldade em definir o sacrifício de Cristo como *dom* ou *oferenda* seria aderir à compreensão do dom como "esse tema um pouco hipócrita que permite escamotear sistematicamente a violência, comicamente reduzida a um processo engenhoso, deliberadamente inventado para dispor de um presente, a vítima"[1668]. Porém, ao desqualificar a dimensão conjuntiva das práticas antropológicas do dom, por sua origem sacrificial, Girard embaraça o desenvolvimento da dimensão construtiva da *mímesis*, porque a confina no ciclo da violência. O dom é imprescindível para fundar comportamentos que superem o ímpeto apropriativo da *mímesis* antagonista e dotar de plasticidade a *mímesis* reconciliatória. Para agregar de uma dimensão positiva para o desejo mimético, é preciso conceber um movimento no sentido inverso da apropriação, que se caracteriza por se afastar da violência vitimária e contrariar o vetor do desejo mimético apropriativo, como o que se realiza na entrega amorosa dos pais pelos filhos e dos cônjuges, que são os dois exemplos sempre mencionados por Girard para referir-se a vínculos humanos positivos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1666] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 292.
[1667] TAROT, C, Ibid., Idem: "Quando os homens caçam o malvado, eles o fazem *por* alguma coisa. Por exemplo, para evitar a divisão entre eles ou para entrar em relação com o estrangeiro."
[1668] AQEV, 90.

Se Girard concebe que a mensagem evangélica é contrária à violência expiatória e a transcendência cristã alheia ao sagrado arcaico, parece-nos uma via antropologicamente fecunda e compatível com a teoria mimética a aproximação do sentido sacrificial da Paixão de Cristo com sua dimensão conjuntiva presente no dom. A doação integral, contida na ideia de *sacrifício de si*, pode ser o fundamento de condutas opostas à *mímesis* de aquisição[1669]. Se pelo intrínseco mimetismo humano, os homens reproduzem o gesto exemplar de apropriação que funda a existência do homem cultural, um gesto profundamente donativo seria, em princípio, capaz de instaurar um novo padrão de vínculos interdividuais. Segundo a leitura de Girard, a Paixão de Cristo é o sacrifício transformador por excelência; pode-se considerar que, também nesse evento, a aproximação desses dois momentos do sacrifício – disjuntivo e conjuntivo – é realizada plenamente[1670].

Situando o dom como um momento ou uma manifestação derivada do sacrifício, Camille Tarot acredita que a religião permite compreender as ambiguidades do dom, suas dificuldades e sua necessidade imperativa. Quando se pensa o sacrifício como dom, a ênfase é sempre na conjunção, enquanto o que ele visa primordialmente é a defesa e, portanto, a disjunção. O primeiro gesto do sacrifício é a separação e somente em certos casos, mas sempre *depois*, a conjunção[1671]. No entanto, uma sociedade não é constituída por um sistema de defesas e de instâncias mais ou menos fixas de alteridades, mas ela se constrói e se reconstrói por práticas reiteradas de troca entre os indivíduos e os grupos, as quais os fixam e deslocam, em seus lugares e vínculos. Tarot afirma que a contradição entre defesa e troca, ou entre o fechamento e a abertura de uma sociedade, aponta para a maior dificuldade que deve enfrentar a instituição do social, bem como do político-religioso. Para ele, somente o dom pode superar esses entraves sem redundar na indiferenciação que levaria ao caos, mas porque ele é, antes de tudo, assimilado por ela:

> Esse é, aos meus olhos, o enigma do dom, operador ambíguo, arriscado, mas necessário, mesmo obrigatório, da passagem da separação à aliança, do interesse à

[1669] Na última Ceia, imediatamente antes de instituir a Eucaristia como núcleo do novo rito *sacrificial*, dentro do âmbito da Lei e da tradição pascal judaica, Jesus instrui os apóstolos no serviço ao próximo "eu vim para servir" e os exorta a que eles o imitem nessa missão com a imprescindível participação no rito do lava-pés.

[1670] Girard afirmou mais de uma vez que "Deus emprega, à custa de Si mesmo, o esquema do bode expiatório para subvertê-lo", cf. AQEV, 93 e, novamente, RECLAU, 195.

[1671] TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008. p. 718.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> gratuidade, da falta à generosidade, da desconfiança à confiança, da solidão à comunhão, do medo à alegria. Eis porque, por meio de múltiplas variações e os interesses os mais contraditórios, as religiões engendraram, apesar de tudo e meio de qualquer jeito, o que eu chamo por um neologismo (criado a partir de *dôron*, dom em grego), sua função *dorológica: dizer a quem se dá e a quem não se dá[1672].

Em um estudo anterior a *Le Sacré et le symbolique*, Camille Tarot identificou nos grandes sistemas do religioso a articulação mais ou menos estreita de três sistemas do dom[1673]. O primeiro, seria o sistema do dom e da circulação *vertical*, entre a realidade natural e a sobrenatural, que vai desde as alteridades imanentes às investigações por uma pura transcendência. Outro sistema de dom seria *horizontal*, que circula entre pares, irmãos ou correligionários, desde o clã até a noção global de humanidade, já que o religioso participa da criação da identidade de grupo. Por fim, um sistema de dom *longitudinal*, de troca entre vivos e mortos, guiado pelo princípio de transmissão hereditária aos descendentes ou de dívida para com os ancestrais do grupo ou da fé. Segundo Tarot, é a maneira com que cada sistema religioso desdobra ou limita esse eixo e sobretudo entrelaça os sistemas, na importância que ele atribui a cada um, que os sistemas religiosos se distinguem uns dos outros. Portanto, o dom é essencial para a compreensão da dinâmica, do movimento, da ação dos sistemas religiosos[1674].

Se o sacrifício ritual operasse apenas uma disjunção de homens e deuses, não haveria ainda *sentido*: ele separa os deuses para reunir os homens. Destituído de sua capacidade conjuntiva, ele não seria ritual, mas retorno à violência. A disjunção pura ou é a violência de todos contra todos ou a separação dos elementos atomizados, que não se comunicam nem trocam. A disjunção de homens que combatem ou mesmo de homens que se ignoram, leva, em ambos os casos, a um estado próximo à não sociedade. A disjunção sacrificial ritual, porém, tem como alvo a reunião; separa para assegurar uma conjunção, ainda que seja inicialmente

[1672] TAROT, C. Ibid., p. 791.
[1673] TAROT, Camille, "Gift and Grace: A Family to be Recomposed?". In: VANDEVELDE, Antoon (dir.). *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters: 2000, p. 148.
[1674] A paixão de Cristo integra as três dimensões do dom e atualiza simultaneamente a passagem do assassinato espontâneo ao puro dom, como veremos. Entre os homens, o dom (dimensão conjuntiva) só pode se instituir após o sacrifício (dimensão disjuntiva), porque é preciso afirmar a *distinção* com relação à divindade para poder se *relacionar* com ele. A "Cruz de Cristo", porém, atualiza simultaneamente as duas dimensões necessárias para a ordem humana, por isso, em Jesus, o dom aparece na sua essência gratuita. Segundo uma perspectiva cristã, a caridade e o perdão são formas concretas de manifestação da paixão de Cristo, que é o amor total de Deus pelos homens, que envia seu filho único, a segunda Pessoa da Trindade, como dom.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

com os deuses ‘perigosos e sanguinários’ ou com humanos ‘assassinos e invejosos’. É a esse preço somente que o rito pode via a ser socializante e religioso.

O objetivo de Tarot é realizar uma *recondução sócio-histórica* do simbolismo ao sacrificial, sem recair em uma *recondução antropológica* do simbólico ao sacrificial. Para ele, o conteúdo vitimário dos símbolos, ou do primeiro símbolo, não dá conta de toda a função simbólica; constatar que o simbolismo se manifestou inicialmente no campo religioso, compreendido em termos sacrificiais e nesse sentido apenas, seria crucial, mas não explicaria ainda nem *porquê* ele deveria ser assim, e muito menos porque ele deveria ser *sempre* assim: “a separação *social* do grupo em linchadores e linchados não é idêntica à separação simbólica entre a parte e o todo, pela qual o linchado pode se tornar a metonímia do grupo e pela qual essa vítima-metonímia vai se tornar metáfora”[1675]. A superposição de rupturas pensadas ou imaginadas como homólogas não prova que elas sejam essencialmente idênticas, ainda que historicamente ligadas.

A *recondução sócio-histórica* do simbolismo ao sacrificial remete ao debate da historicidade dos bodes expiatórios, uma vez que Girard pretende realizar uma leitura ultrarrealista dos mitos e dos ritos, a fim de demonstrar a ocorrência concreta de fenômenos espontâneos de vitimização e suas substituições rituais. As narrativas e as práticas rituais de vitimização, assim como o tema dos fantasmas da violência, problematizam o elo entre imaginário e realidade e reencenam a divergência de Girard e Lévi-Strauss com relação a *Totem e Tabu* de Freud. Para Lévi-Strauss, o assassinato do pai pela horda primitiva deve ser considerado um mito, a expressão de um sonho tão durável quanto antigo, e não a reconstituição de eventos passados. Para o estruturalismo, o mito não pode ser considerado uma *memória* de algo que aconteceu, pois ele é fabricado a partir de uma visão retrospectiva de um passado imaginário, atualizado para compreender a sociedade presente. A versão de Girard redimensiona de certo modo a hipótese psicologizante de Freud e a torna mais verossímil, pois afirma que não há nenhuma razão antropológica para se supor que a vítima, em um estágio pré-cultural, tenha sido o ‘pai’.

[1675] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 293.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Segundo Camille Tarot, ainda que nem todos os textos ou ritos que se referem à violência unânime contra uma vítima sacrificial conduzam a fatos históricos concretos, é certamente impossível que *nenhum deles* remeta a um evento real. Um "hiperempirismo" que buscasse encontrar o referente histórico de cada um dos casos de bode expiatório mencionados pelas fontes etnográficas levaria, para Tarot, inevitavelmente a um negacionismo, de modo que, sem poder aceder ao conhecimento histórico eventual, individualizado, de cada fenômeno descrito, não restam dúvidas de que há *realidades* para além de certos 'fantasmas coletivos'. Tarot refuta a teoria de Lévi Strauss em que a tradição é uma pura invenção fantasmática bem como a tendência da sociologia de descartar a importância do trabalho da memória em nome de uma sincronia sempre ativa, "retendo as longas vigílias da diacronia rememorante"[1676]:

> Acredito que possamos levantar a hipótese que houve, de fato, bodes expiatórios e que nele encontramos uma estrutura-mãe e, mesmo que ela não seja senão "o ponto extremo apenas entrevisto", confirmaremos a hipótese descendo em direção à "inacreditável diversidade de variantes – proliferações e mutilações, transferências e inversões, descentramentos e osmoses" dos ritos ou mais exatamente do bode expiatório nos ritos. Essa hipótese oferece um programa de pesquisa: procurar como, à partir de bodes expiatórios, desenvolveram-se práticas e relatos de substituição, vicariâncias dos simbolizantes e metaforizações dos simbolizados, significações. Porque passar do religioso "de base" ["par en bas"] (efervescência e bode expiatório) à religião "por cima" ["par en haut"] e "pelo meio" ["par le milieu"] coloca em cena ritualizações, simbolizações e metaforizações[1677].

18.5. Rito e cultura: simbólica da violência

O rito sacrificial pode, efetivamente, repetir uma cena primitiva de violência, mas jamais o faz em sua totalidade. Ele não é o *duplo* da cena de violência primitiva, na medida em que a reproduz apenas *parcialmente*; e é verdadeiramente simbólico enquanto opera, desde a origem, certa abstração. O rito reivindica os efeitos benéficos que se seguem à violência, mas por outras vias. Ele quer a separação e a paz, mas não sua causa, por isso ele retoma alguns elementos da crise, selecionando-os, como a ruptura que é simbolizada no ato mesmo da seleção. Há

[1676] "Percebe-se que, com a grande exceção de Dumézil, que volta sempre à questão da conservação da ideologia tripartida sobre a longa duração [*longue durée*], de algumas observações de Durkheim com relação à tradição e de uma reavaliação em Mauss de técnicas tradicionais como testemunhas de uma memória prática de curso muito longo, de uma notável teoria do sentido prático em Bourdieu, mas da qual ele exclui totalmente a religião, nenhum de nossos autores tem alguma teoria da memória, e *sobretudo* Lévi-Strauss. Em Lévi-Strauss, o intelecto pensa e classifica a todo instante, mas não se *lembra*". In: TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 694, *grifos nossos*.

[1677] TAROT, C. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 296.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sempre um elemento de abstração, de distanciação, de matriz de um "como se". Se a seleção não for apta a evitar a repetição pura e simples da ruptura da violência real, o rito fracassa, e esse é sempre um grande risco, pois, para ser eficaz, a distinção deve ser *sutil*. Essa sutileza é o que se alarga pouco a pouco na medida em que a comunidade assimila a exterioridade como princípio de identidade.

Se as trocas serão diferidas e simbolizadas pelo jogo sacrificial, que vai substituir as interações imediatas da vida animal, o rito pode ser considerado a matriz da linguagem e da diferenciação. Tarot explica que a efervescência começa a ser controlada ao ser lembrada pela ritualização. Os rituais religiosos são uma forma de atividade simbólica essencialmente coletiva, cujas produções são diferentes daquelas dos simbolismos lógicos. A violência coletiva e suas vítimas, em si, não são ainda religiosas, nem mesmo o sagrado, mas se tornam em certas condições, por isso, a função simbólica é insuficiente para fazer do homem um ser religioso. Aceitos como fatos históricos a violência mimética e seu processo da descarga pelo mecanismo vitimário, deve-se ainda explicar como esse mecanismo vai ser transformado e, finalmente, recoberto em evento religioso, de onde sairão os deuses, esse imaginário partilhado, como também as instituições.

Segundo a dimensão filogenética da teoria mimética, o homem adquire sua humanidade cultural e social a partir da mesma exigência coletiva primordial de expulsar sua violência autodestrutiva. A cultura está a serviço da violência expulsa pela sociedade e totalmente determinada em seu esforço para mantê-la à distância. A grande astúcia sacrificatória é a substituição exteriorizante, que literalmente *projeta* a violência. Para Roberto Calasso, sacrificar algo que está em lugar de outra coisa põe em movimento a máquina que dá origem à linguagem e à álgebra, a "digitalidade conquistadora", e o puro intercâmbio, que sistematiza a substituição, apaga pouco a pouco a recordação da vítima primordial. Inscrito em nossa fisiologia, o sacrifício seria o mimema da expulsão que rege qualquer ordem, biológica ou social, baseada em uma expulsão, em uma quantidade de energia consumida, pois a ordem é sempre menor que a matéria que ordena. A única ordem sem expulsão visível na natureza seria aquela que coincide com um metabolismo vegetal, por isso, afirma Calasso, uma cultura que conseguisse subsistir sem base-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ar-se na diferença seria uma cultura indiferenciável do movimento de uma árvore[1678].

A disjunção da cultura e da sociedade não poderia ser senão o fruto de uma sociedade totalmente pacificada e, portanto, utópica – ou, nas palavras de Calasso, vegetal ou inorgânica. A contraposição girardiana entre sociedade e cultura sugere que o conceito de cultura só pode crescer e prosperar emancipando-se do conceito de sociedade e de sagrado violento, enquanto o conceito de sociedade se perderia e se esvaziaria com o desaparecimento do religioso e do sagrado. Camille Tarot argumenta que, se a noção de sociedade comporta uma base objetiva e realidades materiais com consistência própria (meio físico, espaço, tempo, demografia) e se submete a restrições materiais cuja amplitude varia com os recursos técnicos, ela organiza principalmente as relações de força entre os homens (sexos, grupos, profissões, especialidades, classes, nações). Os cortes são predominantemente culturais, mas a força prática das entidades concebidas deve sua capacidade à contenção e fixação de forças cuja presença materializa a sociedade.

A sociedade deve enfrentar a violência, a guerra, a morte, sendo atravessada por conflitos estruturantes, que obedecem a durações diferentes, algumas tão longas que passam despercebidas. A cultura se manifesta por meio da mão e do grande cérebro, do utensílio e da linguagem, da máquina e da criação de memórias artificiais e memórias coletivas. A cultura depende da sociedade, na medida em que se enraíza na aprendizagem por imitação e transmissão. No entanto, mesmo prática, a cultura distancia o homem da imediatez do sensível e do vivido e o aproxima do espaço infinito da negação e do questionamento; ainda que nem a metafísica mais sublime seja capaz de fazer uma sociedade senão no seio de uma sociedade já fundada, como observa Tarot.

É, por isso, imperioso investigar, a partir dos bodes expiatórios, o caminho que leva o homem do social ao cultural e do qual retorna para completar, como pretende Tarot, a teoria girardiana com uma gramática e uma retórica de figuras de força legítima, dentre as quais estão os deslocamentos, eufemizações, substituições e reminiscências: “o processo de eufemização da violência, por exemplo, é uma condição de legitimidade da ordem assim instituída e a modéstia das alusões

[1678] Cf. CALASSO, R. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

se torna um penhor de eficiência"[1679]. A história das religiões constitui uma história de longa duração singular, na qual os problemas do simbólico remetem àqueles da objetivação da memória. Os ritos parecem atualizar a capacidade humana de colocar sua memória para fora de si[1680], e podem ter contribuído não somente para estabilizar o grupo, mas para *substituir uma memória por uma experiência*.

Um sistema simbólico do sagrado não teria, portanto, não apenas uma função social de estabilização, mas também uma função cultural primordial, de *inscrever uma fundação* e criar *uma memória coletiva*. A importância do sistema religioso decorre de ele ter assumido e mantido em seu seio um ato específico para a sociogênese e assegurou por um período inimaginável a junção do real social como o possível cultural. Assim, para compreender que as religiões concretas como o religioso em geral, deve-se também fazer o percurso da arqueologia do gesto religioso em sentido inverso e tentar compreender o caminho de afastamento dos sacrifícios humanos; processo que deve estar em andamento há infinitamente mais tempo do que se suspeita, o que desafia aqueles que subestimam a complexidade, a sutileza e a argúcia do 'pensamento selvagem' confrontado à violência. Trata-se de seguir as extensões e substituições da expulsão original.

Incorporando uma teoria da função simbólica à teoria girardiana, Tarot pretende aproximar a separação da mediação, a disjunção da conjunção, englobando não apenas a técnica e a linguagem, mas também o ritual, que reinsere um terceiro elemento na relação que não subsiste se for puramente binária. Enquanto o pensamento moderno concebe as relações com o sagrado somente por meio da mediação, porque interpreta a realidade primitiva a partir de um religioso destituído de seus elementos maléficos, Girard permite ver na manifestação religiosa um gesto essencial de *separação*, de supressão física, que é repetido ritualmente na destruição física da vítima, mas que confere aos homens um centro. O simbólico, como o social, é necessariamente centrado em sua origem, por isso, admite Girard, se os macacos não falam não é somente por seu irrisório volume cerebral, mas pela falta

[1679] TAROT, Camille. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22), p. 296.
[1680] A exteriorização da subjetividade por uma objetivação da memória foi frisada por Leroi-Gourhan: "Essa propriedade única que o homem possui de situar sua memória fora de si mesmo". In: LEROI-GOURHAN, André, *Le Geste et la Parole. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel : 1965, p. 33-34, *Apud* TAROT, C. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de um centro que os homens encontraram no mecanismo emissário, que fixou sua atenção e que eles interiorizaram:

> No entanto, o cérebro dos macacos provavelmente não é desenvolvido o suficiente para atingir o plano da simbolicidade. Para alcançar esse nível, não basta um cérebro de tamanho adequado. É necessário também ter um *centro de significação*, que é fornecido pela *vítima expiatória*[1681].

18.6. *Pharmakologia* sócio-antropológica da religião

Camille Tarot identifica nos sistemas religiosos de um modo geral determinados traços que perpassam numerosos ritos e práticas aparentemente descontínuas, uma vez que elas não descrevem o processo religioso em sua totalidade, o qual seria composto por três dimensões essenciais. Em primeiro lugar, existe sempre uma dimensão *apotropaica*, na medida em que o primeiro gesto religioso é o de remover um incômodo, manter à distância uma força, conter um perigo atual ou potencial. Em seguida, o gesto religioso possui um efeito *catártico*, pois a expulsão do mal e do perverso alivia sempre, seja porque pacifica o grupo, seja porque ameniza a dor, libera a angústia, reduz as tensões, apazigua o organismo. Por fim, as práticas religiosas são *profiláticas*, pois guardam a lembrança das práticas precedentes e reiteram aquilo que funcionou uma vez, institucionalizando a prevenção tanto quanto o tratamento[1682].

Essas três dimensões – apotropaica, catártica e profilática – resumem a função primordial do religioso e dos sistemas que dela derivam ou a substituem, e cujo conjunto forma aquilo que Tarot chama de função *pharmakológica* do religioso, seguindo o papel exemplar e fundador do *pharmakos*, que explicita sua gênese e seu vínculo estrutural com o mecanismo do bode expiatório. Ao mesmo tempo, a análise dessas três dimensões de certo modo adentra na seara da simbolização e ajuda a suprir a carência fundamental do modelo girardiano: "o fato de tratar-se sempre, após a expulsão, de utilizar uma parte do 'mal' para transformá-lo em 'bem', de captar uma parte da força inquietante e maléfica para opor-se a ela, opondo uma boa violência a uma má"[1683]. Segundo Camille Tarot, o religioso se

[1681] EC, 128 (tradução ligeiramente alterada com base no original em francês).
[1682] TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 699.
[1683] TAROT, C. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

caracteriza essencialmente por sua função farmacológica. É a capacidade de reinserir na comunidade o bode expiatório metamorfoseado após a sua morte em uma entidade protetora e benevolente, é capaz de pacificar e tutelar a comunidade, ainda que contenha traços da violência. Metamorfose que não aconteceria em outros fenômenos de canalização da violência, que restam mágicos sem serem religiosos.

Tarot analisa a experiência de Jeanne Favret-Saada com a feitiçaria campesina do Bocage francês[1684], que abriu novas perspectivas para compreender as formas elementares da terapêutica e das grandes dificuldades da prática etnográfica diante de sistemas de crenças, que constituem, ao mesmo tempo, sistemas de defesa bem protegidos. Seu grande dilema foi o da posição objetiva do pesquisador diante da resistência do próprio sistema a ser observado: desconhecido por aqueles que pretendiam falar dele e inefável para aqueles que dele participavam. Somente quando foi afetada pelo sistema[1685], Favret-Saada pôde empreender a penetrar a feitiçaria campesina, aproximando-se dela como um sistema simbólico, elementar, mas completo, autônomo e incrivelmente fechado, "um sistema, culturalmente construído e tradicionalmente transmitido, de defesa contra o mal, o sofrimento e a morte que podem transmitir um gesto, um olhar enviesado, uma palavra cunhada no canto"[1686]. Experimentando a insuperável ambiguidade científica de envolver-se com o objeto, Favret-Saada descreveu como foi afetada pelas categorias do sistema e participar do processo de desenfeitiçamento, passando de "enfeitiçada" para "desenfeitiçadora" e receber os relatos que lhe ofereceram a entra-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1684] Comuna na região administrativa da Baixa Normandia, na fronteira com a província do Maine e da Bretanha.

[1685] "Ela se volta para o entorno: os objetos, os gestos, os rituais. Infelizmente, não há nada a ver na feitiçaria bocagiana, nem magia, nem pedra filosofal, mas somente a palavra que desliza. Diante da impossibilidade de cumprir sua tarefa, após um ano em que ela nada recebeu, ela hesita entre arrumar a bagagem e rever o programa de pesquisa e o método. De onde surge a crise metodológica, epistemológica e, finalmente, psicossomática. Partir ou se envolver: 'sempre me lembrar que os campesinos não são crédulos; são infelizes, não imbecis'. Eles têm, então, suas razões. Mas o corpo tem suas razões também, então, com a sorte e [ajuda] dos camponeses eles mesmos, ele mesmo vai desencadear a crise profissional e os debates sobre a neutralidade axiológica. A etnóloga somatiza [a crise] por meio de uma dor nas costas, que os camponeses interpretam como resultado de ataque de feitiçaria. A seus olhos, ela tinha sido "pega". Eles lhe indicam uma desenfeitiçadora que deve tratá-la durante dois anos. Não foi, portanto, a etnóloga que conseguiu entrar no sistema de feitiçaria, foi ele que a "pegou" In: TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 701.

[1686] TAROT, C. Ibid., Idem.

da para a feitiçaria bocage, que resumimos para melhor compreensão da distinção feita por Tarot entre sistemas mágicos de defesa e os sistemas religiosos[1687].

Segundo Favret-Saada, a feitiçaria é um processo composto basicamente por três tempos maiores e a *coda*. No prólogo, o "iniciado" apresenta seu discurso de denegação inaugural ("antes, eu era como vocês e não acreditava nessas coisas"), com o duplo objetivo de livrar-se da acusação de credulidade ou de loucura e de situar o interlocutor na história que o iniciado se implica. Em seguida, a apresentação da lista de aflições reiteradas (doenças, acidentes, morte do gado, impotência sexual, fracassos, conflitos, invejas, etc.), que não se resolvem mediante a ação dos saberes "oficiais" (do médico, do veterinário, do padre), até o momento em que *alguém diz* "não é natural", anunciando o feitiço e *indicando* ao "enfeitiçado" o "desenfeitiçador", cuja função principal será a de identificar o "feiticeiro" por um processo de indução em que "se faz" o enfeitiçado dizer o nome do seu feiticeiro. O enfeitiçado esquece totalmente que é ele quem nomeia o seu perseguidor, acreditando que foi o desenfeitiçador que lhe revelou. Em seguida, o desenfeitiçador entra em uma batalha mortal pela qual ele deve render o feiticeiro, na qual um dos dois deve necessariamente ganhar, e se não for o desenfeitiçador, o enfeitiçado pode morrer e, então, não haverá relato. Por isso, o relato canônico se conclui pelo colapso do feiticeiro e o estabelecimento de uma dívida indefinida entre o cliente e o desenfeitiçador.

Por trás desse esquema típico de quatro tempos da crise (mazelas irresolutas naturais, anunciação do feitiço, busca pelo feiticeiro e seu enfrentamento), é possível identificar a ordem sincrônica da feitiçaria bocage, seu "sistema de lugares", os papéis necessários e suficientes, descritos pela primeira vez por Favret-Saada. Em primeiro lugar, a vítima ou o enfeitiçado, um chefe de família, um administrador do grupo e dos seus bens, que é uma metonímia da casa, a parte pelo todo. O enfeitiçado é apresentado como "inocente, vítima pura, bom *demais*", e, por isso, frágil. O feiticeiro se aproveita de sua bondade e de sua fragilidade e pretende usurpar-lhe tudo, até a vida. Depois, o "anunciador", que é a descoberta fundamental da etnóloga. Ele nomeia o mal proposital e, assim, começa a explicá-lo,

[1687] O livro em que Favret-Saada consigna os principais resultados dessa experiência é: FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, La mort e les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris: 1977.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

distinguindo-o do "mal banal", natural. É ele que sugere o enfeitiçamento, porque já passou por isso. Seu saber é fundado sobre um empirismo vivido, existencial, e legitima a vítima a se identificar como "enfeitiçada" sem correr o risco de passar por louca. Ele é o "terceiro garantidor", o intermediário que indica o "desenfeitiçador". Este deve ter o "sangue forte" para enfrentar o feiticeiro e esvaziar sua força maligna, por isso, possui uma força ambígua, da qual poderia fazer também mal uso. O "bom desenfeitiçador" trabalha em certa clandestinidade, para ocultar seu poder. Sua estratégia é a de ocupar o lugar do enfeitiçado, como um substituto voluntário da perseguição feita pelo feiticeiro. O feiticeiro, por sua vez, é, em geral, uma pessoa próxima, um vizinho ou mesmo alguém da família, com riqueza ou *status* próximos ao do enfeitiçado. É descrito como o invejoso insaciável, o perverso dominado por uma avidez ilimitada. Tão forte que pode se tornar invisível e intrinsecamente mal e, por isso, não se deve falar dele como não se pode falar da feitiçaria de um modo geral[1688].

A descrição feita por Favret-Saada apresenta um sistema de defesa elementar, fechado, ligado a crenças básicas de contágio do mal e de inveja e "olho gordo", mas é permeado de uma atmosfera de violência e de não-dito. Sua própria experiência de afetação pelo sistema e a impossibilidade de observá-lo sem participar efetivamente dele permite notar que os sistemas simbólicos não se reduzem a simples palavras facilmente assimiladas e decodificadas. Eles resistem às interpretações nominalistas e racionalistas e exigem certo realismo para penetrá-lo e compreendê-lo. Favret-Saada compara os sistemas simbólicos que parecem ser completamente abertos, como a linguagem apreendida nela mesma, e esses outros sistemas incrivelmente fechados como a feitiçaria, ligados a mecanismos de defesa relativos a situações de *stress*, de perda e de violência. Tarot acredita que esses sistemas simbólicos fechados estão em uma linha de desenvolvimento bem próxima do sistema vitimário concebido por Girard.

[1688] A palavra que nomeia o feiticeiro no dialeto bocage ("seu nome patoá") é "*encrouilleur*", mas seu uso é extremamente raro, como observa Favret-Saada [in: FAVRET-SAADA, J. Ibid., p. 89]. Ele é evocado por metáforas, como "paizinho", "ele toma conta", "ele sabe um pouco", ou, ao contrário, é designado por palavras grosseiras, injúrias que o mantém à distância: "esse bastardo", "esse traste", de tal sorte que seu nome jamais deve ser dito: "no Bocage, não há ninguém que diga tal nome; é uma posição impassível de enunciação. Jamais um feiticeiro confessou seus crimes, mesmo se ele delirar em um hospital psiquiátrico... Isso torna muito improvável que exista algum feiticeiro que tenha efetivamente praticado maldades; mas desconfia-se se isso é absolutamente necessário ao funcionamento do sistema" [cf. FAVRET-SAADA, J. Ibid., p. 39]. As citações da obra de Favret-Saada foram feita a partir de Camille Tarot.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

No entanto, Favret-Saada acaba por considerar a feitiçaria de um ponto de vista puramente linguístico, o que parece, segundo Tarot, estar ligado ao fato de ela partir da psicanálise lacaniana, o que, por um lado, ajudou-a a penetrar no sistema, mas, por outro, reduziu sua compreensão do fenômeno aos termos da temporalidade logocêntrica de Lacan. A feitiçaria parece, para ele, ser mais do que uma simples estratégia psicológica de dar um sentido a uma grave aflição; seria antes uma maneira de encontrar forças e métodos de enfrentar uma agressão exterior que ultrapassa o entendimento, um meio de não sofrer passivamente o irremediável. O sistema bocagiano manifesta a recusa do desencorajamento absoluto diante dos males inexplicáveis da vida. Essa limitação de Favret-Saada a levou a uma segunda negligência, quanto às forças atualizadas nos rituais da feitiçaria[1689]. De um modo e de outro, tanto do ponto de vista das forças, da transferência e dos rituais, quanto do discurso e do sistema simbólico de lugares, Tarot pretende aproximar a feitiçaria de seu modelo DMG da religião, relendo-a a partir do sistema de dois lugares do bode expiatório girardiano, esclarecendo a natureza e algumas propriedades dos sistemas simbólicos de um modo geral.

A feitiçaria seria um drama em um "teatro de sombras", com seu introito, sua trama, seu ápice e contra-ápice, que visa dar uma alguma a coisa mal compreendida, para se livrar dela. A crise inicial crescente aflige e coloca em risco um membro, um casal, uma casa, cuja causa é identificada no feiticeiro intruso, agente etiológico do mal, que deve ser vencido em uma luta fatal, mesmo que a morte seja normalmente simbólica. Tarot identifica uma série de semelhanças da feitiçaria com o sistema religioso compreendido por Girard. Os dois processos, por exemplo, partem de uma experiência de crise e são formas agônicas de restauração ou instauração da ordem. Ainda que não seja enunciado, o feiticeiro deve ter um nome, da mesma forma que os deuses, os espíritos ou o diabo em jogo nas religiões. Tarot percebe que não é exatamente a crise mimética descrita por Girard, mas se trata inegavelmente de uma desordem crescente e ameaçadora. Na feitiçaria, porém, é a vítima que "(re)constrói" a ordem, por meio da narrativa, auxiliada pelos membros em torno dela, da série de males de que padece, os quais

[1689] Segundo Tarot, esse trabalho teria sido realizado mais a contento por Dominique Camus, em *Enquêtes sur les hommes des don. I. Le don de vie.* Paris, Devry: 2005a, e *Enquêtes sur les hommes des don. II. L'affrontement des forces.* Paris, Devry : 2005b *Apud* TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 708.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

são heterogêneos para a ciência, tendo como a única coisa em comum o fato de não poderem responder à questão "*por que é a mim que eles acometem?*".

Tarot nota, ainda, que a *mímesis* apropriativa está presente na acusação do feiticeiro, "aquele por quem o mal vem", sempre visto como um invejoso, um ser sem limites, que, mesmo sendo um rival mais forte, "esse bebedor de sangue", é ávido pelos bens da vítima (força, riqueza, mulheres, terras) e quer se apropriar até mesmo de sua saúde e de sua vida"[1690]. O diagnóstico de feitiçaria também explicaria tudo ao mesmo tempo e por uma só causa: a partir dele, a vítima está "autorizada" a se considerar atacada, perseguida por um malvado com traços monstruosos e, como no cenário girardiano da violência,

> o agressor é carregado de uma inquietante estranheza, aquela do mal, do anormal e da superpotência. Nos dois casos, a resposta passa por uma violência que quer expulsar esse mal. No caso da crise mimética, a designação da vítima se faz por acaso, mas, nos sistemas sacrificiais, ela é escolhida segundo sinais vitimários. No sistema da feitiçaria, o feiticeiro é designado por traços sugeridos pelo sistema e pela rivalidade (é um próximo, ele é conhecido por sua vítima que não suspeita de nada, há gestos ou sinais que são deixados para interpretar, etc.). Essas trilhas não excluem o arbitrário, já que, de todo modo, *deve haver um*. No bode expiatório como na feitiçaria, não se acredita no acaso e se quer uma causa do mal, concreta, única e antropomórfica[1691].

Nada obstante, ao lado das inúmeras semelhanças com o religioso girardiano, Tarot analisa especialmente as diferenças que impedem a feitiçaria de se tornar uma religião propriamente dita. A crise girardiana típica se passa no real de um grupo que se enfrenta e termina com a eliminação física. A crise da feitiçaria se passa sobretudo na linguagem, na enunciação dos males e sua construção pela vítima, e no ritual, que encena um conflito ausente anteriormente. A crise é longamente elaborada pelas palavras dos atores antes de se passar à luta entre o desenfeitiçador, duplo da vítima, e o feiticeiro, causador do mal. A crise sacrificial ameaça toda a sociedade, enquanto a mazela que desencadeia a crise da feitiçaria ameaça o enfeitiçado e, no máximo, sua família, em um processo eminentemente privado. O grupo não é unânime nem está totalmente envolvido a princípio, por isso é necessário um tempo para a criação de um consenso, mobilizado pela retórica do desenfeitiçador e seus auxiliares, e parece ser uma condição prévia à ação e sua eficácia, ao passo que, na crise girardiana, o consenso unificador é terminal.

[1690] TAROT, C. Ibid., p. 709.
[1691] TAROT, C. Ibid., p. 710.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Por fim, ainda que haja a *méconnaissance* dos dois lados, o enfeitiçado que designa seu feiticeiro ao desenfeitiçador esquece que foi ele quem o fez. A vítima esquece que é também uma acusadora, a *méconnaissance* é individual, ao passo que, na religião arcaica, ela é coletiva. Ademais, no processo vitimário que está em sua base, a *méconnaissance* se segue da acusação de culpabilidade e monstruosidade que os mitos registram e de um princípio de idealização *post mortem* do bode expiatório, responsável pelas benfeitorias ausentes no feiticeiro derrotado. Há aqui a diferença essencial: "guarda-se certa memória coletiva do bode expiatório porque ele cumpre também um papel positivo, mas não se guarda do feiticeiro, morto simbólica ou realmente"[1692]. Ainda que a *catharsis* da violência esteja operante e de modo até bastante semelhante, seus efeitos finais são muito distintos. O feiticeiro, perverso e intrinsecamente mal, não se torna o deus de suas vítimas: "ele permanece aquém da ambivalência do sagrado"[1693]. O feiticeiro é um bode expiatório que não se torna jamais *pharmakológico*, portanto não é capaz de contribuir para a criação de uma subjetividade ativada pela memória e por um trabalho de luto idealizante.

18.6.1. Luto e memória coletiva

Camille Tarot considera que foi exatamente o papel da memória e do processo de luto na constituição da subjetividade, bem como tudo o que se segue à morte da vítima, o ponto que Girard menos elaborou em sua teoria[1694]. Para ele, são a memória e o luto que fazem a diferença essencial entre a religião e a feitiçaria, entre o bode expiatório que será transfigurado *pharmakologicamente* e o feiticeiro que permanece um espúrio afastado e felizmente destruído. É pelo luto que o religioso se encaminha em direção ao trabalho simbólico de *espiritualização*. Justamente, explica, não há luto para o feiticeiro, as pessoas dizem entre elas: "todos riem no dia do seu enterro", uma vez eliminado, "ele não será chorado". Assim, a feitiçaria permanece não apenas inteiramente intramundana como não engendra a *perda.* Salvo os casos em que o feiticeiro é reinserido no rito de desenfeitiçamento no papel específico de "desenfeitiçador", ele retorna completamente à natureza,

[1692] TAROT, C. Ibid., p. 710.
[1693] TAROT, C. Ibid., p. 711.
[1694] TAROT, C. Ibid., p. 712.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

onde se enterram as cinzas de seu coração e seus restos são despejados. À diferença do bode expiatório pharmakologizado, ele sai da cultura sem refundá-la[1695].

Sem esse trabalho de subjetivação, não haveria institucionalização e, portanto, controle simbólico da violência interna, uma vez que, nos ritos, não é a força do chefe que permite esse controle, mas a da instituição. Nesse caso, falar de violência interna e violência externa seria inexato, pois não se pode vislumbrar o que irá internalizar a sociedade polarizando os indivíduos, o que fará um "nós" e os "outros". É o "*après-coup*"[1696] [o "*depois de*"], da violência, o luto coletivo das vítimas que finalmente traçará a fronteira do grupo e consolidará seu acordo sobre sua instituição. É possível que haja outras fronteiras para outras trocas, como as que traçam a troca das mulheres ou de bens, a que separa os aliados ou cúmplices contra um inimigo comum, mas a fronteira político-religiosa vem antes, dos mortos chorados juntos, associados à violência fundadora e então reconhecidos como sagrados. É essa interiorização que cria uma exterioridade, porque não há luto nem pranto pelos mortos dos inimigos, com a violência efervescente dentro do grupo, não há luto pelos mortos do clã em frente enquanto durar a guerra civil, como não há luto pelo feiticeiro de Favret-Saada, porque ele é somente o inimigo. A dialética do luto e da vingança será central na *sociogênese*[1697].

É o luto coletivo que a religião oferece ao político, e é nele que se origina o segredo de sua legitimidade. Não é, pois na violência autotranscendente que se encontra a raiz mais profunda, mais sacra do vínculo social, mas na transfiguração dos primeiros bodes expiatórios e que continua, nos dias de hoje, nos monumentos dos heróis e mártires que constituem inegavelmente a consciência nacional moderna[1698]. Tarot sugere, nesse sentido, que a diferença entre o político e o religioso seja talvez pautada na diferença de perspectiva com que a comunidade volta seu pranto para a vítima morta: a mediação da política seria antes de tudo o *corpo*, enquanto a mediação do religioso seria o *cadáver*. Não se trata, afirma Tarot, de reduzir psicanaliticamente a religião a uma espécie de pulsão de morte nem de se confundir o interesse religioso pelo cadáver com um tipo de necrofilia individual

[1695] TAROT, C. Ibid., p. 712.
[1696] Noção da psicanálise lacaniana que designa a ruptura entre o tempo da sensação e o tempo do entendimento. O efeito do evento se incorpora aos sujeitos após a experiência, o que acontece no "depois de", as marcas que se inscrevem no sujeito desejante.
[1697] TAROT, C. Ibid., p. 748.
[1698] TAROT, C. Ibid., p. 749.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

perversa, mas de articular a atração pela divindade ausente com práticas e racionalizações religiosas, em particular autossacrificiais, e de notar que o político faz do morto o seu corpo – o espaço diferenciado, mais do que ausente.

Essa atração pelo sagrado subjetivo não explica a origem da instituição nem a memória coletiva, uma vez que *não é o sagrado religioso que cria esse impulso*, mas *o impulso utiliza o sagrado religioso*. O impulso não seria um produto do sagrado e do mecanismo sacrificial, portanto, e sim algo *anterior*, que mobiliza o mecanismo e suas derivações por um jogo fundamental de presença-ausência[1699]. O político-religioso se assenta no corpo morto precisamente porque ele não envia mais nenhuma mensagem, podendo pertencer ao grupo como o mediador por excelência; esvaziado de sua subjetividade própria, ele fornece um *locus* aos sujeitos individuais "que se coletivizam alojando-se ali, donde a manutenção dessa função no cadáver do *pharmakos*-chef, no dos imperadores, dos reis mortos, dos santos, do presidente assassinado ou do soldado desconhecido"[1700].

O cadáver é um objeto anticultural, de estupor absoluto, que faz o caminho inverso dos homens, saindo da cultura para a natureza. Por isso, *em si*, ele não pode conter todas as propriedades fundadoras, ainda que concentre e absorva a violência dispersa entre os membros do grupo; o corpo morto é a 'matéria-prima' do luto, cuja ação *pharmakológica* devolve-lhe de alguma maneira o sentido mediante um processo contraditório em que se toma consciência da *ausência da presença* e da *presença da ausência*. O luto introduz na consciência a experiência da ausência e a negação dessa ausência, por meio da memória, que reafirma a presença do ausente. Por isso, diz Tarot, mais do que a afetividade, a memória que está no centro do luto, o puro sofrimento do ser social, esse sofrimento que o luto transfigura em vínculo.

Assim, os primeiros rituais são práticas de luto coletivo, em que se cria a memória coletiva que define a cultura como uma reação de memórias individuais em espectro coletivo opondo-se ao desaparecimento daquele que deixa alguma coisa a transmitir. É pelo trabalho de luto que se cria ou se amplia o sujeito coleti-

[1699] Cf. SCUBLA, Lucien. "Le christianisme de René Girard et la nature de la religion". In: DUMOUCHEL, Paul. *Violence et Verité*, autor de René Girard. Paris, Grasset, 1985, 254. [176 (ing.)].
[1700] TAROT, C. Ibid., p. 718.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

vo nos sujeitos individuais, pela interiorização do relato do "grande homem", a desmaterialização do morto, a substituição do corpo pela imagem ou pelo rito, os valores que ele defendeu, substituídos pela espiritualização da presença[1701].

Se a morte individual é a experiência mais subjetiva que pode haver, ela não é assimilada pela consciência senão pela morte alheia. A consciência humana da morte não se produz pela simples soma das consciências que os indivíduos têm da própria morte, uma vez que lhe é vedado experimentá-la de fato. A memória coletiva da morte resulta tanto da morte de indivíduos que tiveram consequências coletivas quanto de experiências individuais de mortes coletivas em guerras ou catástrofes naturais, por exemplo, cuja consciência é adquirida e transmitida ritualmente. Essa morte é interiorizada pelo luto da comunidade e tem incidências políticas por meio das emoções coletivas que ela suscitou, convertendo-se em fato cultural e político. Tarot conclui que:

> Todas as grandes entidades coletivas, os grandes sujeitos coletivos – que chamamos a sociedade, a pátria, a monarquia, a nação, a monarquia, o povo, mesmo o progresso, tudo que o individualismo metodológico diz que não existe, que são *flatus vocis* – são realmente fantasmas, mas como o simbólico e, em certas circunstâncias, mais reais do que o real, ao ponto de muitos aceitarem morrer por eles porque eles têm sua origem em um processo de transcendentalização, de imaginarização, cujas raízes remontam ao luto coletivo, como interiorização, memorização e idealização[1702].

18.7. A constituição da ordem no encontro da disjunção e da conjunção

Debray tem argumentos válidos para contestar a posição de Girard que pretende ver no conjunto dos paganismos uma única ordem sacrificial, mas como vimos, essa generalização foi nuançada, ainda que não tenha sido completamente revista como deveria. Além disso, a ausência de uma ordem homogênea não pode obstar o esforço científico de construir um modelo abstrato e atemporal do que poderia ser uma "ordem sacrificial", o que tenta realizar Camille Tarot partindo da hipótese do mecanismo vitimário. O sociólogo francês se empenha para abstrair, por trás dos dados etnográficos, os mecanismos em que se apoia(m) o(s) sacrifício(s) e como a religião tenta administrá-los de modo *pharmakológico*, servindo-se dele para superá-los e voltando a eles para se fortalecer ou se apaziguar. Tarot

[1701] TAROT, C. Ibid., p. 718.
[1702] TAROT, C. Ibid., p. 719.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

conclui que todos remetem de saída a alguns mecanismos simples, no sentido de originários e não compostos, ainda mal identificados e pouco elucidados. Esses mecanismos simples seriam universais, a despeito da sofisticação cultural, social e religiosa das diferentes sociedades.

Assim, Tarot retoma o ponto de partida girardiano de que, no fundo da religião e do sagrado, há de fato a violência humana e a questão de saber como controlá-la. A resposta, para ele, seria a *pharmakologia* que subjaz à capacidade técnica dos homens: seria como dominar o fogo ou manipular a energia nuclear. Superando o medo inicial, os homens encontrariam mecanismos para lidar com essas forças protegendo-se das queimaduras e radiações. A disjunção inerente ao início das práticas sacrificiais seria a prova de que os homens souberam, desde um tempo imemorial, que o 'sagrado', enquanto concentração da violência difusa em um centro vivo, é tão perigoso quanto o fogo queima aqueles que se aproximam demais. O mecanismo emissário teria sido a primeira técnica de domínio da violência por meio da fabricação da unanimidade de todos contra (pelo menos) um, deixando uma memória sócio-histórica a influenciar todo esforço técnico subsequente de abstrair a forma eficaz minimizando ao máximo o alto custo e instabilidade do processo. A religião teria, afirma Tarot, efeitos comparáveis aos da tecnologia nuclear: permite lidar com um grande perigo que é uma grande fonte de potência, porque ela contém uma energia considerável. Mas o homem se torna dependente das defesas e proteções que ela mobiliza, condição de uso dessa potência, que logo se torna condição de sobrevivência *tout court*. Todo uso *pharmakológico* da força cria uma dependência e, como um reator, uma religião pode explodir. A diferença é que o homem não é obrigado a construir reatores, mas, conclui, "com relação à religião, ele não teve escolha"[1703].

[1703] TAROT, C. Ibid., p. 866. Tarot afirma ainda que: "Se o budismo e o taoísmo são opostos ao sacrifício, é porque ele ocorreu, porque o sacrifício esteve presente ali e eles sabiam do que falavam. Em muitos aspectos, o budismo é também uma interiorização. *Tyaga*, que quer dizer renúncia em sânscrito, designava, antes de tudo, a renúncia do sacrificador à vítima, seu substituto. E a eliminação de traços sacrificiais é sempre desigual, mesmo em sociedades budistas. A saída dos sistemas sacrificiais neolíticos ritualizados é diversa e não homogênea, suficientemente geral nas grandes religiões universalistas mas com diferenças de sensibilidade e de aproximação consideráveis. Numerosos problemas e comportamentos sacrificiais perduram sob formas residuais na maior parte das sociedades : pena de morte, justiça, tratamento de loucos, sem falar nas reencenações mais ou menos selvagens como as lutas étnicas. Com os nacionalismos e totalitarismos, o século XX viu o retorno maciço de ideologias e de práticas sacrificiais renovadas e totalmente desconhecidas anteriormente, pois elas falavam idiomas aparentemente políticos e com frequência antirreli-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Toda religião tem como fundamento a imperiosa exigência de expulsar a violência dos homens e criar uma exterioridade que funcione como centro de mediação para as relações sociais. Por isso, o primeiro gesto de todos os comportamentos sacrificiais é a expulsão, o distanciamento, a separação, mas conduzem desigualmente à conjunção, o que torna os sacrifícios-dons raros e jamais primeiros. Fazer dos dons o fundamento do sacrifício é um excesso estruturalista que conduz à tese do "todo simbólico", facilmente articulada ao "todo político". A política, que se assenta na dominação, é certamente um fenômeno real, mas tardio. O poder nasce da violência, mas se transfigura em política pela institucionalização de práticas rituais consolidadas. Como a religião, a política não emerge da dominação pura, mas da violência suspensa por um mecanismo ritual considerado como protetor.

O fundamento do poder e, então, do político não se resume nem ao interesse individual nem à dominação. A instauração sócio-religiosa da sociedade parece indissociável da violência e da hegemonia dos homens sobre os grupos, mas ela não pode se fundar apenas sobre essa hegemonia, que decorre de uma reação *pharmakológica* de defesa e proteção face à violência interna. Deve-se, pois remeter o político ao social e este ao religioso de base ["*par en bas*"] – e não à teologia ou ao religioso institucional – a fim de compreender porque, em regra geral e não somente no sacrifício, ali onde se constituem os grupos, a disjunção precede à conjunção[1704]. O religioso de base ["*par en bas*"] atende a uma demanda incoercível de lidar com uma divisão primordial, irredutível às outras tardias e menos desconhecidas. Os homens tiveram de enfrentar a indiferenciação total, a ausência da "boa distância" necessária para a relação entre eles. Essa primeira diferenciação mal compreendida inscreveu, aos poucos, a consciência de uma divisão sempre

giosos tão diferentes das formas religiosas antigas. Não se pode excluir o "sacrificial" nem mesmo da obra da economia, mais e mais dominada por estratégias "assassinas" que consistem em eliminar os concorrentes não sem antes reforçar muito antropofagicamente a potência de seus despojos, da fragmentação, porque não dizer do *sparagmos*, de seus impérios e cartéis. Não falo sequer da natureza, de onde constantemente se capta a *força que será usada contra ela. De fato, as formas sacrificiais francamente totalitárias não conseguiram se institucionalizar duravelmente; o gatilho dos processos sacrificiais está sempre ali, mas eles não podem mais, sem dúvida, ir ao fim de sua lógica. Mas, a despeito da desritualização religiosa, outros mecanismos foram colocados em cena, que ainda funcionam, mesmo que em outros níveis que não compensam integralmente, talvez, as perdas da ritualização religiosa*", in: TAROT, C. Ibid., p. 825. Esse último ponto, essencial, será examinado na próxima parte da tese.

[1704] O que vai, de certo modo, ao encontro na noção de "sociabilidade associal" de Kant, cf. KANT, Immanuel. *Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

possível da sociedade com ela mesma, mediante a internalização do "terror arcaico" ou "temor reverencial"[1705], cuja fórmula primeira foi a resolução da divisão indiferenciada de todos contra todos na divisão diferenciadora de todos contra (pelo menos) um.

Afirmar que essa divisão diferenciadora representa uma resposta *pharmakológica* específica, não é pretender, mais uma vez, que ela goze de uma autonomia totalizante e determinista, o que Tarot e nós rechaçamos. Por isso, é necessário ultrapassar a hipótese da violência autotranscendente. O caminho, como anunciamos, implica discordar de Girard quando ele reduz o dom a "esse tema um pouco hipócrita que permite escamotear sistematicamente a violência" [1706] e ver nesse "processo engenhoso" o afastamento da *mímesis* do antagonista e do ciclo fechado do mecanismo sacrificial. Para tanto, uma opção é assimilar a dimensão agonística do dom, apta a situá-lo em uma região contígua ao sacrifício, do qual se distancia sem autonomizar-se.

Tarot observa que George Bataille identifica da destruição sacrificial o elemento de perda constitutivo de todo dom, que o coloca para além da troca utilitária e do altruísmo utópico e, portanto, da conjunção enquanto pura gratuidade, mas não obsta seu encaminhamento para uma resposta *pharmakológica*[1707]. Dentro da *pharamakocinética* proposta por Tarot, porém, o dom conjuga a continuidade e permanência em um nível substancial conjuntivo à ruptura e mudança disjuntivas em nível formal, que decorrem de sua origem sacrificial. A partir disso, é possível ver na vítima sacrificial o significante transcendental tanto do fonema, quando une separando, quanto do dom, quando separa unindo e a base real e simbólica de todo pensamento, constituído a partir da criação de totalidades distintas e conjuntivas.

A separação realizada a princípio é uma condição da linguagem, das palavras e de seu uso, e, para Lucien Scubla, a comunicação não é nem o único nem

[1705] Cf. VS, 366.
[1706] AQEV, 90.
[1707] Em sua recepção crítica de *Le Symbolique et Le Sacré*, François Gauthier se queixa da ausência de um autor como George Bataille na grandiosa obra de Camille Tarot: "Bataille é citado uma vez e 'en passant', sem seu pré-nome e sobre uma questão secundária", e isso teria prejudicado seu debate sobre o tema da destruição do dom e a antropologia girardiana. In: GAUTHIER, François. « Enjeux d'une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le symbolique et le sacré* de Camille Tarot". Texte publié le 11 septembre 2008. Revue du MAUSS 2/2008, n° 32, pp. 495-533.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

seu principal atributo: "a linguagem tem também, e sobretudo, o efeito de manter à distância as coisas presentes"[1708]. De fato, ela não pode funcionar sem uma suspensão, uma ruptura da comunicação imediata com o outro, de uma saída do mimetismo espontâneo e, por assim dizer, "horizontal" dos homens com seus semelhantes e com as coisas ao redor: "ruptura que [a linguagem] acentua e estabiliza para instaurar uma relação 'vertical' com o mundo, uma 'distância física' que caracteriza a humanidade e torna possível a formação de fenômenos propriamente culturais" [1709].

Girard desconfia de uma excessiva valorização do dom que tenda a menosprezar a importância da ruptura com o fundo rivalitário que se oculta (apenas fragilmente) em todas as relações humanas. A horizontalidade própria dos vínculos de mediação interna se torna um problema na medida em que os homens não são capazes de dar tudo a todos, porque, se fossem, a humanidade seria inteiramente conciliada e não haveria necessidade de se criar barreiras nem exterioridades uma vez que o puro dom projetaria os homens para fora de si e as relações miméticas seriam de reconhecimento da subjetividade do *outro*. No entanto, nem os homens têm tudo para dar a todos nem o dom espontâneo está inteiramente dado. Por isso, o 'dom', como matriz dos vínculos humanos positivos que supõe a preexistência da instância mediadora, é uma tarefa e um imperativo, como afirma Tarot: "Caminhar no sentido do dom, aproximarmo-nos dele é uma oportunidade, talvez, de sobrevivência, e tentativa de tornarmo-nos simplesmente humanos e, se possível, assim permanecer" [1710].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

18.7.1. Paixão de Cristo: sacrifício e dom

Nesse sentido, é importante retomar a revisão da tese antissacrificial de Girard e situar a paixão de Cristo como a morte fundadora de uma "nova autoridade moral"[1711], que transfigura os valores e os limites das obrigações tradicionais de solidariedade e reciprocidade, por meio de práticas novas como o perdão e a caridade, fundados no dom total consumado por uma transcendência não violenta.

[1708] SCUBLA, Lucien. *Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines*. In: *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 12, 1998. p 51.
[1709] SCUBLA, L. Ibid., p. 52.
[1710] TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, pp. 791-793.
[1711] DUMOUCHEL, Paul. *Girard et le politique. Cités* 2013/1 (n° 53), p. 17-32.

Revendo sua crítica à Carta de Paulo aos Hebreus, Girard concede que a morte de Cristo pode ser interpretada no seio dos sacrifícios da Antiga Lei, figurando como a culminação de uma série de práticas rituais com as quais viria a identificar-se essencialmente. Somente em face de *analogias* estruturais com o religioso pré-cristão, a mensagem evangélica pode ser compreendida e distanciada da crítica "desmistificadora" moderna.

A leitura da vida e da pregação de Cristo revelam como a mensagem Evangélica está inteiramente orientada para o sacrifício da Cruz e para a fundação de uma nova ordem, cujo longo percurso permitirá uma compreensão paulatina e profunda dos aspectos antropológicos das Escrituras bíblicas[1712]. Reconhecer que possa haver um valor positivo ínsito à expressão "sacrifício" não implica forçosamente minimizar a distância entre os extremos que ligam o sacrifício *do outro* ao sacrifício *de si*, nem legitimar o uso da força contra vítimas expiatórias, mas admitir que a rejeição e o afastamento da violência chegaram ao seu ponto máximo. Como afirma Girard, Jesus não queria sua própria morte nem a buscou de forma direta, tendo reconhecido a *méconnaissance* de seus perseguidores, que não sabiam perfeitamente o que faziam, e os perdoado no tormento mesmo da Cruz.

Mas há uma grave lacuna em sua compreensão ao impugnar, por princípio, um valor fundamental ao 'dom'. Falta a Girard reconhecer que a morte de Jesus tem o sentido de uma entrega que tem como ponto de fuga a mediação da transcendência, o que não quer dizer que a divindade *precise* ou *deseje* desse sofrimento[1713]. O caráter oblativo do "autossacrifício", despojamento de si como entrega pelo outro e para o *Outro*, adquire no mundo cristão um sentido marcadamente ético, indissociável de sua dimensão conjuntiva, contudo essa dimensão socializante só é possível após a recuperação da exterioridade e sua internalização ordenadora. A aceitação positiva da ideia de sacrifício vem a ser a confirmação definitiva da teoria mimética, uma vez que a continuidade dos antigos sacrifícios abre o espaço para uma mediação positiva. O gesto de separação do sacrifício é, certamente, prévio à doação que reúne, uma vez que, na ausência de um centro mediador e sem sua recuperação no seio da comunidade, as relações binárias claudicam

[1712] LLANO, A. Op. Cit.
[1713] Mesmo porque, segundo a doutrina trinitária, é o próprio Pai quem essencialmente sofre na Paixão de seu Filho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

na “pedra de tropeço” [*skándalon*] do duplo, *modelo-obstáculo*. Se Jesus enfatiza a continuidade com o próprio “princípio ordenador do mundo”, submetendo-se a ele para transfigurá-lo, é porque sua vida, morte e ressurreição têm como propósito central devolver aos homens sua capacidade relacional, objetivo ínsito a todas as práticas primitivas.

“Salvar os homens” em sentido antropológico é, pois, restituir-lhes a *disjunção* e a *conjunção* necessárias para que se situem no mundo livremente e constituam-se como *pessoa*. A memória coletiva da Paixão de Cristo consuma as duas dimensões em um só gesto: como *sacrifício*, separa, marca a diferença, retendo a exterioridade da transcendência; e como *dom, para a divindade* e *pelos próximos*, religa os homens entre si, tendo o mediador como lastro dessa relação pacífica. O reemprego cristão do bode expiatório sela uma unidade religiosa da humanidade com a passagem da primeira dimensão do sacrifício, *disjuntiva*, para a segunda, *conjuntiva*. Em vez de ser ele mesmo outro bode expiatório sacralizado, Cristo se torna bode expiatório para dessacralizar os que vieram antes dele, impedindo que os que viriam depois fossem sacralizados. Impedindo o aparecimento de falsas divindades e protegendo as vítimas, o Deus do cristianismo pode representar uma autêntica exterioridade, a mediação ordenadora, que resume em si a essência de tudo o que a sacralização vitimária visava: a negação da violência essencial indiferenciadora.

Se o sacrifício de Cristo não pudesse ser compreendido dentro da ritualidade religiosa, como parecem sugerir os limites impostos por Girard em sua revisão sacrificial, seria preciso admitir um lapso surpreendente operado pelo Antigo Testamento e revogar o veículo de manutenção da exterioridade fundadora. Entre a violência das origens humanas e o esquema da redenção cristã haveria uma simetria ausente nos estágios intermediários da dessacralização judaico-cristã, que assimila o ritual, mas elimina o sacrifício *tout court*. Seria necessário admitir não uma unidade religiosa, mas três momentos distintos e desconexos: o inicial, dos ritos sacrificiais e vítimas divinizadas; o intermediário, dos ritos não sacrificiais, sem divinização das vítimas; e o último, do sacrifício não ritual, em que a divindade é feita vítima. Ou seja, o cristianismo voltaria *apenas* para a dimensão violenta sem assimilar o veículo mesmo de sua superação, que são os ritos – fazendo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

jus a certa leitura repudiada por Girard de que o cristianismo é um retorno ao mítico.

A todos os sacrifícios antigos, de eficácia temporária e limitada, opor-se-ia, então, o sacrifício apto a arrematá-los ao conjugar a exterioridade à união, a ordenação separadora à agregação da comunidade, a disjunção à conjunção. Como temos visto, o que salva os seres humano da autodestruição é a memória ritualizada de sua própria violência e o luto por aqueles que vitimaram. Sendo o sacrifício de Cristo a abertura da possibilidade de superação da fundação pela violência, ele deve ser presentificado por meio de sua memória ritual, que se realiza na celebração eucarística. Na Missa, o espaço do sagrado está demarcado sem que os homens tenham que *repetir* a expulsão do seu mediador, entregue livremente em nome dessa nova aliança. A liturgia é a materialização do reconhecimento da transcendência, assimetria que permite aos sentidos observarem a diferença ordenadora e aos homens se situarem baseados nos princípios de identidade e alteridade.

Essa memória litúrgica e evangélica remete não apenas aos "ritos fundadores", mas ao plexo cultural fundacional dos "mitos". Segundo Girard, o mito é a história dissimulada do assassinato fundador, de maneira que a resolução do drama não revele a maldade humana, mas se apresente como a proteção de seres superiores que velam por aquela comunidade. Daí que o mito seja radicalmente ambíguo e que, em tal ambiguidade, repouse precisamente a sua eficácia social. O mito é revelador de um acontecimento efetivo, em que a legitimidade da força empregada para restabelecer unidade do grupo decorre de seus efeitos sumamente benéficos da expulsão de uma violência muito mais perigosa, a qual o grupo rejeita tanto que não permite que ela apareça nem nos seus relatos.

Girard mostra que as narrativas míticas dos sacrifícios arcaicos baseavam-se precisamente na ocultação das motivações que conduziam à canalização da violência para o bode expiatório: o caráter meramente humano da conflitividade. A grande novidade do drama da Cruz é a virtude de sua transparência, o que lhe outorga a extraordinária potência reveladora. É nesse momento que se podem estabelecer mais claramente as diferenças e as analogias entre ambos os tipos de sacrifícios. Mesmo que o sacrifício de Cristo não seja plenamente assimilável às moda-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lidades sacrificiais pré-cristãs, todas essas práticas religiosas constituem um só fenômeno antropológico fundamental, um elemento presente na estrutura mesma da realidade, que é a premência do reconhecimento de uma exterioridade ordenadora.

Sem essa exterioridade primeira, fundacional, a projeção dos homens em direção uns dos outros se confunde com a rivalidade e a disputa dos duplos, que não se comunicam porque não se diferenciam. Essa tensão germinal entre os homens indiferenciados está na base de toda vivência da transcendência, que não se refere tanto a apontar a uma coisa exterior e monstruosa, mas que não pode se realizar efetivamente senão quando o termo da projeção deixa de ser apenas algo exterior e distinto do sujeito, para ser um *outro* como o sujeito que com ele se relaciona intencionalmente, o que passa pelo reconhecimento de que entre o *eu* e o *mundo* existe um limite tão essencial quanto libertador.

Recordando Hörlderlin, autor caro para Girard, para quem a salvação surgia ali mesmo onde estava o perigo[1714], Alejandro Llano compreende que o "arranque torcido" por meio do qual os homens sobrevivem à sua violência recíproca, a solução imediata encontrada no sacrifício, deveria ser o ponto de partida para "uma retificação fundamental, que transforma o conflito em entrega e pode conduzir à pessoa, partindo da dispersão egoísta ao reencontro de sua mais genuína autenticidade"[1715]. Ou seja, em uma nova religiosidade, realizada *dentro* da saída encontrada pelos próprios homens, que conduz à matriz do problema – o direcionamento do desejo para si, que cega os homens para o *outro* e lhes impede de se constituírem como subjetividade relacional – ao mesmo tempo em que oferece o gesto próprio da conversão do desejo em entrega: o giro radical em que a *mímesis* transfigura o impulso de autoafirmação em reconhecimento da subjetividade do *próximo*.

[1714] "Perto está e difícil de prender, o Deus. *Mas onde há perigo, cresce também o que salva*" ("Patmos". Tradução de Paulo Quintela) Citado por Girard em RECLAU, p. 200.
[1715] LLANO, A. Ibid., pp.199-200.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 19. Pecado original e a origem da violência

Para concluir esta parte da tese, é necessário enfrentar o problema que parece ser o ponto cego da teoria girardiana. Partindo da natureza relacional e mimética dos homens, Girard dá um passo intelectualmente decisivo ao reconhecer que o vínculo elementar entre os homens adquire, imediatamente, o sinal negativo de um enfrentamento. O movimento em relação ao próximo, que, pelo mimetismo, é a fonte da própria subjetividade, manifesta-se como o desejo incontrolável de apropriação do *todo* do outro, até o ponto de eliminá-lo. O ser humano tende à conjunção, mas a busca de tal maneira que se conduz à disjunção. Trata-se, em outras palavras, da "sociabilidade insociável" de Kant, o antagonismo que impulsiona o desenvolvimento de todas as suas disposições, causa última da ordem legal que reside, manifestamente, na natureza humana:

> O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão *para se isolar*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros[1716].

Kant reconhece que o homem é marcado por essa fratura radical, que o leva a fazer, para os outros, o mal que não quer *diretamente*, mas que deriva do bem que busca para *si*, em uma aproximação de certo modo inesperada com um autor como Freud, para quem os desejos humanos básicos são egoístas e levam consigo a semente da violência[1717]. Ambos os autores abordam, a partir de distintas perspectivas laicas, o tema da *queda*, que não está restrito ao mundo religioso, sobretudo judaico-cristão. Embora cristão confesso, Girard também pretende fazer uma apresentação da antropologia do desejo humano de um ponto de vista estritamente racional, por isso demonstra uma nítido mal estar no "Jardim do Éden", que lhe parece demasiado mítico[1718].

[1716] Cf. a "Quarta Proposição" de KANT, Immanuel. *Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2004.
[1717] Cf. FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização (e outros textos)*. In: Obras completas, vol. XVIII. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 2010 [1930-1936].
[1718] Como notou Jean-Marie Domenach, o desconforto diante do tema levou Girard a negligenciar mesmo a triangulação mimética arquetípica que lhe oferecem Adão, Eva e a Serpente, cf. DOMENACH, Jean-Marie. "Voyage au bout des sciences de l'homme". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy. Paris: Grasset, 1985, pp. 235-241. O tema desse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Na parte II desta tese, apresentamos a intepretação girardiana do "evento fundador", manifestando a expressa intenção de Girard em compreender os acontecimentos verdadeiramente fundacionais da humanidade. No entanto, nosso autor pressupõe, ao longo de sua antropologia fundamental, que o impulso humano para a apropriação agônica é um *dado*, conatural ao homem. Construindo um sistema de violência encapsulada, que é ponto de partida e chegada da *mímesis*, Girard não deixa espaço (real ou virtual) para a liberdade humana fora da rivalidade. Isso fica claro se considerarmos que a consciência necessária para a existência da liberdade é formada, segundo a hipótese girardiana da hominização, ao longo de um processo guiado desde sempre pela violência, pela *mímesis* apropriativa que se converte em *mímesis* do antagonista. Não há nada propriamente humano anterior a esse processo. Por isso, se a violência autotranscendente não for questionada como pilar supostamente dispensável da teoria mimética, torna-se forçoso concluir que a recusa em aderir ao bem é um vício ontológico, inserido na própria matriz do desejo mimético, e não um acidente que pudesse ser reparado, no qual os homens tivesse tido alguma participação.

O problema que coloca a preferência voluntária pelo mal não é compatível com a interpretação da *mímesis* rivalitária como um mecanismo cogente, que permanece na linhagem sacrificial até que a Paixão lhe ofereça, *por fora*, a chance de redirecionar sua trajetória. Como poderia haver a libertação progressiva do mecanismo vitimário se o próprio homem fosse inteiramente constituído de mimetismo violento? A estrita racionalidade positivista afasta Girard de uma transgressão original – já que não pode admitir uma "lei primeira" –, levando-o ao extremo oposto da intervenção de uma revelação sobrenatural, que emerge lentamente em uma história na qual os homens não são constitutivamente livres. Se os homens se encaminham para a superação da violência, ainda que de modo imperfeito, e são capazes de sentimentos e ações orientados por um mimetismo benéfico, ou não propriamente mimético, como Girard define o amor parental e o amor conjugal, deve haver algo mais fundamental, anterior à violência; algo que pode tanto ter conduzido os homens à rivalidade quanto permite a existência de um espaço fora dela.

---

triângulo mimético arquetípico, como já mencionamos, foi desenvolvido por Raymund Schwager em *Banished from the Eden.* Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Temos visto que aquilo o texto do Gênesis incomoda Girard pela postulação de uma lei originária, válida antes de qualquer transgressão original. Segundo a hipótese girardiana da violência fundadora, leis e proibições *a priori* são elementos arquetípicos do processo de mistificação. Girard considera que as leis só podem ser erguidas enquanto tais na medida em que bodes expiatórios puderam indicar os comportamentos a serem interditados pela comunidade: "Nossas leis mais originais foram sacralizadas por bodes expiatórios assassinados pela multidão espontaneamente – i.e., sob a legitimidade de nenhuma lei – por crimes que se tornaram lei apenas após o fato, devido à autoridade religiosa que lhes conferiu"[1719]. A lei, como a ordem e a própria humanidade, só poderia ser o fruto da crise de indiferenciação e de sua resolução vitimária.

Segundo uma perspectiva girardiana, como vimos, o interdito de não comer o fruto da árvore do bem e do mal seria uma projeção mítica da dinâmica modelo-obstáculo do mimetismo rivalitário para a natureza de Deus. A proibição imposta a Adão e Eva representaria a "pedra de tropeço", o *skándalon,* colocada no meio do paraíso por ardil de uma divindade que parece mais interessada no colapso do que na observância de sua própria norma. As duas árvores presentes no meio do paraíso seriam, ainda, um exemplo do dualismo moral que esconde a violência coletiva original. O caráter ambíguo do sacrifício mítico, ao mesmo tempo maldito e bendito, desdobrar-se-ia na árvore do conhecimento e na árvore da vida, que remetem, ainda, a frequentes estereótipos míticos do bode expiatório, transformado em árvore ou subsistindo em formas abstratas.

Girard não parte da desordem cósmica; sua compreensão da origem é o indiferenciado, o caos, resultado de uma crise provocada por homens tomados pelo desejo ilimitado de confundir-se com o outro na ausência de um centro, um núcleo de mediação. Os hominídeos, "animais" hipermiméticos e violentos, instaurariam uma situação de fúria descontrolada, pacificada apenas pela descarga da ira sobre (pelo menos) um dos membros; deslocando, assim, uma parte da totalidade do grupo para *fora*, criando uma exterioridade. Essa exterioridade será o parâmetro e o eixo da ordem, por isso o corpo morto da vítima é o significante transcendental como afirma Girard. Na ausência de uma diferença, um limite, que permita aos

[1719] CODFM, 325.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

membros se situarem dentro do próprio grupo, é necessário forjar-se um. E é essa necessidade que põe em marcha o mecanismo de expulsão, real ou simbólica, de uma parte do todo indiferenciado em que os homens naufragariam.

Se Girard identificasse na "lei original" não um sistema normativo, certamente tardio, mas a presença de um limite primário, de uma alteridade essencial, que figuraria como a exterioridade sempre e a cada vez perdida e recuperada pelos mecanismos vitimários e seus derivados, ele poderia, em um só passo, articular a *mímesis* tanto com o veículo de projeção do homem para o livre reconhecimento do mediador quanto com a sua livre recusa. A assimilação elementar da exterioridade como núcleo de mediação, poderia ter orientado uma hominização pacífica, necessariamente *heterônoma*, assim como a recusa da mediação, em nome de uma ilusória coincidência com a totalidade, pode ter levado à constituição de uma humanidade violenta, que reinscreve os contornos perdidos pelo sacrifício de um de seus membros. Defendemos que essa compreensão da exterioridade originária, fundamento ontológico da normatividade, satisfaz tanto a ontogenia mimética quanto a filogenia, sem que seja necessário recorrer a um sistema autotranscendente, fechado. Ao contrário, consideramos que tanto o desejo mimético – plástico, metafísico e relacional – quanto a liberdade que são dois elementos da teoria mimética incompatíveis com a violência cíclica fundadora.

Segundo nossa perspectiva, nada obsta que a superação da violência tenha sido historicamente alcançada por um sistema de poder com origem sacrificial, apto a reinserir a exterioridade perdida. As soluções, sempre provisórias, não podem suprimir o gesto humano original de negar a heteronomia e seus limites criaturais, mas continuariam disponíveis na medida em que a exterioridade está inserida ontologicamente no real. O princípio da ordem afasta a violência gerada pelo atrito de homens sem mediação, reinserindo os contornos elementares da existência por meio de práticas rituais externalizadoras, que limitam os homens, separando-os uns dos outros para depois reuni-los em práticas conjuntivas que repousam na mediação posterior à separação. Os homens realizam sacrifícios porque precisam da *disjunção* e, uma vez diferenciados, recuperam o espaço necessário para orientarem-se *mimeticamente* para a conjunção relacional. Quando Peter Sloterdjyk definiu a teoria mimética como a "versão científica do pecado original", é possível que a tenha compreendido tal como agora tentamos apresentá-la.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Não é necessário aderir à compreensão alegórica do drama bíblico em que, seduzida pela serpente, Eva comeu o fruto proibido por Deus, tendo influenciado Adão a fazê-lo; basta reconhecer na história do primeiro homem o drama da renúncia ao anelo da onipotência, a odisseia em que enfrenta o árduo reconhecimento de sua impossível coincidência com a totalidade. O sentido profundo do jargão que ensina que "filosofar é aprender a morrer" não é outro senão o da difícil compreensão dos limites, fundamental para sua assimilação criativa. Limite que aproxima a filosofia inevitavelmente da religião – a fascinação pelo corpo morto. A medicina, o direito e a política estão a serviço de homens que precisam aprender a lidar com suas insuficiências insanáveis, direcionando *pharmakologicamente* uma força vital para proteção do corpo, do homem e do grupo. O pecado original não é comer um fruto proibido, mas recusar o limite dado pela exterioridade e pela heteronomia.

Tradicionalmente, essa atitude foi definida como o vício do "orgulho" ou "soberba". Para os grandes filósofos da Igreja, Agostinho e Tomás de Aquino, o orgulho e a inveja são formas pervertidas de imitação da divindade criadora, que *quis* que os homens participassem da sua divindade, tornando-se semelhante a Ele por imitação. O orgulho e a inveja teriam inspirado o homem a perseguir a almejada divindade de Deus por si mesmo, de modo que a recusa da *participação* na divindade, em nome do empenho dos homens em serem *como* deuses, os teria colocado, em termos girardianos, sob o domínio desse desejo metafísico pervertido, causa da violência e da morte. Contudo, essa compreensão não seria restrita ao mundo posterior à revelação do bode expiatório com o cristianismo, já que o próprio Girard identifica no livro da Sabedoria um resumo sintético da dimensão mimética da Queda: "Ora, Deus criou o homem para a imortalidade, e o fez à imagem de sua própria natureza. Foi por inveja do demônio que a morte entrou no mundo, e os que pertencem ao demônio prová-la-ão"[1720].

Vimos que a história de Caim e Abel[1721], que se segue à queda, apresenta sinais de afastamento da perspectiva mítica. Assim, ainda que Girard utilize o relato como emblemático para compreender a lógica sacrificial, admite que o horizonte é francamente distinto ao presente na história de Rômulo e Remo. Enquan-

[1720] Sb 2, 23-24.
[1721] Gn 4, 1-24.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

to no mito romano o assassinato de Remo cometido por Rômulo é apresentado como um ato justificável, o texto bíblico sai em defesa de Abel, reprovando de forma explícita o crime de Caim. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho defende que Caim e Rômulo são representantes do estado terreno que se enraíza no assassinato, enquanto Abel representa o estado divino que busca preservar a memória das vítimas[1722].

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard descreve a imitação baseada no orgulho segundo um caráter "prometeico" ou "satânico", que ele diferencia, junto com Agostinho, das formas genuínas de imitação: sua crítica do orgulho prometeico seria herdeira da leitura agostiniana do orgulho como o pecado original. Em *Coisas Ocultas*, por sua vez, ele compara Jesus com Adão e diz que ambos eram inocentes, intocados pelo pecado, e foram confrontados com tentações, mas, enquanto Adão foi incapaz de resistir à tentadora avidez de totalidade, à irrestrita busca de satisfação pessoal, Jesus resistiu, submetendo sua vontade à vontade da transcendência que chama de "Pai", oferecendo a humanidade um novo modelo de identificação. Porém, Girard rejeita toda interpretação do pecado original que apresenta Adão como mero bode expiatório do homem histórico:

> Se somente Cristo é inocente, então Adão não é o único a ser culpado; todos os homens compartilham deste estado arquetípico de culpa, mas apenas na medida em que a chance de se tornar livre tinha sido oferecida a eles e eles deixaram-na escapar. Podemos dizer que este é de fato o pecado original, mas só se torna real quando o conhecimento sobre a violência é colocado à disposição da humanidade[1723].

Da mesma forma, Girard recusa as interpretações que atribuem a culpa da queda do Homem à Eva – e, por extensão, ao sexo feminino – o que se harmoniza com a sua posterior tentativa de ler no pecado original uma mensagem de libertação que ajuda os seres humanos a chegar a um acordo com sua própria culpa – mas que não o leva a reconstruir sua tese da violência autotranscendente nem sua hipótese da hominização. Para ele, a "fábula do pecado original" seria útil para desafiar o orgulho ilusório dos humanos. Em seu livro sobre *Shakespeare*[1724], Girard reconhece uma cadeia de acusações em torno da busca por um culpado autêntico, inerente à propensão humana de escapar de sua culpa e responsabilidade atribuindo-as aos que estão àqueles em volta. Assim, os dois relatos de Gênesis ilu-

[1722] Cf. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. Livro XV, cap. I e V.
[1723] Cf. CODFM.
[1724] SHAKES, 589-593.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

minariam alegoricamente aspectos essenciais da convivência humana, revelando o desejo contaminado por mimetismo como causa primária da suposta transgressão.

Nesse sentido, a figura da serpente, que encarna a própria inveja que os homens sentem de Deus, também manifestaria a propensão humana que está na origem das caças por bodes expiatórios de descarregar nos outros a agressividade, incriminando-os em momento de crise. Segundo a perspectiva mimética, as tentativas de relacionar a serpente com o mal sobrenatural permanecem confinadas no sagrado arcaico, por isso Raymund Schwager afirma que, se a serpente é compreendida como elemento mítico, que concretiza o lado negativo do dualismo responsável pela queda, a paixão mimética interior aflora como verdadeira causa do pecado original. Assim, a superação da satanização mítica da serpente teria permitido a São Paulo e Kierkegaard entender a queda como um processo livre de influência sobrenatural externa, fruto do orgulho e da inveja que os homens sentem *espontaneamente* de Deus[1725].

O tema do pecado original faculta o reconhecimento da suscetibilidade do homem à rivalidade mimética e sua tendência a projetar no outro a tendência insocial de querer dispor de tudo a seu gosto, como percebeu Kant. Se a violência primitiva, a tendência por competir pela posse de objetos mimeticamente desejados, for algo pré-humano, não se poderia admiti-la como um "mau uso" da liberdade, mas estaríamos diante de um *fato* – não propriamente um ato – que marca irremediavelmente a constituição humana pela violência. Não haveria outro modo de usar a vontade, ou uma manifestação mais adequada do desejo. Não faria sentido falar em "salvação", porque o modo com que os homens se ordenaram, se *humanizaram*, seria um mecanismo natural tanto quanto aleatório. Da mesma forma, se as concepções morais e legais são inteiramente míticas, com o único sentido de ocultar o assassinato fundador e conter a violência, as condutas humanas seriam tanto melhores quanto mais eficazes nesse ocultamento e controle, donde a necessidade de se concordar com Maquiavel e Nietzsche, que veem no cristianismo uma força desumana e antinatural[1726].

[1725] PALAVER, W. Op. Cit.

[1726] Segundo Manent, "a consideração propriamente cristã do pecado pode dar lugar ao ponto de vista científico formulado por Hobbes: "*The desires and other passions of man are in themselves no sin*" (*Leviatã*, cp. 13). Reduzindo o pecado à violência, fazendo da violência o prin-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Em um debate antológico, ocorrido no início da década de 1980, sobre a origem da violência, Girard afirmou aos seus interlocutores que, segundo sua teoria, a violência não se localizaria na relação mimética dos sujeitos com relação ao objeto e não no objeto ou no sujeito[1727]. Com isso, ele pretendia afirmar aquilo que repetiria outras vezes: que não seria a violência em si originária, mas a *mímesis*, funcionamento vital de todos os mamíferos superiores[1728]. À época, seu desejo era "fundar uma antropologia não filosófica, quer dizer, enraizada na animalidade, sem nenhuma definição metafísica, *a priori*, do homem"[1729], uma vez que considerava as definições metafísicas do homem concepções míticas por ocultarem o enraizamento do mimetismo na animalidade.

Relembrando o esquema da hipótese da hominização girardiana, tem-se que, ausentes os padrões de dominância que enredariam os animais não humanos em sistemas de subordinação entre os hominídeos indiferenciados, esses "proto-humanos" engendrariam mimeticamente uma primeira catástrofe, a da difusão ilimitada de sua violência. Essa crise grave e ameaçadora para a sobrevivência do grupo seria resolvida pela canalização da violência sobre (pelo menos) um de seus membros. A resolução pelo grupo, operada ainda em um estágio de pré-hominização, seria o ponto de partida da sociedade humana e das formas simbólicas: a linguagem, a técnica, as instituições, o mimetismo, articulado à canalização da violência e à sua reiteração ritual é o ponto de partida da hominização[1730].

Ainda que tenha atenuado essa perspectiva inicial, como temos mostrado, o esquema girardiano não foi reelaborado e manteve no seio da teoria uma resposta complexa e ambígua à origem da violência e, sobretudo, à (im)possibilidade de se escapar dela. Por um lado, as relações humanas miméticas seriam originárias, a ontogênese conduziria à filogênese, e Girard apelaria à conversão individual como fonte única de superação da violência, colocando-nos diante da problemática da

---

cípio da hominização do homem, Girard faz do pecado o princípio não culpável da humanidade. Um Deus inocente e impotente revela aos homens que eles são pecadores sem serem culpáveis [logo não são responsáveis]. "É um maniqueísmo sem bem nem mal, um maniqueísmo provido da 'neutralidade axiológica' das ciências humanas". In: MANENT, Pierre. *La leçon de Ténèbres de René Girard*. Commentaire 19, 1982.

[1727] GIRARD, René et al. *D'où vient la violence?* Table ronde entre René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller, Hervé Ott et Jacques Sémelin. Alternatives non violentes, n. 36, jan. pp. 49-67.

[1728] GIRARD, R. Ibid., p. 49.

[1729] GIRARD, R. Ibid., Idem.

[1730] GIRARD, R. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

responsabilidade e do necessário reconhecimento pelos homens de sua plena e inteira responsabilidade na violência. Por outro lado, a violência enraizada em uma característica biológica da espécie, que é o mimetismo, e transbordando, por todos os lados, a humanidade das relações humanas, constituiria os homens, a um só tempo, *homem*-e-*violência*. Donde o impasse que identifica Paul Dumouchel:

> Se o mimetismo nos produz como homens e se ele explica nossos conflitos sem que seja necessário especificar um objeto, se torna os rivais idênticos, duplos uns dos outros, se o mimetismo é o verdadeiro sujeito da história, não há como responder ao apelo de responsabilidade pessoal feita por Girard. Se eu não vejo em nenhum lugar a poder de qualquer liberdade humana, se não posso apreender sua presença no seio mesmo da camisa de forças mimética em que me encerro, são palavras vãs e piadas grosseiras falar em responsabilidade[1731].

Em *A Violência e o Sagrado*, Girard critica duramente o instinto de morte freudiano, condenando-o por ser uma "entidade platônica" que governa os homens de fora, mas é difícil distinguir o mimetismo como uma característica biológica da espécie que submete os homens aos seus mecanismos do que quer que seja um instinto ou uma pulsão, como assinala Dumouchel. Ele mostra ainda como Girard, em *Coisas Ocultas*, apela à responsabilidade absoluta do homem da história, para em seguida afirmar que o desejo mimético é o verdadeiro sujeito da estrutura, responsável pela sua própria evolução mediante a intensificação da rivalidade mimética, que extrapola os padrões de dominância e se encaminha em direção à sua caricatura pós-moderna, levando à seguinte indagação: "como o homem pode ser responsável por uma história em que a *mímesis* desejante é o verdadeiro sujeito de sua evolução, que coincide com a história humana?"[1732]. Essa ambiguidade, como vimos, atravessa toda a obra de Girard e só pode ser resolvida se na origem da humanidade houver uma fresta de mimetismo *livre*, que permanece como um espaço, ainda que virtual, de não violência.

A saída que Girard oferece para a violência opressora é a aceitação da mensagem evangélica de não violência – "ame seu próximo", "não atire a primeira pedra", "assuma sua responsabilidade na violência" – com a renúncia total da rivalidade. No entanto, essa renúncia parece aleatória e inviável se concordarmos que a violência vem do mimetismo enquanto característica biológica incoercível da espécie, e mesmo seu controle, intrinsecamente violento, nos termos que en-

[1731] DUMOUCHEL, Paul. "Chroniques. Violence et non-violence". In: *Revolutions sans le* peuple. Esprit, décembre de 1981, p. 161.
[1732] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 162.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tende Girard. Se o desejo metafísico, definido em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* como um sintoma da mediação interna, for compreendido tal qual Girard entende em *Coisas Ocultas*, um produto da rivalidade mimética, e a *mímesis* de apropriação for meramente instintiva, a liberdade para resistir à violência passa a ser tão ideal que chega a ser utópica.

A hipótese da hominização pela violência autotranscendente faz a própria condição humana inteiramente perpassada de violência, e, com exceção de Jesus, não haveria nenhuma experiência real de liberdade fora da violência, pois, como observa Dumouchel, "Em Girard não há ação não violenta. A não violência é uma impossibilidade de ação"[1733]. Aliás, se a violência estiver na origem de tudo que é humano, o próprio Jesus estaria, desde o nascimento, imerso na sacrificialidade, pelo simples fato de que assumiu a natureza humana: falou, exerceu um trabalho, fez uso de símbolos, de rituais. Mas vimos que, como novo Adão, Jesus se encontra no mesmo "estágio de inocência" original do primeiro homem, no que Girard parece reconhecer uma *humanidade* anterior à violência.

A abertura deste volume da tese apontou como problema fundamental da teoria mimética a tese de autossuperação da violência, pela interpretação girardiana de *Satanás que expulsa Satanás*. O modelo cristão de uma cultura humana não violenta, inerente ao convite evangélico da "não violência", entra em choque com sua antropologia fundamental, na medida em que, como notou Paul Dumouchel, o distanciamento do mundo "sacrificial" acarretaria o retorno da violência contra ela mesma, e não a consumação radical de um esforço resiliente de sobrevivência. Com o fim da ordem temporal, o desencadeamento da violência indiferenciadora introduziria no seio da ação, entre os meios empregados e o fim obtido, uma má disjunção, desconectando os atos humanos de suas consequências atuais, para dar-lhes sentido e valor tão somente no dia final de uma reconciliação, que os homens terão levado a cabo a despeito de sua vontade[1734]. O sentido do destino dos homens, então, não seria o seu próprio destino, mas algum outro de que eles são apenas instrumentos secundários, como se depreende desse excerto de *Coisas Ocultas*:

[1733] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 163.
[1734] DUMOUCHEL, P. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> se nos forjamos para nós mesmos um destino tão estranho é para nos deixar visível simultaneamente aquilo que tem sido desde sempre a cultura humana e a única via que agora resta aberta, a da reconciliação que não excluirá ninguém e nem deverá nada à violência[1735].

Para Dumouchel, descrever a mensagem evangélica como o oferecimento de uma sociedade não violenta, que seria o que Jesus chamou de "Reino de Deus" não é errado e nem irracional, mas reduzir a possibilidade de afastamento legítimo da violência ao cumprimento pleno e acabado do "Reino de Deus" traz sérias implicações práticas. Em primeiro lugar, porque a realização desse Reino sobrenatural não pode ser objeto de um *saber* nem ser o fim de uma atividade política, seja ela laica ou confessional, pelo simples fato de que "o Reino de Deus é a promessa da reconciliação *universal*, promessa que não tem sentido senão na verdadeira universalidade; quer dizer: se ela englobar todos os homens, de todos os povos e de todos os tempos"[1736]. Em segundo lugar, Dumouchel argumenta que, embora não seja necessariamente irracional, ainda que possa ser difícil de acreditar, ter na promessa de uma reconciliação universal o objeto de um saber ou o fim de uma atividade política seria incorrer nas falhas de toda filosofia da história.

Ora, desviar os atos de suas consequências atuais em nome do "sentido da História" e, mais, admitir que esse sentido segue por si mesmo, independente de qualquer comportamento, libera os homens de suas responsabilidades nos tempos em que vivem, dando azo a apropriações ideológicas que pretendem ler a obra do bem final no desenrolar do mal atual, o qual cada uma se arroga o direito de identificar. Dumouchel conclui que, se a teoria girardiana conduz à inação e, acrescentamos, à história apocalíptica, não é porque condene os homens à sua responsabilidade pessoal, mas porque, em última instância, ela não a leva devidamente em conta.

A argumentação construída nos últimos três capítulos desta parte da tese permitirá uma aproximação singular da leitura girardiana do processo de secularização, a qual, embora considere fulcral o papel do cristianismo nesse processo, não adere *in totum* às teses da história apocalíptica. Na próxima e última parte da tese, o fenômeno da secularização será analisado a partir do processo anterior e mais abrangente de dessacralização. A dessacralização dá início à disjunção do

[1735] CODFM, 467.
[1736] DUMOUCHEL, P. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sagrado e do simbólico, impulsionando a trajetória da racionalização do pensamento simbólico e da objetivação não religiosa do político. Esse percurso nos levará ao cerne do debate da laicidade do Estado, um dos aspectos do processo de secularização, mas que nem começa nem conclui nele. Nosso objetivo será compreender como a disjunção *histórica, crescente, desigual* e *jamais total* do sagrado e do simbólico, particularmente visível com o cristianismo, torna-se a condição de possibilidade – central, mas não única – dos fenômenos de saída da religião, para, por fim, apontar os limites dessa saída, considerando que não se pode sair dela totalmente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Parte IV. História Apocalíptica: *a teoria mimética da secularização*
Preâmbulo 418
Capítulo 20. Girard e a História 420
20.1. Gênese de uma história apocalíptica 420
20.2. Emergência moderna da mediação interna 424
20.3. As narrativas da violência e a revelação apocalíptica 434
20.3.1. Simbolização mítica: entre o ocultamento e a transfiguração da violência 439
20.3.2. Revelação cristã e o retorno histórico da violência 447
20.4. *Figura Christi*: plasticidade do evento e o descumprimento desestabilizador da história 453
20.5. O sentido girardiano da história 463
Capítulo 21. Modernidade Apocalíptica 470
21.1. Paroxismo da violência e reminiscências sacrificiais 470
21.2. Democratização da Guerra 478
21.3. Secularização 485
21.3.1 Gênese filosófica da modernidade autárquica 493
21.3.1.1. Autopreservação e consciência como *causa sui* 500
21.3.1.2. Mecanismo vitimário como sistema mecanicista autorreferente 509
21.3.2 Historicização da Escatologia 519
21.3.2.1. *Omnia possibilia sunt Deo* 528
21.3.2.2. *Multa, non omnia* 535
21.4. Notas girardianas sobre a ciência moderna 544
21.4.1. Inovação & imitação: ensaio de uma dialética romanesca 549
21.5. A Questão da Técnica 559
21.5.1. *Podemos nos ver livre de toda a religião?* 563
21.6. Estruturas "catecônticas" e a estabilidade instável da ordem 572
21.6.1. Decisionismo político: Carl Schmitt e a saída antiliberal 577
21.6.2. Democracia como ritual: Lucien Scubla e o neoaristotelismo 606
21.7. Cristianismo como *Katéchon* 616
21.8. O domínio do Anticristo: "*o outro totalitarismo*" 631
Capítulo 22. Política e Teoria Mimética 639
22.1. A ausência do político na teoria mimética 639
22.2. Uma definição negativa do político 647
22.3. Apocalipse e a falência da política 650
22.4. A Secularização do ponto de vista da história da Igreja: autonomia e dependência da ordem temporal 654
22.4.1. Construção histórica do secularismo cristão 659
22.4.2. Origens teológicas do Estado secular 666
22.5. A autoafirmação moderna do *ethos* político 671
22.5.1. Impasse doutrinal e legitimação da democracia 673
22.6. Sociedade aberta e a necessária distinção entre fatos e valores 679
22.6.1. Uma teoria girardiana da democracia? 681
22.6.2. Violência legítima e autoridade moral 685
22.6.3. *Ethos* procedimental e o "bem comum" 689
22.7. *Ethos* cristão 699
22.7.1. Lei Natural 701
22.7.2. Nova autoridade moral: o perdão e a caridade 703
22.7.3. "*Em verdade, vos digo*" 706

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Parte IV. História Apocalíptica:

a teoria mimética da secularização

Preâmbulo

É possível definir, nos tempos modernos em geral, e no período atual em particular, uma nova crise sacrificial, cujo curso, sob muitos aspectos, é análogo ao das crises anteriores. No entanto, esta crise não é a mesma. Após termos emergido do sagrado mais completamente que as outras sociedades, a ponto de "esquecer" a violência fundadora, perdendo-a completamente de vista, vamos reencontrá-la. A violência essencial retorna sobre nós de forma espetacular, não somente no plano da história, mas no plano do saber. É por isto que esta crise nos convida, pela primeira vez, a violar o tabu que, no final de contas, nem Heráclito nem Eurípedes violaram, tornando plenamente manifesto o papel da violência nas sociedades humanas numa ótica perfeitamente racional.

René Girard, *A Violência e o Sagrado*

Em *Achever Clausewitz*, livro publicado na França em 2007, René Girard voltou a analisar mais detidamente os acontecimentos históricos da modernidade, após um longo período dedicado aos textos antropológicos e bíblicos, como acompanhamos nas últimas duas partes desta tese. Examinando, sobretudo, as transformações mundiais dos últimos dois séculos, Girard chegou a um veredito pouco otimista com relação ao futuro, por meio de perspectivas de compreensão do político contemporâneo inéditas, como observou Pierpaollo Antonello em um artigo escrito logo após a morte de Girard, em novembro de 2015[1939]. Elevando o problema da reciprocidade violenta a um nível global, de maneira aterradoramente concreta, o fundador da teoria mimética conclui sua obra com um *réquiem* para o político. Para Girard, o fim da própria história não será com a consecução de um ideal utópico finalmente realizado pelos homens, tampouco decorrerá da intervenção de um deus vingador: seu termo é um fracasso, o fracasso dos homens em lidarem com seus desejos.

A visão girardiana da história não se confunde com o modelo tradicional da filosofia da história nem com o eterno retorno mítico, ao mesmo tempo em que não se separa completamente de nenhum dos dois modelos. É uma visão complexa, espiralada, cuja aporia máxima encontra o Apocalipse. O "*grand finale*" de Girard é a implosão de seu sistema autorreferente, realização das opções teóricas

[1939] ANTONELLO, Pierpaolo. *A morte de René Girard e sua herança.* Trad. Pedro Sette-Câmara, 2015 (originalmente publicado em *L'Indice dei Libri del Mese*). Disponível em www.renegirard.com.br/blog/. Acesso em 14 de janeiro de 2016.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

feitas pelo autor desde que buscou fundamentar sua teoria do desejo mimético com categorias da ciência positiva. Tal conclusão, porém, não se dá linearmente, sendo entremeada por intuições que mostram vias de fuga para o impasse em que a teoria mimética foi confinada. O objetivo desta parte da tese é arrematar as ideias centrais de toda a pesquisa, assinalando os pontos que consideramos serem os mais frágeis da teoria de Girard e explorando as sendas que, conquanto fossem as mais fecundas, não foram desenvolvidas como poderiam ter sido. Nesse sentido, esta última parte está dividida em três capítulos, cada um deles dedicado a analisar, a partir de Girard – e às vezes contra ele – esses temas centrais para a nossa conclusão: a história, a modernidade e a política.

No primeiro capítulo, buscamos apresentar a visão girardiana da história e mapear suas considerações, esparsas, sobre o assunto, que se prolonga como pano de fundo dos dois últimos capítulos da tese. Examinamos tanto a perspectiva girardiana da histórica factual quanto aquilo que supomos ser sua compreensão teórica da historicidade. No segundo capítulo, da mesma forma, analisamos a modernidade tanto como um conjunto de eventos relevantes e singulares na história quanto sua matriz ideológica, na qual Girard se insere. Acreditamos que essa inserção de Girard na cosmovisão moderna é o eixo com que se pode compreender sua apreciação da história e sua depreciação da política. Assim, no último capítulo, o tema da política será a conclusão de um percurso em que fica claro em que ponto nos distanciamos da perspectiva girardiana: defenderemos a relativa autonomia do político, em sua modalidade democrática e aberta, a partir de uma recuperação da função simbólica do ritual. Nesse sentido, seguiremos a sugestão de Domingo González, para quem o pensamento de Girard contém os melhores argumentos antropológicos para desenvolver aquilo que Julien Freund chamou de "essência do político": a *sociabilidade* e o *conflito*.

Por fim, cumpre ressaltar que o tema da secularização perpassa toda esta quarta parte, pois, se o religioso é o "baixo contínuo" da obra de René Girard, como notou João Cezar de Castro Rocha[1940], a secularização é o *leitmotiv* da visão girardiana da história, como veremos a seguir.

[1940] Expressão utilizada pelo professor João Cezar de Castro Rocha na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 20. Girard e a história

20.1. Gênese de uma história apocalíptica

Chegando à parte final desta tese, resta claro que a problemática mimética possui uma dimensão histórica e que o mimetismo é um elemento fundamental para análise não apenas das permanências históricas como para compreensão das sucessivas transformações por que a humanidade passou ao longo dos séculos. Um breve apanhado da obra de Girard é suficiente para fazer notar que sua leitura do desejo mimético encontra-se sempre entranhada na realidade histórica, o que atende à demanda de realismo do próprio autor. O caráter histórico do desejo mimético está patente nos três primeiros livros de René Girard, em que estão as bases de sua teoria, e é retomado com toda sua potência nos diálogos com Benoît Chantre que compõe seu último grande livro, *Rematar Clausewitz*.

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard situa as obras romanescas que analisa na passagem *histórica* da mediação externa para a mediação interna. A aproximação das esferas de possível do sujeito e do mediador, que define essa transição, coincide com o desaparecimento de barreiras e hierarquias provocado pelas mudanças sociais e políticas que ocorreram, sobretudo, a partir do século XVIII. Na sequência do desenvolvimento da teoria mimética, *A Violência e o Sagrado* consolidam o caráter universal do desejo mimético e a análise girardiana de como o mimetismo está ligado aos conflitos resolvidos sacrificialmente nas sociedades arcaicas. Com o advento do cristianismo, tem-se a revelação do mecanismo sacrificial oculto por trás de todas as fundações religiosas e, com isso, o início do processo de secularização dessa modalidade religiosa, que descreve em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*.

Nada obstante, ao longo de sua obra, Girard fez importantes ressalvas diante da possibilidade de submeter o desejo mimético a uma análise histórica. Para ele, a grande dificuldade seria não entrar num círculo vicioso pelo simples fato de estarmos todos enredados num contexto histórico, no qual somos afetados constitutivamente por forças de integração e desintegração provocadas pelo desejo. Essa dinâmica oniabrangente tornaria temerária uma descrição e uma avaliação definitiva e imparcial dessas forças: "para que fosse sistemática, tal análise exigiria cer-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ta dose de clarividência, de predição, o que por sua vez envolve uma quantidade exagerada de responsabilidade"[1941].

Girard afirma ser muito menos sistemático do que as pessoas imaginam, no sentido de que não almeja submeter todos os componentes da realidade ao seu sistema. Seu ponto de apoio antropológico é o desejo mimético enquanto a concretização da abertura essencial do homem no mundo, por meio da imitação dos movimentos apropriativos do outro. A partir disso, a teoria mimética poderia ser vista como uma tentativa de analisar a influência do desejo mimético nos mecanismos que atualizam as forças históricas de integração e desintegração. Dada a natureza ambivalente do desejo, que tanto visa à conservação da espécie quanto a coloca diante de limites à própria sobrevivência, as concretizações históricas dessas forças detêm uma ambiguidade, que as impede de serem avaliadas de modo definitivo, inclusive porque são soluções sempre provisórias, estabilizações instáveis. No entanto, é impossível para a teoria mimética se esquivar completamente da interpretação histórica dos acontecimentos, na medida em que a identificação do mimetismo desiderativo, nos termos descritos por Girard, só é possível em determinado contexto histórico, que é o da democracia moderna, como vimos na primeira parte desta tese.

A "descoberta" girardiana do desejo mimético, apresentada em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, se inscreve em um período histórico específico de transição. Àquela altura, Girard se apoiou na distinção básica entre os dois tipos de mediação – interna e externa – que tornavam visível o sentido profundo dessa transição histórica. Esses instrumentos metodológicos foram deixados de lado ao longo da elaboração de sua teoria, reaparecendo pontualmente em pequenos artigos e em *Teatro da Inveja*, seu livro sobre Shakespeare. Apesar disso, acreditamos que os conceitos inicialmente formulados por Girard são os que possuem maior potencial crítico e mostram-se especialmente válidos para compreender as transformações nos regimes do desejo, índice e fator do modo como os homens se relacionam, de como se situam diante de seus mediadores.

[1941] GIRARD, René e GOLSAN, Richard. "Uma entrevista com René Girard". In: GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, pp. 186-187.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Segundo Girard, a mediação externa é um fenômeno que predomina nos últimos dois séculos de monarquia na França, paradigmaticamente presente na crença no direito divino do rei. Esse quadro é esboçado tanto em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* quanto em *Innovation and Repetition*[1942], quando ensaia uma pequena história do conceito de inovação, no período que abrange desde o início da modernidade até o livre mercado global. O lapso temporal é muito parecido com o de *Mentira Romântica,* mas a abordagem é mais social do que psicológica. Em *Violência e o Sagrado*, está implícita a sugestão de que a crise mimética que deve ter havido no limiar da hominização teria sido suplantada por um mecanismo produtor de mediação externa e, pelo que vimos na última parte, o mecanismo vitimário seria uma forma ritual de criação de externalidades, atualizadas de formas múltiplas com o passar do tempo, mais ou menos distanciadas da sua forma propriamente sacrificial.

A despeito das inegáveis dificuldades de abordar as flutuações históricas das formas de mediações (interna e externa), Girard reconhece que, de um modo geral, a sociedade e os mecanismos expiatórios, ou os distintos modos de realizar a expulsão e a substituição ordenadoras, são o desenvolvimento da mediação externa. A sociedade funcional seria dominada pela mediação externa, no sentido em que é regida por uma mediação aceita como legítima, apta a diferenciar os membros do grupo e controlar a violência mimeticamente engendrada. A mediação interna, por sua vez, seria a perda desse eixo, desse centro de mediação, o que levaria os homens a identificarem-se uns aos outros como mediadores, formando os *double binds* que desembocam na incontrolável rivalidade intestina. Em suma, a mediação interna levaria os grupamentos humanos à crise, mimética ou sacrificial, ao passo que a mediação externa forneceria o fundamento da conjunção pacífica e criadora.

Assim, conclui-se que o princípio que rege as descrições históricas girardianas é o "mediador", a "exterioridade internalizada", parâmetro assimilado pelo grupo como limite fundador da ordem. É a presença ou a ausência do mediador o que define o vínculo entre a *mímesis* e a violência, em seus infinitos graus. Quanto mais externa e mais forte for a presença do mediador, menor a violência e mais

[1942] Esse artigo, que foi examinado no capítulo 5.2 desta tese (pp. 121-124), será submetido a uma nova apreciação a partir de uma abordagem mais teórica no capítulo 20.4.1 adiante.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

positiva e produtiva será a *mímesis*; quanto mais interno e mais fraco for o mediador, portanto mais ausente como referencial geral para o grupo, maior será a violência que se imanta à *mímesis*, na medida em que as ações humanas terão o sentido de recriar a diferenciação perdida, expulsando o *outro* que surge como um obstáculo para o *eu*. As crises ocorrem na passagem da mediação externa para a mediação interna, na medida em que as instituições que *externalizam* a mediação, estabelecendo as diferenças, perdem a sua legitimidade.

Não é possível, no entanto, reduzir linearmente a "crise" e a "ordem" das sociedades à identificação dessa presença/ausência. Em primeiro lugar, porque esses estágios limites não se encontram disponíveis à observação pelo simples fato que não existem sociedades perfeitamente ordenadas, bem como nenhuma sociedade subsistiria na crise pura, sem o mínimo de ordem: "sociedade" é precisamente aquilo que se situa entre um extremo e o outro. Portanto, toda análise histórica busca compreender uma combinação invencível dessas forças de construção e destruição nos seus mais diversos níveis. Em segundo lugar, os mecanismos de desenvolvimento da mediação externa são dotados de uma inesgotável plasticidade, pois projetam não apenas a agressividade, mas o próprio desejo para além da subjetividade solipsista que vê no outro um obstáculo.

Diante disso, toda tentativa de descrever contextos históricos em termos miméticos é inesgotável e exige o recurso a diferentes níveis de análise. É o que pretendemos esboçar agora, retomando as principais características dos momentos históricos-chave que Girard delineia, a fim de reconstruir o lastro em que se assenta sua conclusão apocalíptica da história. Seguindo a objeção feita por Lucien Scubla a Girard, consideramos que o mecanismo do bode expiatório, do sacrifício propriamente dito, pode ter sido a *causa eficiente* da dinâmica de externalização sem ser a sua *causa formal*. Dessa forma, as instâncias que representam a mediação externa, ou que permitem a presença de parâmetros exteriores aos sistemas sociais, políticos, culturais, não esgotam as formas de manifestação explicitamente sacrificial. A ordem pode ser protegida mesmo na ausência do típico sagrado arcaico e ainda das formas derivadas que mais se aproximam dele. Porém, para conservar seu funcionamento ordenador, de afastamento da desordem indiferenciada e violenta, esse princípio dinâmico não pode se reduzir à mera instrumentali-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dade, sem abertura para a exterioridade onde se encontram os limites e contornos originários.

20.2. Emergência moderna da mediação interna

Girard observa que, em sociedades consideradas 'funcionais', onde o grau de ordem é superior ao de desordem, os sistemas de afastamentos diferenciais não gozam de total autonomia, desprendimento completo, mas apontam para limites extrínsecos, como parece ser o caso do universo pré-moderno. Fortemente hierarquizado, o medievo continha as distâncias e as diferenças necessárias para estabilizar a ordem e amortecer os conflitos, cumprindo socialmente a função dos *dominance pattern* [padrões de dominância] no reino animal. Ao lado da religião e dos ritos, a presença de sólidos modelos que guiavam a vida espiritual e intelectual da sociedade teria contribuído para evitar a rivalidade violenta entre os membros do grupo. A igualdade quanto aos desejos concretos era algo inconcebível, pois o acesso a certos bens e mercadorias era extremamente limitado, codificado e controlado pelos rígidos estratos sociais e econômicos havendo um condicionamento do desejo dado pelas classes e estamentos.

De um ponto de vista girardiano, o mundo intelectual moderno, dominado pela competição, começa antes da Revolução Francesa, em meados do séc. XVIII, época em que o prestígio de certos intelectuais torna o seu juízo mais relevante para os demais intelectuais do que a opinião dos aristocratas benfeitores[1943]. Essa incipiente mediação interna, deslancha com a Revolução, pautada na defesa de valores modernos e igualitários, influenciando na construção de sociedades mais secularizadas. Girard identifica vários marcos históricos dos processos miméticos, e a Revolução Francesa certamente é um deles. O igualitarismo formal, independente de seu efetivo e real cumprimento, teria sido fundamental para o surgimento de um novo regime de desejo, com formas inéditas de violência interdividual. A partir de então, os sujeitos indiferenciados aspiram e competem pelas mesmas coisas e compartilham, ao menos em tese, da mesma esfera de possível:

[1943] LMA, 91.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> A mediação externa do cortesão foi substituída por um sistema de mediação interna de que até o pseudomonarca faz parte. Os revolucionários acreditavam destruir toda a vaidade destruindo os privilégios nobres, porém se copiam então uns aos outros. A idolatria de um só é substituída pelo ódio de cem mil rivais[1944].

As drásticas consequências geradas pela emergência da igualdade democrática teriam sido vislumbradas por Alexis de Tocqueville em sua análise histórica da burguesia. Para Tocqueville, a democracia era uma vasta corte burguesa em que os cortesãos estão por toda parte e a monarquia em nenhuma. Segundo Girard, Tocqueville percebeu a imitação recíproca e dissimulada entre burgueses e nobres, que se seduzem e se odeiam ao mesmo tempo, assim como denunciou o fato de a Revolução ter, ao um só tempo, multiplicado as ambições plebeias e aumentado os obstáculos à sua consecução, já que as classes emergentes não querem renunciar a seu posto de novos senhores. Tocqueville teria sido dos pouco franceses a notar que a Revolução deu a milhares de jovens a falsa esperança de que a queda do monarca seria a derrocada do único obstáculo que lhes impediam de "ser" eles próprios, e não se deram conta de que este obstáculo único, distante e relativamente anódino, seria substituído por todos os pequenos obstáculos que *cada um* reprentaria, a partir de então, para todos os outros.

A "vasta corte burguesa, de cortesãos sem rei" foi ilustrada na literatura por Stendhal. Para esse autor, a vaidade do Antigo Regime ainda era alegre, despreocupada e frívola, enquanto no século XIX a mesma vaidade adquirira uma forma triste e suscetível, do homem moderno que teme espantosamente o ridículo porque se leva a sério demais. Por mais que a França pré-revolucionária já contivesse um grande grau de mediação interna, ainda se tratava de uma sociedade de mediação externa de uma perspectiva da França pós-revolucionária. A Revolução é, portanto, o marco da passagem do cortesão feliz, que ri e se diverte para a vaidade triste e humilhada. A partir das obras romanescas como *O Vermelho e o Negro*, que são capazes de identificar a presença e o significado da mediação, Girard alcança um nível de análise mais psicológico, que lhe permite apontar certos elementos da literatura moderna ausentes nas obras de períodos anteriores. O romance é o gênero maleável a descrever as "metamorfoses infinitas dessa 'vaidade triste'"[1945],

[1944] MRVR, 110.
[1945] MRVR, 153.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

onde se tornam manifestas a nova compreensão do homem como "indivíduo" ou "sujeito", consituido por uma autonomia autorreferente.

A subjetividade característica do universo democrático pós-revolucionário, que desabrocha com o fim da heteronomia do Antigo Regime e a perda de legitimidade dos modelos tradicionais, foi explorada em *Mentira Romântica* tanto em uma perspectiva mais subjetiva quanto em seu significado social. Como a abordagem psicológica foi apresentada na primeira parte da tese, neste momento a noção de indivíduo será enfatizada como índice da crise e das transformações sociais no regime de desejo, bem como, mais adiante, será examinada no processo de institucionalização dos direitos do homem, ainda que as duas abordagens sejam indissociáveis pela dinâmica do desejo.

No que diz respeito a um mundo onde os homens já não são definidos pelo lugar que ocupam, seja em virtude de seu nascimento ou de qualquer outro fator socialmente construído, o sujeito moderno emerge como aquele que deve buscar seu lugar, combatendo com seus pares, que podem ser, em teoria, todos os demais indivíduos. Assim, a identidade *individual* dos homens está constitutivamente ligada ao espírito de concorrência, uma vez que tudo o que os define depende de comparações que são forçosamente inseguras, pois nenhum ponto de referência permanece estável. Por outro lado, o mundo moderno é aquele em que os indivíduos e as comunidades passam a ser livres para adotar os modelos de sua eleição entre uma ampla e diversa gama, ou ainda reivindicar o direito a não adotar *nenhum* modelo, pelo menos em aparência. Ainda que existam grandes diferenças de poder aquisitivo, o que limita *faticamente* a posse dos objetos indicados pelos desejos dos modelos, já não há diferenças formais no sentido tradicional, de modo que os desejos já não são condicionados *a priori*.

Certamente, as possibilidades que a sociedade moderna oferece com a recusa de uma determinação prévia do lugar que cada indivíduo deve ocupar são inauditas. Porém, no cômputo geral, a igualdade crescente não engendra a harmonia pretendida e sim uma concorrência sempre mais aguda. Fonte de benefícios materiais consideráveis, a concorrência é uma fonte de sofrimentos espirituais e conflitos sociais ainda mais extraordinários. Girard não duvida que a igualdade alivia a miséria material e, por isso, é boa em termos relativos, mas é enfático que não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pode satisfazer nem mesmo aqueles que clamam bravamente pela igualdade, pois a perda das diferenças exaspera o desejo. A sede de igualdade só pode ser superada por uma paixão contrária e simétrica pela desigualdade, de modo que as ideologias rivais reverberam tanto esse infortúnio quanto a incapacidade de sua superação.

Segundo Girard, os vínculos entre as ideologias rivais são próprios da mediação interna. Elas devem seu poder de sedução apenas ao apoio secreto que se dão os contrários. Seguindo Tocqueville e Stendhal, ele descreve o fim da mediação externa como o paradoxo do *double bind*, em que "a aristocracia que se democratiza por ódio da democracia"[1946]; apenas quando as pessoas que pertencem ao nível social mais alto desejam o mesmo que as que têm nível social mais baixo é que esses "modelos sociais" perdem seu domínio:

> Stendhal compreendeu perfeitamente que a revolução não podia destruir a nobreza arrancando-lhe os privilégios. Mas a nobreza podia se destruir a si própria desejando aquilo de que a burguesia a estava privando e se entregando aos sentimentos ignóbeis da mediação interna. Perceber que o privilégio é arbitrário e o desejar enquanto tal é, evidentemente, o cúmulo da vaidade. (...) [O nobre] deseja "reaver" seu bem como um burguês poderia fazê-lo e a inveja burguesa atiça seu desejo, atribuindo um valor imenso às ninharias honoríficas mais vazias. [...] Quando o aristocrata procura se distinguir é porque deixou de ser distinto[1947].

A luta entre os opostos especulares é o último elemento estável dentro da instabilidade moderna. No universo dominado pela mediação interna, jamais faltarão pretextos para justificar a cisão dos grupos rivais. Por isso, após a cisão da sociedade religiosa, é a sociedade civil que se torna *cismática*, reproduzindo as rivalidades por cissiparidade. Não são mais os *princípios* que geram a rivalidade, é a *rivalidade* metafísica que se projeta em princípios pretensamente opostos[1948]. Esse processo tende a evoluir para formas totalitárias, na medida em que o mediador se aproxima e as diferenças concretas entre os homens diminuem e os vínculos por oposição englobam a partes cada vez maiores da existência individual e coletiva. As forças de integração e desintegração se tornam indiscerníveis, assimiladas pouco a pouco por estruturas gêmeas que se organizam de modo sempre mais antagônico, impossibilitando a inscrição de qualquer diferença concreta,

[1946] MRVR, 153-154.
[1947] MRVR, 150-151.
[1948] MRVR, 159.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

qualquer valor positivo: "há totalitarismo quando se chega, de desejo em desejo, à mobilização geral e permanente do ser a serviço do nada"[1949].

Em *A Violência e o Sagrado*[1950], Girard descreve o fim das diferenças como o fim da justiça humana. Sem diferenças, a força bruta domina a fraqueza e perde-se a capacidade de separar o bem e o mal, pois "a justiça humana enraíza-se na ordem diferencial e sucumbe ao mesmo tempo que esta"[1951]. A justiça humana, porém, só pode garantir uma não violência *relativa*, que se define como *desequilíbrio*, assim como na tragédia grega a violência se revela no equilíbrio da *dessimbolização*. Nesse mesmo livro, o percurso crítico de indiferenciação do ocidente moderno é descrito como um ciclo de amplitude e duração excepcionais, uma crise da diferença essencial, básica, entre o bem e o mal, mas fundamental para que os homens façam descobertas sobre as origens de sua cultura. Enquanto nas sociedades primitivas o ciclo de violência se fecha tão rapidamente que não chega a produzir quase nenhuma consequência no plano do conhecimento, a essência do moderno seria exatamente a capacidade de instalar uma crise sacrificial sempre agravada sem chegar a perder o controle. Por isso, afirmava: "é preciso que a ordem cultural comece a se desfazer, que o excesso de diferenças seja reabsorvido, sem que esta reabsorção ocasione uma violência de uma intensidade tal que um novo paroxismo diferenciador se produza"[1952].

A perspectiva de *A Violência e o Sagrado* é a de que, ainda que certamente não configure um contexto isento de preocupações, a aplicação da lei da violência, seu retorno automático, seria bastante adiada no mundo moderno[1953]. Esse adiamento levaria tanto as ciências da natureza quanto as significações culturais a possibilidades inigualáveis[1954]. Talvez porque, ante o esfacelamento do mecanismo expiatório propriamente sacrificial, diferenciador por excelência, haveria uma multiplicação das instâncias de limitação da violência, tão variáveis quanto instáveis. O que poderia sugerir, àquela altura, que o apocalipse estaria *contido* em uma cadeia de dispositivos transfigurada pela própria força sacrificial centrífuga, mediante a atuação da função simbólica diferenciadora que se afasta cada vez

[1949] MRVR, 165.
[1950] Cf. VS, 292 et seq.
[1951] VS, 71.
[1952] VS, 293.
[1953] VS, 325.
[1954] VS, 294.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mais do religioso elementar, de base, pelo religioso institucional em sentido amplo e seus derivados secularizados[1955].

Girard, em uma entrevista concedida a Richard Golsan no ano de 1994, definia a sociedade moderna como a única a conseguir de viver nesse estado permanente de crise ou mediação interna, por ser "capaz de absorver cada vez mais indiferenciação e igualdade sem desintegrar-se"[1956]. Essa indiferenciação seria absorvida por formas diferenciadas do mecanismo do bode expiatório, cuja revelação em curso não o teria tornado necessariamente estéril:

> Acredito que a história da revelação do bode expiatório permanece em aberto. [...] As estruturas de perseguição não serão dissolvidas, mas recuperadas. Não estou dizendo que a verdade é impotente, mas que os homens são ardilosos o bastante para reabsorverem a verdade e abusarem dela[1957].

O mesmo prognóstico, ainda despido do fatalismo apocalíptico com que concluirá sua obra, reaparece em outra entrevista, concedida a Michel Treguer, em que Girard fala sobre a democracia e afirma que gosta da definição de Winston Churchill, para quem a democracia era "o pior regime, com exceção de todos os demais" [1958]. Essa afirmação adquire sentido no contexto do que acreditava à época significar a evolução histórica da revelação – *progresso* que faz do momento presente não apenas o pior dos mundos possíveis, mas o melhor deles. A outra formulação, de Jacques Maritain, de que o mal e o bem crescem juntos na história, também seria frequentemente retomada por Girard nas várias entrevistas concedidas antes de *Rematar Clausewitz* e, diante de Treguer, é aplicada à democracia anglo-saxã[1959]. Ao mesmo tempo em que a era democrática introduziria no mundo uma crise sem nenhum precedente, ela teria permitido as maiores conquistas científicas e o desenvolvimento de uma rede formidável de garantias individuais (os princípios da ampla defesa, do contraditório, da legalidade, do *in dubio pro reu*, etc.), que fariam do Estado democrático de direito o melhor sistema jurídico e político de proteção do indivíduo contra o linchamento da coletividade que já existiu.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1955] Cf. TAROT, Camille. *Symbolique et Le sacré*: Théories de la réligion. La Découverte, Paris: 2008.
[1956] GIRARD, René e GOLSAN, Richard. "Uma entrevista com René Girard". In: GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, pp. 188.
[1957] GIRARD, R. e GOLSAN, R. Ibid., p. 187.
[1958] Cf. QCAEC, 147-163.
[1959] QCAEC, 149.

A causa remota da crise moderna, segundo a hipótese girardiana apresentada em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo,* é a mensagem evangélica, na medida em que ela interrompe o ciclo ordenador de violência sacrificial. Mesmo com certa relativização na singularidade do cristianismo no afastamento do sagrado arcaico, Girard mantém mais ou menos intactas as suas considerações quanto às consequências da revelação cristã. De forma insidiosa, ela estaria associada à passagem da mediação externa para a mediação interna. O relato evangélico da paixão, morte e ressurreição de Cristo, e a memória coletiva da primeira comunidade cristã, teriam rompido com o mecanismo engendrador da ordem e do sagrado arcaico por, pelo menos, duas maneiras. Em primeiro lugar, narrando a canalização da violência do grupo sob o ponto de vista da vítima injustamente culpabilizada, estaria solapada a base de funcionamento do mecanismo, a ilusão de que a vítima seria efetivamente a causa, direta ou indireta, do mal que assola a comunidade. Em consequência, quando a comunidade, ou parte dela, reconhece o seu antigo alvo como *vítima*, não logra mais canalizar sua violência de forma unânime, perdendo-se o efeito catártico que promove a pacificação total do grupo e a sucessiva divinização dos membros linchados.

A contenção da violência sob a forma sacrificial é eficaz, mas funda-se, essencialmente, numa ilusão, pois o sacrifício não tem, *em si*, o poder de gerar os efeitos benéficos que lhe são atribuídos pela comunidade. A eficácia, pois, é inextrincável da adesão inconsciente à mentira. É a crença compartilhada nos poderes divinos próprios da vítima aniquilada, o que, em tese, acalma os anseios violentos e mantém a harmonia no grupo. O sacrifício de uma vítima inocente reúne a comunidade e restaura a ordem social, *enquanto* e *na medida em que* a lembrança desse holocausto for suficiente para conter a insatisfação de desejos sempre miméticos. A trajetória do cristianismo histórico consistiria, pois, no afrouxamento gradual das constrições rituais e legais derivadas do mecanismo de expulsão, fundador do sagrado e das diferenças necessárias à sobrevivência do grupo.

Com a profusão da mensagem cristã, a desintegração progressiva do sistema terminaria por revelar a lógica subjacente ao mecanismo, presente na protohistória de tudo o que pode ser considerado humano, colocando em crise a legitimidade das instituições originadas dessa expulsão diferenciadora. Girard considera que essa violência apocalíptica *revela* a natureza inteiramente humana e a fun-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ção ao mesmo tempo destruidora e construtiva da violência. Quando fala de uma história apocalíptica, portanto, não se resume a profetizar o "fim dos tempos", pois ele sempre utiliza o termo "apocalipse" em seu significado etimológico: do grego "αποκάλυψις", *apokálypsis* significa "revelação", formada por *apo*, que quer dizer "tirado de", e *kalumna*, "véu". Uma apreciação apocalíptica da história deve levar em conta os efeitos ambíguos dessa revelação.

Girard identifica nos textos apocalípticos bíblicos uma inequívoca responsabilização do homem pela violência apocalíptica. As profecias do Novo Testamento falam de um perigo criado tão somente pelos homens, e não são nada além de um prognóstico racional da violência que os seres humanos podem exercer uns contra os outros e contra o ambiente se desprezarem a advertência bíblica contra o pensamento vingativo. Para Girard, afirmar que estamos objetivamente em uma situação apocalíptica não seria, em nenhum sentido, "pregar o fim do mundo", mas afirmar que a humanidade se tornou, pela primeira vez, capaz de destruir a si própria, algo que era inimaginável há dois ou três séculos atrás. Assim, o planeta se encontraria, no que diz respeito à violência, em uma situação comparável a dos mais primitivos grupos de seres humanos, exceto pelo fato de que os humanos estariam conscientes disso, ainda que pareçam não levar a sério esse risco[1960].

A revelação apocalíptica seria a declaração da inocência das vítimas pela narrativa evangélica. Denunciando o sistema arcaico sacrificial, embaraça o seu funcionamento e deixa a violência *solta*, ao mesmo tempo em que é a condição de possibilidade do autêntico saber, que diz respeito ao caráter mimético do desejo humano e permite o efetivo desenvolvimento da ciência e da técnica. Como afirmou Jean-Michel Oughourlien, a invenção da ciência e da tecnologia reivindica uma dessacralização radical de tipo evangélico, pois, segundo uma perspectiva girardiana, a expulsão dos deuses é pressuposto para se ousar tratar os elementos naturais como objetos a serem submetidos a leis científicas[1961].

O surgimento da ciência e da técnica e todo conhecimento disponibilizado pela revelação, no entanto, não seriam capazes de instaurar verdadeiramente uma ordem social, nem mesmo de restaurá-la. Girard entende que a mensagem evangé-

[1960] Cf. RECLAU.
[1961] Cf. CODFM.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lica teria sua eficácia restrita ao plano da *subversão*: a Paixão de Cristo seria capaz de minar e abater qualquer sistema cultural a longo prazo, por isso seria o "motor secreto da história subsequente". No mundo arcaico, diz, "é a morte que produz a vida, assim como a vida produz a morte, no círculo ininterrupto do eterno retorno comum a todas as grandes reflexões teológicas diretamente implantadas na prática sacrificial" [1962], que nada deve à desmistificação judaico-cristã. O fim da história cíclica se dá "exatamente pelo fato de sua fonte começar a aparecer"[1963]. Somente a partir de então é que se poderia dizer que a humanidade entrou em um período efetivamente histórico:

> A revelação cristã esclarece não apenas tudo o que vem antes delas, a religião e cultura mítica e ritual, mas também tudo o que vem depois, a história que nós estamos construindo, a crescente desintegração da religião arcaica, a abertura para um futuro que junta os homens num mundo único. Está mais e mais liberto de toda forma antiga de servidão, mas, pela mesma razão, privado de toda proteção sacrificial[1964].

O que está na origem dessas transformações, em resumo, seria o ambivalente processo de secularização desencadeado pelo cristianismo[1965]. Em *Rematar Clausewitz,* esboçou uma análise das transformações mundiais em que a "astúcia da história" perde o sentido da metáfora hegeliana e passa a ser "conceito"[1966] e o fim apocalíptico, já presente em *Mentira Romântica,* se afasta cada vez mais de sua matriz simbólica para impregnar-se no real. Nesta parte IV da tese, pretendemos *analisar* de que forma certa compreensão do cristianismo levou Girard a ter uma postura cada vez mais "impolítica e antipolítica"[1967], concluindo pela falência global da história do mundo, bem como *traçar* algumas alternativas a seu derrotismo sem recair em utopias ideológicas. Acreditamos que é preciso dissociar a falsa equivalência entre "violência" e "poder" para se restabelecer a necessária distância entre a "política" e a "guerra", cuja identidade, sugerida pelo estrategista de guerra e general prussiano Carl von Clausewitz, foi radicalizada por Girard.

[1962] CODFM, 273.
[1963] CODFM, 252.
[1964] Cf. EuVia.
[1965] Diagnóstico que compartilha com Heidegger e o leva a conclusão até próximas, muito embora leiam o quadro sob pontos de vista criticamente antagônicos.
[1966] Como sugeriu o professor Luiz Costa Lima, em orientação no dia 24 de novembro de 2105. Na ocasião, Costa Lima ponderou que a "astúcia da história" de metáfora se converteria, na cosmovisão girardiana, em conceito.
[1967] GONZÁLEZ, Domingo. "Achever Girard: uma lectura política de *Achever Clausewitz*", in: Revista *Xiphias Glaudius* de Estudios Interdisciplinares, vol. 1, Num 1, 2013, pp. 112-116; e "Between *Scylla* and *Charybdis*: a Mimetic Theory of the Political", in: Presses Universitaires de France, "Cités". 2013/1 n° 53, pp. 41-65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Da mesma forma que o fracasso do poder se degenera em violência, como afirmou Hannah Arendt[1968], é a falência da política que leva à guerra. Já analisamos como a política *contém* a violência em um duplo sentido, propriamente *pharmakológico*: incorporando-a dentro de si, na medida em que se contrapõe a seu impulso difuso e incontrolável. Tomado por fervor escatológico, como disse Domingo González, o último Girard está convencido de que a política não tem mais nenhuma capacidade de conter a escalada para os extremos e demite "suas admiráveis intuições sobre a doutrina paulina do *kátechon*, barreira histórica permanente que se opõe à ameaça satânica da dissolução pela violência social"[1969]. Desse modo, Girard ultrapassa o limiar da vigilância evangélica e descura do fato de que "a política se situa, na era cristã, precisamente nesse lugar intermediário", o qual:

> revela a paciência messiânica do "ainda não" quanto à Parusia, tensão escatológica visível de uma ordem política que se opõe com essa mesma graça sobrenatural, na qual convergem as forças do sagrado arcaico e do Reino de Deus, às forças da suprema decadência[1970].

Os pródromos do apocalipse são anunciados por Cristo como a difusão de guerras, fome, pestes, grandes desgraças, e, sobretudo, de muito ódio e pouca caridade. Nada disso está ausente no nosso tempo, mas também são marcas que descrevem as demais crises pelas quais os homens e as comunidades atravessaram nos últimos dois mil anos da história. Girard defende que o fim dos tempos esta condicionado à prévia disseminação do Evangelho do Reino por todas as nações, e que, de fato, essa parece ser uma singularidade do nosso mundo global. Todavias, essa relação não é suficiente para fundamentar sua leitura *conceitualmente* apocalíptica da história, que *revela* de modo definitivo o advento do fim anunciado. Parece-nos, antes, que manifesta as maiores debilidades e tentações de sua teoria antropológica, o que enfrentaremos ao longo desta parte final da pesquisa.

[1968] Cf. ARENDT, Hannah. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
[1969] GONZÁLEZ, Domingo. "Achever Girard: uma lectura política de *Achever Clausewitz*", in: Revista *Xiphias Glaudius* de Estudios Interdisciplinares, vol. 1, Num 1, 2013, pp. 114.
[1970] GONZÁLEZ, D. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

20.3. As narrativas da violência e a revelação apocalíptica

A sentença é dramática: para Girard, o fim é iminente. Se não coincidir com a destruição da Europa, do mundo ocidental e do mundo como um todo, o que considera uma possibilidade real, o paroxismo da violência levará à consumação da maneira com que os homens se relacionam antes mesmo de serem "homens". Nesse sentido, será o fim de uma humanidade. O caráter trágico da conclusão a que chegou após quase cinco décadas de desenvolvimento de sua teoria não destoa radicalmente das intuições que apresenta desde 1961, quando descreve o desejo metafísico e a transcendência desviada do apocalipse dostoievskiano como as mais avançadas consequências do que vislumbra a partir da simples e radical intuição de que todo o desejo humano é mimético.

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, porém, Girard tinha mais esperanças de que o homem viesse a renunciar àquilo que promoveria a sua destruição, bem como na capacidade da política para cuidar da sobrevivência e da estabilidade da comunidade ameaçada pelo conflito[1971]. O reconhecimento da centralidade da violência na constituição do humano já estava presente, mas as circunstâncias históricas ainda não tinham deixado claro o seu caráter insuperável. Como afirma Domingo González, "Girard parece situar no período da Guerra Fria da dissuasão nuclear o último momento em que a política ainda conservava um sentido, isto é, a capacidade para conter uma violência cada vez maior (nacional, política, étnica, cultural, ideológica e militar)"[1972].

A ascensão do terrorismo islâmico e a iminência de sérios desastres ambientais certamente influenciam na forma com que Girard conclui sua teoria, arrematada por uma leitura peculiar da obra célebre de Clausewitz, *Da Guerra*. A falência de todas as estruturas de contenção, construídas ao longo dos séculos como proteção a sua própria violência, levaria a escalada mimética das rivalidades ao *extremo*. A modernidade dominada pela mediação interna é a sede esperada de grandes e colossais conflitos, que alcançam inclusive as nações globais, como mostra a sua análise da rivalidade histórica entre França e Alemanha, que estaria na base das grandes guerras do século XX. Essa realidade inviabiliza, segundo Girard, decisões firmes e reiteradas de renúncia à apropriação: abrir mão dos obje-

[1971] GONZÁLEZ, D. Ibid., p. 116.
[1972] GONZÁLEZ, D. Ibid., p. 114.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tos de desejo e de atos de vingança em nome da paz mundial e da sobrevivência da espécie não seria mais uma possibilidade concreta. A opção pessoal pelos limites da "mediação externa" é impotente diante do grau da escalada: "Não se dispõe mais de uma resposta interdividual à questão da violência, pois, agora, o problema possui dimensão planetária – o contágio mimético, por assim dizer, disseminou-se para além do controle possível de uma decisão pessoal"[1973].

As circunstâncias históricas tornam possível a revelação das relações miméticas como índice e fator da exacerbação cada vez mais vertiginosa dos conflitos. As esferas do possível de sujeito e modelo se confundem; ambos dividem não apenas o mesmo espaço espiritual como, em um mundo globalizado, encontram-se efetivamente no mesmo espaço físico. A instauração definitiva de uma democracia que atende mais à sede insaciável das realizações pessoais do que o 'bem comum' aboliu as distâncias da sociedade hierarquizada e permitiu a livre circulação de pessoas, bens e conflitos nesse espaço. O desaparecimento contínuo das diferenças favorece o aparecimento dos duplos miméticos, cuja tendência à escala de antagonismo é incontrolável. Sem reformular suas intuições iniciais, Girard se vê compelido a dar novas respostas a essas circunstâncias, em que a violência atingiu uma escala assustadora.

Se a escalada mimética torna mais explícitos os princípios definidos em 1961 (ano de publicação de seu primeiro livro), e desenvolvidos ao longo de quatro décadas, as saídas propostas já não podem ser as mesmas. O gesto de caráter pessoal que definia a conversão romanesca como uma vitória sobre o desejo metafísico não é mais suficiente e é inevitável meditar sobre a questão da violência como uma força inescapável, que se dissemina com cada vez mais ímpeto pelos últimos dois séculos e, nas últimas décadas, superou todas as previsões. O objetivo de Girard em seu último livro é refletir detidamente sobre as consequências extremas da guerra e analisar fenômenos contemporâneos como o terrorismo e o fundamentalismo islâmico, bem como os efeitos da globalização e do consumismo sem limites. Reconhecer, em suma, que "a violência está hoje presente em todo o planeta" e que "a violência que produzira o sagrado, não produz mais nada

[1973] ROCHA, João Cezar de Castro. *Rematar Clausewitz. Ou: rematar a teoria mimética*. In: RECLAU, 17.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

além de si mesma"[1974]. O espírito do livro já desponta na escolha da epígrafe, que merece atenção:

> Estranha e longa é a guerra com que a violência tenta oprimir a verdade. Nenhum esforço da violência consegue debilitar a verdade, mas apenas fortalecê-la. Todas as luzes da verdade nada podem para deter a violência, e só conseguem deixá-la ainda mais irritada. Quando a força combate a força, a maior destrói a menor; quando os discursos se opõem aos discursos, aqueles que são verdadeiros e persuasivos confundem e dissipam aqueles que são compostos apenas de vaidade e de mentira. A violência e a verdade, porém, nada podem uma contra a outra. Mas que ninguém deduza disso que elas sejam iguais, porque há uma diferença extrema: o curso da violência é limitado pela ordem divina, que dirige seus efeitos para a glória da verdade que ela ataca, e a verdade, por sua vez, subsiste eternamente, e ao final triunfará sobre seus inimigos, porque é eterna e poderosa como o próprio Deus[1975].

Todo o argumento de *Rematar Clausewitz* é construído a partir da relação ambígua e recíproca entre violência e verdade. Girard segue o raciocínio de Pascal de que todo o esforço da violência em debilitar a verdade, serve antes para o seu fortalecimento. A despeito de todo esforço dessa força negativa, que é a violência, em destruir a verdade, ela operaria *a contrario senso*, favorecendo o aparecimento da verdade. Se o empreendimento da violência visa à mentira, a verdade emerge de um contexto em que a violência reina e parece agir contra esse aparecimento inevitável. O surgimento da verdade, por sua vez, não diminui a potência violenta, ao contrário, atiça-a: como duas forças que, embora opostas, estimulam-se mutuamente, a violência se esforça para destruir a verdade, mas acaba por fortalecê-la, e esse fortalecimento, por sua vez, instiga a violência.

Não se trata, como ressalta Pascal, do embate de duas forças, em que a grandeza dos vetores opostos resultaria em uma compensação recíproca, mas, por terem natureza absolutamente distintas (não se trata sequer da relação dicotômica de positivo/negativo, presença/ausência, nos moldes da oposição verdade/mentira), o "destino" da violência e da verdade é sua coexistência. A diferença entre as duas "naturezas" reside em seus modos temporais de existência: enquanto a verdade é eterna, a violência é finita no tempo, de modo que, apenas aparentemente, o aparecimento da verdade não destrói a violência. Ao atiçá-la por algum período, a verdade apenas estaria *instrumentalizando* a violência a serviço de seu

[1974] RECLAU, 23.
[1975] PASCAL, Blaise. *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces pères.* Édition annotée par Charles Louandre, Paris, Charpentier: 1862.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

completo desvelamento, culinando no triunfo ou derrocada da própria ordem que dirige o curso desses embates.

Uma crescente violência não significa, a partir dessa perspectiva, outra coisa senão o aparecimento triunfal e definitivo da verdade. Vitória que só seria definitiva em uma instância extratemporal, pois o triunfo da verdade é o triunfo da eternidade contra o tempo, reino da violência. A conclusão de Girard é que a exacerbação da violência cumpre, *na verdade*, uma meta e um sentido inscritos na própria humanidade e previsto em todas as escrituras apocalípticas: "essa escalada para o apocalipse é a realização superior da humanidade"[1976], que, porém, só se realiza plenamente fora dela. A história apocalíptica é, para ele, um cumprimento, a realização desse sentido *superior*. Os *sinais do tempo* revelariam a encruzilhada a que a humanidade chegou: "trata-se de promover a própria extinção ou aprender a lidar com o conflito que constitui a fábrica do humano – mimeticamente concebido"[1977].

A possibilidade do fim do mundo deveria ser assumida em sua radicalidade de modo tal que o reconhecimento do descontrole completo da violência fomentasse a esperança de uma reconciliação entre os homens, mediante o esforço por uma "via realmente nova de convivência com base no reconhecimento recíproco do mimetismo que a todos contagia"[1978]. A resposta de Girard quanto à real possibilidade de um modelo de relacionamento mimético, que mantivesse o confronto sob controle, é ambígua, pois se o "movimento é possível", como afirma, ele "*não depende de nós*"[1979]. Como a escalada para os extremos é irreversível, o mundo está imerso na mediação interna, e essa tendência planetária lança dúvidas sobre a possibilidade de universalização de um novo paradigma. Por outro lado, admitir a ambivalência da relação entre a violência e a verdade é assumir essa ambiguidade com toda a sua força e empreender um combate contra uma violência que não pode ser controlada nem dominada *totalmente*.

No entanto, assumir que as respostas não podem ser senão provisórias e parciais nega a própria resposta apocalíptica, tão definitiva e total quanto todas as

[1976] RECLAU, 324.
[1977] ROCHA, J. Ibid., p. 18.
[1978] ROCHA, J. Ibid., Idem.
[1979] RECLAU, 170, *grifos do autor*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

utopias que pretendem resolver definitivamente a intrínseca contradição da associabilidade social do homem. Paul Dumouchel afirma que a potencialidade violenta das relações humanas, onde se situa a responsabilidade das pessoas, impede a postulação de respostas abstratas e definitivas que possam superar algo que, historicamente, é insuperável. O quadro requer respostas práticas, concretas e pontuais: "sim, nós podemos escapar da violência *aqui*, *agora*, na medida em que fazemos o que nós fazemos... É tudo, é pouco. Não se pode esperar mais"[1980]. Para a violência coletiva, não há senão respostas políticas, sempre contingentes, temporárias e parciais, cedo ou tarde ultrapassadas, e que colocarão o homem novamente diante da violência, de que não pode sair de uma vez por todas, contudo, "ser submissos à violência, não é estar constantemente na pura violência, é estar sempre mais ou menos rapidamente reduzidos a seu exercício brutal"[1981].

A teoria mimética reconhece que todos os homens estão orientados para uma violência mimeticamente engendrada. Assim, Girard se esquiva de perigosos romantismos etnológicos, que idealizam determinados grupos como imunes à violência e ao descontrole rivalitário ou, ao contrário, tendem a satanizar algumas comunidades por serem mais perversas do que as demais. Mesmo nas comunidades arcaicas, erguidas a partir das práticas sacrificiais primitivas, haveria uma capacidade antropológica de controlar a violência intestina e a repulsa de todos os homens a ela, que os leva a procurar ocultá-la, dissimulando-a por meio do imaginário mítico e ritual. Essa dissimulação poderia ser uma "evidência" de que, para a teoria mimética, todos os povos se encaminham para a paz.

De um modo geral, porém, Girard não reconhece o sentido positivo desse "processo de apagamento" que os mitos realizam. Ele não assimila a transfiguração simbólica da violência como uma *rejeição*, e sim como uma *dissimulação perversa* da verdade. Para ele, os relatos míticos em suas mais variadas versões, sobretudo aqueles que não parecem ter qualquer relação com um assassinato coletivo, seriam construídos para suprimir as provas incriminadoras da violência unânime, deixando meros vestígios ou referências oblíquas do *crime*. Munido de sua hipótese, Girard parte em busca desses traços. Assim, quando depara com algum

[1980] DUMOUCHEL, Paul. "Chroniques. Violence et non-violence". In: *Revolutions sans le* peuple. Esprit, décembre de 1981, p. 165.
[1981] DUMOUCHEL, P. Ibid. Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mito que parece não ter nenhum indício de uma violência oculta, ele afirma que "*deve ter existido outra versão que confirmaria sua teoria, mas sua versão não chegou até nós*"[1982]. Procedendo dessa forma, porém, Girard cristaliza sua hipótese, tornando-a irrefutável. Porém, a exorbitância metodológica do autor de uma hipótese não a invalida *ipso facto*, de modo que as elaborações teóricas feitas por outros autores que se deparam com as hipóteses girardianas iniciais podem contruir para o desenvolvimento criativo da teoria. É o caso da contribuição de Raymund Schwager na revisão da hipótese antissacrificial, e acreditamos ser o caso das fecundas sugestões feitas à teoria mimética por Lucien Scubla, Paul Dumouchel, Jean-Michel Oughourlian e Jean-Pierre Dupuy na área da antropologia, economia e, principalmente, na política, e de Camille Tarot, especificamente quanto à exploração da função simbólica dos ritos e mitos.

20.3.1. Simbolização mítica: entre o ocultamento e a transfiguração da violência

Para muito estudiosos do mito, como Richard Golsan, a hipótese vitimária possui para amplo alcance para explicar elementos essenciais aos mitos que antes não haviam sido compreendidos[1983]. Girard retoma a compreensao clássica de que os mitos são uma fonte autêntica de conhecimento das origens humanas e sua teoria da cristalização mítica fornece uma interpretação singular para padrões persistentes encontrados em culturas muito distintas. Um princípio dinâmico de transfiguração atua nesse processo, apagando os vestígios violentos dos mitos, o que levaria Girard a identificar mitos inteiramente diferentes como sendo versões uns dos outros, que remetem todos a um fundo fático único em diferentes estágios do processo de cristalização[1984]. Uma perspectiva evolutiva dos mitos explicaria a fragmentação de determinados elementos centrais, como a divindade primitiva e a ruptura do equilíbrio mítico, seja em favor de uma força maléfica seja de uma força benéfica.

[1982] Para sanar essa deficiência, afirma a existência de um mito homólogo sob sua própria categoria geral (outro mito grego), buscando uma narrativa em que haja, por exemplo, um deus infante a ser imolado pela coletividade. Na história dos titãs e de Dioniso vê semelhança entre os mitos, defendendo a transformação de um no outro: "o mito dos curetes seria uma transfiguração do mito dos titãs em que o processo de cristalização mítica não apenas apagou o assassinato coletivo e converteu os assassinos em salvadores, mas também alterou por completo as próprias *dramatis personae*", in: GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, p. 120.
[1983] Cf. GOLSAN, R. Op. Cit.
[1984] Cf. GOLSAN, Ibid., p. 117-124.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Em *O Bode Expiatório*, justificar seu método interpretativo único para análise de mitos díspares, estabelecendo uma série de estereótipos e de sinais preferenciais de seleção persecutória, a partir das intuições apresentadas em *A Violência e o Sagrado*. O mecanismo vitimário, enquanto modelo das formas religiosas sacrificiais, seria o processo gerador de mitos, "verdadeira *raison d'être* de seus temas, especialmente da peste"[1985], fenômeno polivalente, tanto epidemia no sentido científico moderno quanto violência recíproca e de indiferenciação, caos social, que nunca se explicitaria nos mitos. Ele afirma que seu método não implica a submissão a um "molde", mas na identificação do elemento interpretativo "necessariamente alucinatório" e, portanto, infinitamente variável, que media entre a reconciliação que ocorreu com a imolação unânime e os imperativos religiosos que derivam dela e servem para comemorá-la: "as formas sempre cambiantes das novas representações de sacrifícios (ritual) e sua recordação comum (mitologia) são geradas por essa interpretação alucinatória e não pelo acontecimento em si"[1986].

Wolfgang Palaver afirma que, de todos os métodos acadêmicos de exegese, a análise histórica é a que mais se aproxima da interpretação girardiana dos textos antigos. Sua compreensão dos mitos corresponderia ao conceito de "história velada" de Jacob Burckhardt, que Peter von Matt explica de uma forma que também é válida para esclarecer a posição de Girard. Contrapondo-se à crítica desmitologização predominante na segunda metade do século passado, que reduz o conceito de mito a mera "névoa azul", Peter von Matt argumenta que há uma verdade significante por trás do mito: "mito não é apenas uma mentira, mas uma verdade disfarçada de mentira. Mais precisamente: é uma verdade insuportável sob o disfarce de uma entusiasta mentira"[1987]. Para Girard, os atos de violência são reais, a crise é real, porém as vítimas são escolhidas não pelos crimes de que são acusadas, e sim pelos sinais vitimários que possuem, por aquilo que sugere ao grupo sua responsabilidade pela crise. O sentido da operação transfiguradora seria colocar a responsabilidade pela crise sobre vítimas não vingáveis e exercer uma influência sobre a crise, destruindo as vítimas ou as expulsando da comunidade que conta-

[1985] LMA, 153.
[1986] LMA, 15.
[1987] MATT, Peter Von. *Die tintenblauen Eidgenossen: Über die literarische und politische Schweiz*. Munich, Hanser: 2001, *apud* PALAVER, Wolfgang. *René Girard's Mimetic Theory.* Trad. Gabriel Borrud. Michigan University State Press, Michigan: 2013 p. 180.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

minam. A originalidade de Girard seria ver, sob os mitos, textos de perseguição, construções literárias com substratos reais.

Paisley Livingston o acusa de ser demasiado confiante em seu sistema explanatório, o qual pretende dizer a "verdade do texto", em lugar de reconhecer seu próprio papel na constituição do sentido[1988]. Girard respondeu à crítica afirmando que acredita, de fato, na verdade do texto. Não de todos os textos, observa, mas que, sim, o rito *imita* um acontecimento de fato ocorrido, e que está implícito no relato do mito. Girard assume a verdade da hipótese que levanta, mas faz ressalvas quanto aos abusos de interpretação:

> Dizer que cometo o equívoco de tomar rito e mito como verdade é uma simplificação grosseira de minha obra. Não estou falando de uma verdade absoluta do texto; estou dizendo apenas que há coisas ocultas no texto, que se referem a um acontecimento real: o mecanismo do bode expiatório. E é porque esse mecanismo de repete por toda parte que podemos encontrá-lo. Trata-se do único denominador comum possível das inumeráveis variantes textuais[1989].

A "interpretação alucinatória" a que Girard se refere, e que preferimos chamar de "dinâmica transfiguradora", não se limita à produção do imaginário "arcaico", mas também está presente na produção literária pós-revelação cristã, como no "gênio romanesco" tipicamente moderno. Também nessas obras, Girard identifica o avanço das várias fases da crise mimética, que vão desde a ilusão romântica do herói com relação aos modelos à descoberta de seu mimetismo no processo de conversão, da luta pelo objeto reciprocamente cobiçado ao seu desaparecimento no desejo metafísico do homem do subsolo dostoievskiano. O gênio romanesco consiste, como sugeriu Castro Rocha, na "*ars combinatória* do mimetismo"[1990]. Afinal, não seria possível dizer que o vetor ficcional que desponta na dissimulação constitutiva das narrativas míticas e que reflete ou revela o desejo mimético na literatura moderna está antes na base estrutural do próprio mecanismo do desejo?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[1988] LIVINGSTON, Paisley. *Girard and Literary Knowledge in* To Honor René Girard. Saratoga: Amna Libri, 1986, p. 222.
[1989] RECLAU, 201.
[1990] Cf. ROCHA, João Cezar de Castro. "O desafio da *mímesis*: culturas shakespearianas, poética da emulação e teoria mimética", prefácio traduzido por Pedro Sette-Câmara (disponível em www.renegirard.com.br/blog, 23 de fevereiro de 2015). In: *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Cátedra Eusebio Francisco Kino. Guadalajara: ITESO/Universidad Iberoamericana, 2013.

Pergunta-se Cesáreo Bandera: "o que o desejo pode criar para si e por si mesmo a não ser uma mera aparência de realidade, de verdade; em outras palavras, uma ficção?"[1991]. De fato, ao proclamar a inexistência de objetos de desejo imediato ou direto, a hipótese do desejo mimético relativiza a objetividade do real, sugreidno que as coisas não são desejáveis por si mesmas. Na própria operação do desejo, portanto, parece incidir o princípio dinâmico de transfiguração, a sua transformação simbólica que faz da realidade sempre *mais* ou *menos* do que ela é *de fato*, por meio da valorização ou desvalorização subjetiva que se atribui ao objeto desejado heteronomamente.

Ao mesmo tempo, Bandera reconhece que o ficcional em Girard tem sempre um compromisso com a verdade. A *mentira romântica* é o contraponto essencial para a *verdade romanesca*, que é o caráter mimético do desejo, determinável por meio da influência do outro para quem o sujeito se direciona em busca de limitar a totalidade em que não pode viver. Além disso, por detrás das rememorações ritualísticas, há a lembrança de acontecimentos reais, que aconteceram concretamente. O vetor ficcional não se esgota nas dissimulações, conscientes ou não, dos acontecimentos, mas parece ser mesmo indissociável do aparecimento das verdades que Girard acredita encontrar. Não estaríamos diante do mesmo processo de transfiguração em um e em outro caso? O visível paradoxo entre a descoberta de verdades e seu encobrimento por ilusões sistemáticas é um dos inúmeros expedientes paradoxais inerentes à teoria mimética.

Há, de fato, uma diferença qualitativa importante, da qual Girard não abre mão: no caso dos mitos e dos romances românticos, a transfiguração ou a simbolização oculta aquilo mesmo que os romances romanescos e os Evangelhos revelam, que são o desejo mimético e a violência. Segundo Girard, o que a perspectiva da narração evangélica revela, de uma forma mais operativa do que temática, é o sentido dos mitos: a ocultação da violência. Pela sua opacidade própria, todos os elementos do processo vitimário estão presentes nos mitos, mas reordenados e

[1991] BANDERA, Cesáreo. *Teoria Mimética e Imaginação Literária*. Resumo da apresentação realizada em 02 de setembro de 2011 no *Seminário Internacional René Girard: Teoria Mimética 50 anos*. Resumo disponível em: http://www.erealizacoes.com.br/renegirard/resumo_CesareoBandera01.shtml. Acessado em 15 de maio de 2013.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

transfigurados: "um linchamento considerado do ponto de vista dos linchadores nunca se manifestará explicitamente como linchamento"[1992].

No entanto, os mitos não respondem a puras e simples ilusões. Eles põem em prática a expulsão violenta em sua própria recusa de tematizá-la, excluindo-a da memória por um trabalho de criação imaginária, que preserva o ato da separação, ocultando os pesados custos dessa separação na ausência ou fragilidade de outros mecanismos disponíveis para lidar com a verdade da violência. É o que defende Pierre Manent, um dos mais argutos críticos de Girard:

> Os homens não têm boas razões para "reprimir" a violência? De fato, sua "hipocrisia" é fundada sobre isto: eles sentem obscuramente que o *fim* da vida social é irredutível à sua *origem* violenta; a sacralização da origem, que apaga ou transfigura os aspectos violentos dessa origem, é a expressão desta intuição. Os "mitos" fundadores são mais sábios que a ciência "realista". A transfiguração mítica da fundação garante que, na persecução de seu fim, os cidadãos não tropeçarão sem cessar sobre o escândalo de sua origem. As origens de nenhuma cidade pode ser de modo algum justificada em consciência; é por isso mesmo que os homens devem se ocultar essa origem se eles querem viver segundo sua consciência. Que essa "consciência" seja inseparável de uma certa "falsa consciência" que é "boa consciência" indica somente que a realização da humanidade do homem no mundo social é sujeita a restrições e limitações, mas não que ela seja radicalmente mentirosa, ou mistificada, ou alienada[1993].

Girard aceita que os membros das comunidades primitivas não tinham outra opção senão distorcer os fenômenos violentos diante do mal estar que lhe provocavam. Eles não se sentiriam obrigados a "fugir e encontrar desculpas" se não suspeitassem de nada, afirma. Para modificar os fatos como fazem em seus mitos, devem ter experimentado um terrível incômodo, pois "se eles soubessem perfeitamente o que havia se passado de fato, renunciariam a sua mitologia; se estivessem a esse respeito em uma ignorância total, não modificariam em nada seus mitos. O que lhes incomoda, consequentemente, é estar muito perto do saber"[1994]. A grande objeção de Manent a Girard é que tanto sua leitura dos mitos quanto do cristianismo aproximam-no do "escândalo maquiavélico", o que tornaria os homens mais gravemente cegos sobre sua própria natureza que a "hipocrisia mítica"[1995].

[1992] LMA, 153.
[1993] MANENT, Pierre. *La leçon de Ténèbres de René Girard*. Commentaire 19, 1982, p. 462.
[1994] SANGLO, 48.
[1995] SANGLO, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Assim como Girard, Maquiavel identifica na fundação e preservação das cidades uma violência essecial de cujos efeitos positivos os homens seriam dependentes. As diferenças culturais no interior das cidades, principalmente a distinção entre virtude e vício, entre bem e mal, as quais ele admite como necessárias, seriam condicionadas e subordinadas a essa violência *amoral*, anterior a qualquer moralidade, a qual circunscreveria o espaço em que as diferenças morais podem ter um sentido. Com a diferença que Maquiavel defendia a preservação do poder ativo dessa violêncoa e buscava impedir os homens de caírem sob a influência de uma não violência mentirosa. A não violência "mentirosa" seria o cristianismo, que oferece uma solução desumana e tende a destruir as condições mesmas da humanidade.

Manent argumenta que, certamente, o cristianismo tornou possível tanto o pensamento de Maquiavel quanto o de René Girard ao dessacralizar a cidade humana. Estando as cidades naturais ligadas a certa violência, fundadora e preservadora, a revelação cristã tenderia a acusar de ilegitimidade todas as cidades naturais, mas falta a Girard como a Maquiavel compreenderem a natureza contingente das cidades humanas e o sentido posivito dessa dessacralização, pelo anúncio de uma nova ordem. A fim de recuperar a legitimidade das cidades humanas, Maquiavel defendeu que a natureza das cidades era *essencialmente* violenta, colocando a revelação cristã contra a natureza. Interpretando a vida política como violência, Maquiavel reinterpretou a revelação cristã como essencialmente mentirosa, como produtora de uma violência pior que a violência natural das cidades. Para Girard, é o contrário, pois ele interpreta o cristianismo como a verdade, então o mundo passa a ser um lugar de mentira e violência: ele simplesmente colocaria um sinal positivo onde Maquiavel havia colocado um sinal negativo, e reciprocamente. No entanto, Manent considera que:

> essa reversão é absurda, se a natureza política do homem é violência ou fundada sobre a violência, então a não-violência do cristianismo é mesmo o que diz Maquiavel, violência contra natureza, violência de segundo nível, "crueldade piedosa". Se a "cultura" humana é fundada essencialmente sobre a violência, então o cristianismo não pode senão trazer a destruição da humanidade sobre a aparência falaciosa da não violência[1996].

Que estranha revelação seria o cristianismo se ele revela aos homens não o seu destino sobrenatural, mas a verdade de sua natureza ou de sua "cultura", es-

[1996] MANENT, Pierre. Ibid., p. 463.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sencialmente má. A revelação 'evidenciaria' a perversão dos homens de forma determinante. Um erro ontológico, que teria deixado o homem sem saída: os homens não são maus por conta do uso livre de sua capacidade de escolha, mas pela própria hominização, já que eles se tornam *homens* pela violência sacrificial. Esse ponto falho da teoria de Girard não cessa de revelar os limites em que a sua hipótese da hominização coloca a teoria mimética. Essa hipótese e atrapalha o desenvolvimento de uma *mímesis* positiva e também uma teoria política, como veremos, e obsta a assimilação da unidade das formas religiosas, o que o leva a desconsiderar o cristianismo enquanto religião. Uma forma de recuperar esse elo e fundamentar antropologicamente uma *mímesis* não violenta é insistir na plasticidade do desejo e em um princípio de transfiguração simbólica, presente em todas as produções culturais, como os mitos e os Evangelhos.

Em um memorável encontro, C. S. Lewis e J. R. R. Tolkien dialogam sobre os modos com que a fé cristã poderia integrar a razão, o anseio e a imaginação, justamente por reconhecerem uma íntima afinidade das narrativas bíblicas e as míticas[1997]. C. S. Lewis viria a reportar sua conversão para o cristianismo após essa conversa, ocorrida, quando explicara a Tolkien que tinha grande dificuldade de compreender como a morte de quem quer que fosse, ocorrida dois mil anos antes, seria relevante para o presente[1998]. Por isso, sua incapacidade de ver um sentido na Paixão o impedira de relacionar a crença em Deus com crença em Cristo, que ele não conseguia admitir como algo além de um bom exemplo. Além disso, achava instigante o modo como o Novo Testamento se referia à morte de Jesus, usando termos como *propiciação* ou *sacrifício*, que lhe pareciam "bobos", e, ao mesmo tempo, "chocantes".

Tolkien, então, tentou mostrar-lhe uma nova maneira de ver o cristianismo, que não invocava sua capacidade *racional* de entender a teoria, mas uma habilidade *imaginativa* de captar o seu significado, o que não seria um problema para Lewis. A questão, dizia Tolkien, não se restringia tanto à *verdade*, mas ao seu *significado*. Lewis deveria abrir-se às intuições mais profundas de sua imaginação, abordando o Novo Testamento com a mesma abertura e expectativa imaginativa

[1997] MCGRATH, Alister. "Uma conversa noturna com Tolkien: setembro de 1931", in: *A vida de C. S. Lewis: do ateísmo às terras de Nárnia*. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2013, pp. 165-178.
[1998] MCGRATH, A., Ibid., pp. 168-170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que, em seus estudos profissionais, o tinham levado à leitura dos mitos pagãos, narrativas que transmitem "coisas fundamentais". Os melhores mitos, para Tolkien, não seriam falsidades construídas deliberadamente, mas contos criados para captar os ecos de verdades mais profundas: os mitos apresentariam "*fragmentos* da verdade", como "estilhaços da luz".

Assim como Girard, Tolkien defendia uma diferença decisiva os Evangelhos e os mitos, pelo fato de que a história de Cristo seria um mito *diferente*, que *realmente aconteceu*. No entanto, atuaria nos homens da mesma forma que as outras histórias míticas; de modo que, se os mitos transmitem "verdades fundamentais", se tentam falar sobre a estrutura mais profunda das coisas, é porque apontam para uma realidade que não se resume aos fatos concretos, ainda que se relacionem com eles. Os mitos despertariam, para Tolkien, o desejo por algo situado *além* do alcance humano; eles teriam a capacidade de expandir a consciência dos homens e permitir-lhes ir para além de si mesmos. O "*para além*" que os mitos indicam seria manifesto no trabalho de simbolização, próprio da abertura do homem para uma dimensão ausente da realidade mais imediata.

Nesse sentido, o cristianismo poderia ser compreendido na continuidade das religiões anteriores porque narra uma história que confere sentido a todas as narrativas que a humanidade faz sobre si mesma. Para Tolkien, entender o significado do cristianismo era o mais importante porque proporcionava um quadro total, unificando e transcendendo as percepções fragmentadas e imperfeitas dos mitos. Assim, Tolkien respondeu à pergunta que havia atormentado Lewis desde sua adolescência: "como apenas o cristianismo poderia ser verdadeiro, e tudo o mais, falso?"[1999], pois se ele estivesse certo, e uma mesma simbolização elementar estivesse em jogo, *deveria* haver semelhanças entre o cristianismo e as religiões pagãs, e só se elas não existissem é que haveria uma incoerência.

Após esse encontro, Lewis percebeu a chave com que poderia integrar os mitos e os Evangelhos, que conferiam plenitude às percepções acerca da realidade espalhadas na cultura humana, como ecos se um mesmo princípio; religando, surpreendentemente, o mundo da razão ao mundo da imaginação a partir de uma abertura à transcendência que podia ser racional sem ser estéril do ponto de vista

[1999] MCGRATH, A., Ibid., p. 169.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

imaginativo e emocional, pois ainda afirmava a importância do anseio e da saudade na visão complexa da realidade que Tolkien lhe havia apresentado[2000].

Por outro lado, se o cristianismo se integra à capacidade simbólica de ultrapassar as realidades humanas, ele os mitos arcaicos na habilidade de lidar com elas, na medida em que revela os aspectos violentos da vida social para denunciar sua *acidentalidade*, e *oferece*, aos homens, um novo modo de se relacionar, que seria a possibilidade de conter a violência por meio de um comportamento ético. O novo modelo de comportamento não se baseia na expulsão externalizadora do outro, mas no sacrifício de si, no esforço por colocar os interesses do outro e do bem comum acima dos próprios interesses, reconhecendo-os como parte de um 'fim superior', que a imaginação alcança por um vislumbre do quadro total que ultrapassa a realidade imediata. A imaginação, portanto, é o que integra e dá significado às visões parciais do real, o que não se opõe ao conhecimento objetivo da natureza. Ao contrário, para Girard, a dessacralização iniciada com a difusão da mensagem cristã é o que inaugura a era da ciência e da consciência moral, cujo pressuposto é o reconhecimento do mecanismo mimético de todo homem e da tendência humana à rivalidade, que franqueiam a pergunta pelas causas.

20.3.2. Revelação cristã e o retorno histórico da violência

Em *O Bode Expiatório*, Girard interpretou os efeitos do lento processo da penetração universal da mensagem evangélica, examinado a paradoxal continuidade entre a explícita, mas superficial, adesão na Idade Média, em que valores nominalmente cristãos convivem com traços de um universo ainda pagão, e a rejeição na modernidade indiferente ou agressiva, mas afetada secretamente pela denúncia do mecanismo vitimário. Essa visão foi mantida até *Rematar Clausewitz*, em que leva a concluir que, sendo bom em termos relativos, o cristianismo, na história, se demonstrou ruim em termos absolutos.

Em seu primeiro livro, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard analisara as consequências da revelação da verdade mimética de um ponto de vista da consciência individual. É o que se passa com os grandes escritores, aqueles que ultrapassam a tentativa de compreender o desejo em uma formulação puramente abstrata para enfrentarem a verdade de seu próprio desejo. No momento em

[2000] MCGRATH, A., Ibid., p. 170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que se tornam conscientes da natureza mimética de seus anseios, reconhecem que a *mentira romântica* que viviam – a crença ilusória e aprisionadora na autonomia de seus desejos – deve ser substituída pela *verdade romanesca*, que é a revelação do caráter derivado e inautêntico do que os movia. O movimento perfaz o que Girard chama de *conversão romanesca*, termo que possui uma acepção própria para o autor e não se confunde necessariamente com o gesto religioso.

Trata-se, antes, da superação de relacionamentos miméticos, enredados em rivalidades, para alcançar a unidade de uma consciência que progressivamente vislumbra a natureza de seu desejo e seus desdobramentos agressivos. Esse processo paulatino de tomada de consciência implica um reconhecimento, que poderia culminar em uma mudança de comportamento de caráter ético ou ainda religioso, cujo pressuposto seria, antes de tudo, epistemológico, porque derivado de um *saber*. Em *Rematar Clausewitz*, porém, a ideia de conversão não seria mais suficiente:

> Não podemos fugir ao mimetismo senão pela compreensão de suas leis. É só o entendimento dos riscos da imitação que nos permite cogitar uma verdadeira identificação com o outro. Mas tomamos consciência desse primado da relação moral no momento mesmo em que se conclui a atomização dos indivíduos, em que a intensidade e a imprevisibilidade da violência já aumentaram[2001].

A alternativa é insuficiente, porque o solipsismo do sujeito moderno veda as saídas efetivamente interdividuais. Não basta que o homem aparentemente renuncie à violência se não abre mão da consecução desenfreada de seus desejos egoístas[2002]. Ainda que essa atitude pacífica seja imprescindível, a saída para o conflito do grupo desponta daquilo que os homens são capazes de fazer *juntos*, e de que estejam dispostos a abrir mais da autossatisfação em nome do 'bem comum'. Por mais imperfeitas e frágeis que sejam, as instituições amortecem as rivalidades, porque, em princípio, concretizam a vontade de cooperar. Se o mecanismo do bode expiatório for considerado apenas *uma* das possíveis formas de afastamento da violência, embora poderosa e persistente ao remeter às raízes da cultura, abre-se um espaço para a legítima constituição de outros institutos de ritualização da violência, que atualizam o salutar esforço de sobrevivência do grupo. O próprio Girard considera o gradual apagamento das marcas sacrificiais, que se estenderia

[2001] RECLAU, 23.
[2002] Em Evolução e Conversão, Girard essa saída individualista proposta pelas religiões orientais, in: EC, 230 et seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ao longo dos séculos das elaborações culturais, a manifestação histórica de repulsa com relação ao mecanismo do bode expiatório:

> Todas as instituições pós-rituais são geradas, pelo visto, em virtude destas expulsões de segunda geração que expulsam o anterior agente de expulsão. Isto é certo no caso do teatro, da filosofia e também do sistema judicial, das instituições políticas, etc. Em todas estas formas, o processo de "expelir a expulsão", de apagar os traços, é um processo contínuo, que distancia cada vez mais essas formas de sua origem. As formas resultam cada vez mais alheias a seu verdadeiro assunto e, no entanto, nunca podem separar-se realmente dele[2003].

O paradoxo central da teoria mimética é natureza ambivalente do sagrado, fenômeno positivo, pelos efeitos, e negativo, pela essencial. Tendo em vista essa duplicidade, Girard reconhece certa positividade do sacrifício, considerando-o indispensável às sociedades, mas não considera que a ritualização manipula uma força positiva em si, porque teria uma relação *imediata* com a violência. Já vimos que as expulsões de segunda geração são, para Girard, um mecanismo circular de manutenção da violência no seio do grupo, que as encadea nas instituições sem que se promova um *verdadeiro* afastamento dessa violência, e sim a sua contenção em um sagrado que estabiliza enquanto dissimula. Os mitos fundadores e sua estrutura dupla refletiriam bem essa ambivalência, cuja dimensão positiva consistiria na transfiguração operada pela ilusão unânime de seus autores, resultado de uma "alquimia" que coincide com o efeito catártico da expulsão da vítima[2004]: da vítima morta e divinizada se originam não apenas os ritos e os mitos, mas as regras matrimoniais, as proibições e todas as formas culturais que conferem aos homens a sua humanidade[2005]. Em *Sanglantes Origines*, ele define os mitos como:

> a recordação, geralmente deformada, porém confiável com relação a certos pontos cruciais, de um processo de vitimização tão potente que aos olhos dos perseguidores, que são também os criadores do mito, faz de suas vítimas um símbolo arquetípico não somente da violência e da desordem, mas igualmente da ordem e da paz[2006].

Nada obstante, a hipótese da violência autotranscendente o impede de assimilar essa relativa autonomia do princípio de afastamento da violência e, sobretudo, de considerar a plasticidade do desejo mimético no seio de sua teoria. A aporia do sistema parece ser exatamente sua falta de *poros*, a abertura para parâmetros exteriores à violência que possam legitimar as propriedades *pharmakológicas* do

[2003] LMA, 175.
[2004] VS, 12; LMA, 173.
[2005] RAMOND, Charles. *Le Vocabulaire de Girard*. Paris: Ellipses, 2008, p. 59.
[2006] SANGLO, 38.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mecanismo de *externalização*. Em *Innovation and Repetition*, Girard afirma que o medo medieval da inovação seria antes um resquício mítico do que uma preocupação intrinsecamente cristã[2007]. No entanto, cabe questionar se ele não estaria reproduzindo essa resistência supostamente arcaica à inovação, já que a transfiguração da violência que afasta as formas culturais do mecanismo sacrificial é um fenômeno inovador intrinsecamente positivo. Não teria ele projetado sobre as comunidades pré-cristãs uma incapacidade sua de ver nos ritos, mitos e interditos uma *inovação benéfica* diante da rejeição do assassinato unânime da vítima expiatória?

A teoria mimética foi constitutivamente erguida sobre fundamentos paradoxais, que sempre supõem características de *double bind* (duplo vínculo), que se desdobra em direções opostas. Porém, é fato que Girard interpreta a eliminação dos vestígios sacrificiais e dos indícios que associam a violência e o sagrado como uma expressão da *méconnaissance*, da ignorância estrutural que veio a ser suplantada pelo cristianismo, do que conclui que a verdade nega a legitimidade do processo simbólico que colocou os homens a salvo da própria destruição. Nesse sentido, desde *Coisas Ocultas*, a interpretação girardiana do curso da história postula uma incoercível progressão rumo à revelação aniquiladora do mecanismo do bode expiatório, ou seja, a construção oculta de um sentido apocalíptico, que se abate sobre os homens na medida em que são destituídos de suas "muletas sacrificiais".

Em *O Bode Expiatório*, Girard afirma que somos penetrados por um fermento de verdade que não conseguimos reconhecer, por isso nossa história parece não ter nenhum sentido e a própria noção de história nada significa. Se negamos os "sinais dos tempos" e a "aventura singular que acreditamos viver" é por não reconhecermos nossa responsabilidade no mau uso da liberdade e das vantagens prodigiosas disponibilizadas com a revelação cristã[2008]. Para ele, grande parte da dificuldade de o homem moderno compreender o sentido da história é determinada pelos obstáculos produzidos pelo próprio homem contra a decifração da representação persecutória. Esses obstáculos são, sobretudo, a recusa de ver na mensagem evangélica um desnudamento de tudo aquilo que os mitos ocultavam: "ela é

[2007] IR, 231.
[2008] BExp, 265.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

quem ilumina tudo, mas o homem acredita que essa luz vem dele próprio, toma-se como a luz quando é apenas testemunha da luz"[2009].

A "luz evangélica" revelaria sua própria especificidade ao ser justaposta à mitologia, mas o poder desmistificador moderno não teria conseguido se estender para além do domínio que ele próprio define como histórico. Ele teria se detido nas representações mais próximas, como os textos de perseguição medieval, mais fáceis de decifrar porque constitutivamente enfraquecidos pelo cristianismo, o que impede os efeitos do mecanismo de se consumarem na íntegra. Os textos de perseguição deixam de ser mitos e abrem caminho para outro tipo de registro histórico mais descritivo, com incipiente pretensão à objetividade científica; são textos secularizados, que não estão mais a serviço do sistema religioso de ocultamento da violência e a deixam mais visível porque manifestam certa independência[2010]. Seria necessário, porém, completar o trabalho e desmistificar também o mito do humanismo ocidental da bondade natural e primitiva do homem[2011].

Segundo Girard, haveria sob essa última resistência um fruto paradoxal do próprio texto evangélico. Na medida em que releva a inocência das vítimas, os Evangelhos teriam estabelecido as bases para a história intelectual que consumou um irreversível processo de secularização e transformou a visão de mundo ocidental em uma perspectiva avessa a todas as religiões da violência, com as quais veio a ser confundido o próprio cristianismo. A representação persecutória conservou, na modernidade, sua legitimidade residual exteriorizando-se na perseguição odiosa do revelador. Quer dizer, a perseguição das instituições e pessoas que representam a mensagem cristã, que perturba os pequenos arranjos mais ou menos confortáveis da violência domesticada. No entanto, um novo progresso da história, repleto de consequências para a humanidade e seu equilíbrio intelectual e espiritual, seria apto a dissipar essa confusão sem desfazer a secularização como um todo, revelando essa crítica do religioso violento como o significado autêntico da mensagem evangélica, mas, para compreender essa nova fase histórica, seria necessário voltar para a fonte das transformações dessacralizantes da história, que é o

[2009] BExp, 266.
[2010] Sobre esse tema, Girard tem como paradigmático o "Caso Dreyfus", cf. GIRARD, René; GARRELS, Scott R. "Mimesis and Science: an interview with René Girard" In: *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. 2011. Edited by Scott R. Garrels. East Lansing: Michigan State Univertisty Press. pp. 248-249.
[2011] BExp, 265-266.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Novo Testamento. Para Girard, "os grandes textos sobre o Paráclito no Evangelho de João esclarecem o processo que estamos a ponto de viver"[2012].

Se a linguagem e o pensamento são produto do assassinato fundador, o homem não é capaz de pensar fora dessa estrutura de representação, por isso nenhum sistema racional poderia elaborar uma compreensão teórica capaz de destruí-lo. O mundo construído sobre a representação persecutória forçosamente ou não crê em Jesus ou o compreende mal, por isso Girard recorre a uma ruptura no real – e não a uma abertura constitutiva – promovida pela intervenção de uma força extraordinária, cuja influência na própria construção da história deveria desagregar o mundo erguido sob a violência, desabonando, pouco a pouco, os constructos arcaicos. Apenas a morte de Jesus e sua nassativa reveladora superariam o abismo intrínseco entre o mundo e a transcendência não violenta e a consumação do evento salvífico, iniciaria o processo de revelação aos homens de tudo o que lhes escapa.

A princípio, porém, a história pareceria contrária à mensagem cristã, na medida em que o cristianismo parece comprometido com a sacralidade violenta. Na realidade, porém, o avanço da própria história é o que traz a verdade:

> apenas a incompletude do processo histórico perpetua e até reforça a descrença do mundo, a ilusão de um Jesus desmistificado pelo progresso do saber, eliminado pela história ao mesmo tempo que os outros deuses. Basta que a história avance um pouco mais e percebemos que ela verifica o evangelho; de fato é Satanás que é desacreditado e Cristo que é justificado[2013].

A vitória de Jesus, portanto, não se concretiza para a maioria dos homens senão ao fim e ao cabo de uma trajetória longa e governada pela revelação, que opera às expensas daqueles que pretendem divulgar sua mensagem. De tal modo que, nos primórdios do cristianismo, a revelação parece fracassar e provocar novas vítimas no grupo dos seguidores de Cristo, que sofrem perseguições sucessivas; porém, à medida que os primeiros mártires morrem e repetem o gesto de Cristo e não pactuam com o sistema de violência ou com as formas religiosas arcaicas, os mecanismos vitimários se enfraquecem. Seu *testemunho* não é outro senão a exposição histórica da perseguição coletiva geradora de ilusões religio-

[2012] BExp, 267.
[2013] BExp, 268-269.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sas[2014]. "O processo evangélico se desenrola *na* nossa história, se desenrola *como* história, sabido e visto doravante por todo um mundo", conclui Girard[2015].

Para Girard, apenas o reconhecimento cristão da inocência da vítima permite romper o eterno retorno da violência, desencadeando um irreversível processo de esfacelamento da ordem histórica; para tanto, ele analisa textos arcaicos, bíblicos e modernos em busca de elementos do esquema típico do desejo mimético e do mecanismo vitimário que evidenciem a revelação que dirige a história ao encontro da violência *desencadeada*. Como vimos na parte III, uma das formas de compreender a interpretação girardiana da história é aproximá-la da hermenêutica figural, o que retomaremos agora a fim de examinar a particularidade do "evento crístico" sob um novo ângulo, em que a natureza plástica do desejo que movimenta a história encontre a plasticidade de um evento desestabilizador, transfigurando a imagem do círculo autorreferente da violência em uma história aberta e contínua.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

20.4. *Figura Christi*: plasticidade do evento e o descumprimento desestabilizador da história

Os mitos seriam "*fragmentos* da verdade", "estilhaços da luz" para usar as expressões com que Tolkien aproximava a mitologia do cristianismo para C. S. Lewis. Para Girard, a luz plena do cristianismo permitiria ver a realidade fática da vítima injustamente assassinada pela comunidade; da mesma forma, para Auerbach, a noção de *figura* é um instrumento de descrição realístico que insiste sobre a realidade dos eventos associados, despindo-se dos resíduos platônicos presentes no conceito de alegoria, os quais Girard também pretende rechaçar, oferecendo uma explicação antropológica à leitura figural.

A categoria da 'figura' se apresentaria, para Girard, como veículo de um sistema de reconhecimento dos mecanismos vitimários e de perseguição, vistos, percebidos e narrados do ponto de vista dos últimos, daqueles que sofreram os mecanismos sociais de exclusão persecutória. A Paixão e morte de Cristo inaugurariam o contexto figural por serem o centro de sentido em direção ao qual a história tende. Essa visão seria o eixo da visão apocalíptica de Girard, na qual tudo o que se

[2014] Cf. Jo 16, 2.
[2015] BExp, 269.

segue à revelação do que esse acontecimento descerra é uma consumação incoercível de seu significado avassalador.

Em *Figura*, Auerbach perscruta a origem etimológica do termo e encontra o sentido original de "forma plástica". Essa plasticidade inerente à *figura* teria garantido, segundo o filólogo, sua vocação para o maleável e também para a novidade e a transformação, o que nos coloca no cerne da afinidade desde conceito com a categoria-mestra da teoria girardiana, o *desejo mimético*. É significativo, para Auerbach que nos dois exemplos mais antigos que localiza, *figura* apareça combinada à *nova*, pois a novidade e a variação deixaram suas marcas em toda a história desta palavra, em que o espectro semântico de *figura* confirma-se como o de mobilidade e agrega contribuições consideráveis, principalmente com Lucrécio e Cícero[2016].

Lucrécio começa com o conceito geral de "figura", que ocorre em cada nuance possível da figura plástica modelada pelo homem e chega a transpor a esfera plástica e visual para auditiva. Transformações ainda mais importantes ocorrem com esse autor. É com ele que ocorre a transição da forma para a sua imitação, do modelo para a cópia, utilizada para expressar a semelhança hereditária, a mistura de sementes etc; é ainda em Lucrécio que, pela primeira vez, o termo é empregado no sentido de "imagem onírica", "forma da fantasia", "fantasma"[2017]. Estas variantes, considera Auerbach, gozaram de uma carreira significativa, pois foi a partir de então que "modelo", "cópia", "ficção", "visão de sonho", todos esse significados ligaram-se à *figura*[2018].

Embora os sentidos de "modelo", "cópia" e "fantasma" tenham sido mais importantes do ponto de vista histórico, Auerbach destaca que ainda mais engenhoso foi outro uso da palavra *figura* também desenvolvido por Lucrécio. Seguidor do atomismo de Demócrito e Epicuro, Lucrécio chama com frequência os átomos, partículas mínimas de diversos formatos, que fazem nascer as coisas do mundo, de *figurae*: "os numerosos átomos estão em movimento constante; mo-

[2016] A história do conceito *figura* traçada por Auerbach tem como marco inicial a helenização da educação romana no último século antes de Cristo.
[2017] Auerbach constata que "somente *figura* pode servir para esse jogo entre modelo e cópia; *forma* e *imago* também estão solidamente ligados a um ou a outro dos dois significados; *figura* é mais concreta e dinâmica do que forma". In: AUERBACH, E. Ibid., p. 17.
[2018] AUERBACH, E. Ibid., p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

vem-se no vazio, combinam-se e repelem uns aos outros: uma dança de figuras". Essa que foi, segundo Auerbach, a mais brilhante contribuição de Lucrécio para o uso da palavra não parece ter continuado depois dele.

Em Cícero, verifica-se um uso frequente e extremamente flexível da palavra, que revela sua natureza agradável, vacilante e volátil. Para ele, todas as coisas perceptíveis têm figura, assim como os deuses e o universo como um todo. Emerge claramente também o sentido de "aparência" e de "semelhança", mas *figura* como "cópia" ou "imagem" é pouco desenvolvida. Sem contribuir de forma tão ousada e inovadora quanto Lucrécio, a maior importância de Cícero foi introduzir a palavra com o sentido de "forma perceptível" na linguagem culta e tentar construir um "conceito totalizante de forma em obras retóricas e filosóficas[2019]. A difusão da palavra *figura* no discurso culto e na linguagem filosófica já era plena no fim da era republicana e continuou a se desenvolver durante o primeiro século do Império. Os poetas eram os que mais se interessavam pelas variantes de *figura* como "modelo" e "cópia", pelas formas móveis e pela semelhança fantástica que povoam os sonhos[2020].

Auerbach esclarece que o mundo cristão inaugura um significado radicalmente novo ao termo *figura*. A novidade aparece pela primeira vez em Tertuliano, que o utiliza no âmbito da profecia fenomenal, em que personagens do Antigo Testamento são interpretadas como anúncio de um futuro e definitivo acontecimento. Ele explica que "esse tipo de interpretação tinha como objetivo mostrar que todas as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção". Tertuliano afirma, por exemplo, que Josué é uma antevisão do futuro Salvador, que conduz o povo de Israel à terra prometida, antecipando a condução do "segundo povo de Deus" pela "Graça à beatitude eterna".

A relação entre os dois eventos é revelada por um acordo ou similaridade que torna a *figura* reconhecível, uma vez que o leitor tem de estar determinado a

[2019] AUERBACH, E. Ibid., p. 19.

[2020] Dos poetas, Ovídio é a fonte mais rica para o sentido de "multiforme" e "forma mutável", em um rol impressionante de combinações: *figuram mutare*, *variare*, *vertere*, *retinere*, *inducere*, *sumere*, *deponere*, *perdere* [mudar, variar, trocar, manter, tomar, assumir, largar, perder... a forma de...]; apresenta ainda *figura* explicitamente como "cópia" e "ilusão". Enquanto ao longo de todo o século I, o que de mais relevante aconteceu à palavra, do ponto de vista da repercussão histórica, foi o "refinamento do conceito de figura retórica", in: AUERBACH, E. Ibid., p. 23-24.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

interpretar essa similaridade de certo modo. Para Tertuliano, a interpretação figural relacionava dois acontecimentos igualmente reais, por isso defendeu com veemência a validade histórica e literal do Antigo Testamento, "pois, até onde havia profecia figural, a figura possuía tanta realidade histórica quanto aquilo que profetizava. A figura profética era um fato histórico concreto, preenchido por fatos históricos concretos"[2021]. Os dois acontecimentos estão ligados sob a forma de *figura* e *consumatio* [preenchimento ou consumação], que, como vimos, é o que une os extremos da revelação na história apocalíptica de Girard.

Luiz Costa Lima percebe que, embora Tertuliano mantenha a plasticidade do sentido original do termo *figura*, rejeita sua feição instável, onírica e fantasmal, pois sua mobilidade destina-se a um alvo, um *terminus ad quem*. A dinamicidade assume uma direção fixa e, mesmo sem comprometer a concretude das duas ocorrências, a história passa a ser vista como um percurso em que os acontecimentos se congraçam. É por isso que se abre uma perspectiva ligada a uma filosofia da história de ascendência hegeliana.

Notando que a posição de Hegel era fundamentalmente idêntica à de Tertuliano[2022], Costa Lima indicaria a fonte cristã da intuição hegeliana, o que o levou a afirmar ser "evidente a conformação hegeliana presente na modelagem cristã de *figura*, desde que nela não queiramos ver a sinuosidade da dialética"[2023]. Os dois acontecimentos implicados, o figural e o que o *realiza*, se encaixam e harmonizam: "A dinâmica do movimento histórico não compromete a constância do próprio ao originário"[2024]. Segundo Costa Lima, o afastamento do embate dialético[2025] permite que o argumento hegeliano assuma, na *figura* cristianizada de Auerbach, uma direção unicamente dramático-lírica, em que a "concordância ou se-

[2021] AUERBACH, E. Ibid., p. 28.
[2022] Em *Vida e Mímesis*, Costa Lima ainda não podia afirmar com certeza se a leitura de Aurbach promovia uma hegelianização de Tertuliano ou se, ao contrário, revelava a fonte cristã do pensamento de Hegel. No entanto, ao redigir esta passagem da tese, fui advertida por Costa Lima, em orientação feita no dia 31 de dezembro de 2015, que, após ter acesso à edição bilíngue de *Contre Marcion*, certificou-se de que a "posição de Hegel era fundamentalmente idêntica à de Tertuliano".
[2023] COSTA LIMA, L. Ibid. p. 224.
[2024] COSTA LIMA, L. Ibid. Idem.
[2025] Segundo Costa Lima, a versão épico-dramática do argumento hegeliano consiste no que, "na *Fenomenologia*, conduzia a consciência do Si a investir em formas de certeza que, revelando-se depois ilusórias, provocavam o retorno da consciência para si, havendo contudo aprendido com sua derrota e a convertendo em novo impulso que a levava à busca de nova certeza, que se revelará outra ilusão, constituindo-se dessa maneira a dialética ascendente que só terá apaziguamento e bom termo no encontro do Espírito absoluto", in: COSTA LIMA, L. Ibid. p. 224-225.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

melhança" entre os acontecimentos cobertos pela *figura* se coaduna a um conceito de história movida por um fim, atravessada por um sentido pré-estabelecido, por uma história teleológica[2026].

O caminho aberto por Tertuliano levara *figura* a um campo específico, em que a história passava a ser vista a partir de um modelo figural. Consolidava-se a leitura paulina que vinculava os livros do *Antigo* e do *Novo Testamento* segundo um padrão não apenas judeu, mas universal, em que, antes de tudo, havia uma firme ênfase na realidade histórica dos dois acontecimentos relacionados. Tal conformação é fundamental, em Auerbach, para que a disposição figural não se confunda com a alegórica:

> Para que o cumprimento não se confunda com a manifestação de uma norma ou lei, com o que a dimensão intelectual do sentido a tal ponto preponderaria sobre o termo propriamente da figura que esta passaria a se confundir com o mero suporte sensível, material de uma promessa[2027].

Muitas vezes o preenchimento é descrito como *veritas* e a figura correspondente como *umbra* ou *imago*, "verdade" e "sombra ou imagem". Contudo, segundo Auerbach, essa descrição refere-se tão somente ao caráter abstrato do significado que está oculto e se tornará manifesto com a interpretação, mas ambos os termos relacionados são concretos quanto às coisas ou formas que aparecem como portadoras do significado. Para Costa Lima, essa explicação não passa de um esforço do romanista em desvencilhar-se do papel orientador que exerce o termo da promessa, a *figura*, inegavelmente voltado ao centro, que é o termo de cumprimento ou consumação, o imã orientador do processo[2028].

Se Auerbach se esforça nessa distinção, é porque ele certamente percebeu que a relação figural comporta um dilema inarredável. Costa Lima questiona: se os dois termos se relacionam como anúncio, antecipação, cumprimento e realização, de que maneira é possível não interpretar o acontecimento *anterior* como uma etapa *necessária* para o advento de outra definitiva e superior? Como não destituir esses momentos figurais da história de seu significado particular e não os

[2026] COSTA LIMA, L. Ibid. p. 225.
[2027] COSTA LIMA, L. Ibid. p. 226.
[2028] COSTA LIMA, L. Ibid. Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

reduzir a meras ilustrações do *telos* que os comanda? E, no limite, como não converter a história teleológica em mero suporte da *ideia*?[2029]

Em contraponto à interpretação realista de Tertuliano, Orígenes inaugura uma exegese *alegórico-moral* que prepondera sobre a *histórico-real*. Desde então, aos poucos, uma inequívoca hierarquia se estabelece e a afirmação abstrata e intelectual sobrepõe-se à ocorrência sensível-histórica. A *figura* agora ilustra a verdade, é *imitatio veritatis* [imitação da verdade], não sendo mais possível afirmar uma complementação recíproca entre as duas ocorrências. Nesse contexto, *historia*, ou também *littera*, designa o acontecimento relatado ou o seu sentido literal, *figura* é o mesmo sentido literal ou o acontecimento em relação ao cumprimento futuro oculto nele e *veritas* é o cumprimento mesmo, de modo que *figura* assume o papel de termo mediano entre *historia* e *veritas*[2030].

Após a reconstituição filológica, Auerbach busca fixar a importância que a interpretação figural possui na história da expansão do cristianismo. Em um primeiro momento, os novos judeus-cristãos procuravam prefigurações e confirmações de Jesus no Antigo Testamento, especialmente porque "havia uma noção corrente entre eles de que o Messias seria um segundo Moisés, de que sua redenção deveria ser um segundo êxodo do Egito, no qual os milagres do primeiro seriam repetidos"[2031]. Após, em sua missão entre os gentios, Paulo passou a conceber o texto vétero-testamentário como um livro unicamente profético, sem um significado definitivo próprio, senão que tudo estava escrito para salvação dos homens em Cristo: "O Antigo Testamento deixou de ser para ele um livro da lei e da história de Israel para tornar-se, integralmente, uma promessa e uma prefiguração de Cristo"[2032].

O Antigo Testamento deixava, assim, de ser o livro de uma história nacional e ganhava uma atualidade dramática imensa. A profecia figural conquistava a fantasia e o sentimento mais íntimo dos povos e viabilizou, mais tarde, a expansão da cristandade pelas regiões ocidentais e setentrionais do Mediterrâneo, pois passara a ser uma parte da religião universal e um componente da visão de história a ser

[2029] COSTA LIMA, L. Ibid. Idem.
[2030] AUERBACH, E. Ibid., p. 41.
[2031] AUERBACH, E. Ibid., p. 43.
[2032] AUERBACH, E. Ibid., p. 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

transmitida junto com essa religião. Auerbach conclui que "em sua forma original, como o livro da lei de uma nação tão estranha e remota, isso não teria sido possível"[2033].

Ao optar pela via figural em detrimento da alegórica, Costa Lima acredita que Auerbach se solidarizara com a cristianização da *figura*, assumindo – "ainda que estilisticamente contido e quase velado" – como *positivo* o fato de que o cristianismo tivesse sido capaz de comover e dirigir os povos a que se expandira, ultrapassando, para tanto, de motivações apenas intelectuais. Parecia-lhe particularmente interessante que, de tal modo, o cristianismo mantivesse algo da vitalidade do símbolo, destituindo-o do mágico, suplantado pela ênfase no sensível-histórico.

A ascendência hegeliana no método figural – e, portanto, cristã (*via* Tertuliano) – é clara para Costa Lima, pois essa historicidade específica supõe de modo análogo o relacionamento de fases em que o temporalmente antecedente anuncia e prepara o consequente. A própria consciência humana, que é historicizada por Hegel, está subordinada a uma dialética que seria forçosamente ascendente. O caráter hierárquico da historicização da consciência se mostra na concepção hegeliana de *Vorstellung*, o modo próprio a uma consciência que ainda não se elevou a conceito, ou seja, "é o momento propriamente figural de que o conceito é o cumprimento"[2034].

Abrindo um parêntese para articular o debate com o objeto de estudo dessa pesquisa, é possível fazer um paralelo dessa historicização com a evolução da consciência em Girard. O cristianismo, também para o pensador francês, é a revelação encarnada que dá significado pleno aos acontecimentos que o antecipavam figuralmente. Essa revelação, porém, não se dá de modo instantâneo, mas se prolonga no tempo, dependente do progresso de consciência do mecanismo mimético, que se torna mais viável na medida de sua exasperação, por meio da corrosiva e gradual influência do texto bíblico na história. A partir da modernidade, a progressiva eliminação das diferenças, que provocou um aceleramento nas transformações que estavam em curso e gerou uma libertação impetuosa do desejo mimé-

[2033] AUERBACH, E. Ibid., p. 45.
[2034] COSTA LIMA, L. Ibid., p. 230-231.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tico e das rivalidades que este desejo desencadeia e o tornou muito mais visível à consciência:

> A realidade começa a assemelhar-se a uma verdade que nada tem de inventada, tendo sido enunciada há dois mil anos (...) Quanto mais nos aproximamos do ponto alfa, mais caminhamos para o ômega. Quanto melhor compreendemos a origem, vamos percebendo, um pouco mais a cada dia, que é essa origem que caminha em nossa direção[2035].

A elevação ao conceito, em termos hegelianos, seria, para Girard, a *conversão romanesca,* que está intrinsecamente ligada à aceleração da história sem ser determinada de modo causal pelos acontecimentos. Girard, inclusive, garante que: o que lhe permite conceber a teoria mimética e compreender claramente o funcionamento do mimetismo humano é antes o atual estado das coisas do que uma genialidade particular. Afirma situar-se à frente de Freud, por exemplo, cuja compreensão do humano teria permanecido no âmbito da *Vorstellung*: "A diferença entre o que Freud vê e o que podemos ver hoje depende não de uma maior perspicácia de nossa parte, mas de um desenraizamento mais extremo ligado ao meio século de história que decorreu desde o fim da obra freudiana"[2036].

Segundo Costa Lima, a *Vorstellung* hegeliana subordina o momento pré-conceitual ao momento do cumprimento, assim como a concepção cristã de *figura* paralisaria a sua plasticidade e a coloca a serviço de uma convenção unidirecional da história. A *eventualidade* estrangulada pela ordenação criada com a ideia de um sentido pré-determinado para a história, que anula a pluralidade de sentido e o potencial de dispersão da *figura*, converte o caráter eventual da ocorrência em *acontecimento*: "O cristianismo corta a fugacidade das imagens (*eidola*) que havia no contexto do paganismo, para reduzir a plasticidade da *figura* à inflexibilidade da lei (*nomos*)"[2037]. A redução de plasticidade, ou a perda da *eventualidade,* decorre da introdução de sentido na interpretação da história. Seja um sentido teológico ou humano, a história teleológica será marcada pelo caráter de uma realidade representada [*vorgestellte Wirklichkeit*], porque nela a ocorrência traz *a priori* a marca de seu fim.

Uma realidade representada [*vorgestellte Wirklichkeit*] é constituída antes por acontecimentos, que são como eventos domesticados, que tiveram sua plurali-

[2035] RECLAU, 23.
[2036] RECLAU, 427-428.
[2037] COSTA LIMA, L. Ibid., p. 232.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dade de sentidos possíveis substituída pelo sentido uno que lhe confere a história teleológica. Já a realidade apresentada [*dargestellte Wirklichkeit*] seria uma compreensão da história em que os elementos relacionados se ligam antes a um *não cumprimento* da expectativa, marca principal do evento, ou seja, sua ampla liberdade em frustrar o esperado, quebrar o horizonte de expectativa ampliando-o ao infinito. Costa Lima explica que "uma ocorrência que sucede apenas uma vez não configura um evento. Para que assim se dê parece necessário que haja um segundo elemento, a partir do qual é criada *a expectativa de um cumprimento, que, entretanto, não se realiza*"[2038].

O evento de que se trata não é da ordem do *fato*; não é, pois, uma segunda ocorrência factual que descumpre a promessa da primeira, mas sim algo que, "sob a forma de visão de mundo, de sistema ou estrutura científica, cria a expectativa de que tal ocorrência haveria de derivar tal efeito (sentido)". O argumento se complexifica: "não basta o descompasso entre uma expectativa e uma ocorrência, é necessário que o desacordo tenha consequências comprometedoras sobre a estabilidade da visão de mundo ou do sistema que impunha aquela expectativa"[2039].

Assim, o reconhecimento do evento só é possível mediante a verificação dessas duas condições negativas. A noção de evento, portanto, designa uma ocorrência que, percorrido o arco figural, frustra a expectativa de uma dada visão de mundo, desestabilizando-a. Longe de ser contrária à estrutura figural, o evento, objeto da *Darstellung*, a supõe; contudo, paradoxalmente, a figura, no evento, só se atualiza *ao não se cumprir*; ao contrário do que se passa com a noção de acontecimento, objeto da *Vorstellung*, em que duas ocorrências se encaixam, e um fato posterior é *a realização* de outro anterior, o *cumprimento* da *figura* conforme a ordem explicativa pré-estabelecida. Como o evento também supõe a estrutura figural para seu *descumprimento desestabilizador*, Costa Lima acredita que esse método exegético pode ser fecundo em uma compreensão da história que não seja determinada em seu princípio. Para tanto, porém, é necessário um esforço no sentido de reestruturação do modelo figural, a fim de que se desfaça seu cumprimento clássico para que a figura de Auerbach viabilize o reconhecimento dos *eventos* e,

[2038] COSTA LIMA, L. Ibid., p. 233.
[2039] COSTA LIMA, L. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

consequentemente, a produção de uma *dargestellte Wirklichkeit* [realidade apresentada].

Dentro do que mostramos nos últimos capítulos da parte III, é possível pensar a teoria mimética como suporte de uma história eventual em Girard, cujo eixo seria um evento que atualiza a *figura* pelo *não cumprimento* da expectativa, abrindo o horizonte do futuro com uma proposta de mudança radical nos antigos padrões de comportamento e religiosidade. A vida e a morte de Cristo desestabilizam a história ao inserir uma diferença, uma quebra de expectativa pela inocência da vítima que se sabe inocente e é assim lembrada, por um sacrifício de sinal invertido; mas o descumprimento desestabilizador não se dá apenas com relação ao sistema arcaico, mas na própria tradição bíblica, em que o Messias esperado traz uma 'salvação' inesperada, com a proposta do autossacrifício, da caridade e do perdão.

Ademais, ainda que a transformação operada pelo cristianismo seja singular, a natureza plástica do mimetismo insere uma constante quebra de expectativas em ocorrências ligadas figuralmente na história de evolução dos sacrifícios, em nível filogenético. Ontogeneticamente, temos que, embora o desejo seja sempre mimético, alguns humanos resistem à sua dimensão rivalitária, não apenas por saídas religiosas, mas por substituições éticas, por escolhas que indicam, de um modo ou de outro, que a inveja e a rivalidade são potencialmente destrutivas.

Do mesmo modo, a revelação cristã não destrói definitivamente os mecanismos de origem sacrificial, que persistem mesmo com a perda gradativa de sua eficácia e ela não se encaminha para o congelamento ou cristalização do mecanismo vitimário, mas potencializa sua plasticidade, colocando-se como fundamento do princípio de transfiguração e se articula com ele a todo tempo. Com a transformação do sacrifício, o cristianismo eleva ao máximo seu afastamento da violência, colocando-se no outro extremo enquanto um novo ideal histórico. Portanto, é possível reler a interpretação apocalíptica de Girard a partir dos próprios pressupostos da teoria mimética, tanto em nível *ontogenético* quanto *filogenético*, abrindo a história por meio do descumprimento desestabilizador de eventos que frustram sua realização figural, por um adiamento indeterminado que se projeta no o horizonte de expectativa do futuro.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

20.5. O sentido girardiano da história

Para Girard, ter uma visão apocalíptica é identificar a consumação de um anúncio dado pelos sinais do mundo, pelos *acontecimentos* temporais que manifestam as terríveis consequências da violência humana descontrolada. No entanto, a concepção mimética da história é formulada sobre os paradoxos que são a base de todo o sistema. Desse modo, o sentido de progresso que Girard identifica no curso histórico após a revelação cristã não se pretende uma evolução linear, ininterrupta. Ao contrário, uma vez que a revelação ocorre, desencadeia-se um processo complexo, em que o homem supostamente adquire a liberdade de escolher seu próprio caminho, estando abertas as opções pela violência ou pela sua renúncia. Ao mesmo tempo, essa renúncia não pode mais ser amparada pela ritualização própria dos mecanismos de expulsão, que não têm mais o poder unificador e pacificador que possuíam na catarse coletiva.

O mundo moderno, cada vez mais desprovido de diferenças ordenadoras e da referência a uma exterioridade que sirva de parâmetro para o processo de transformação simbólica, está sujeito ao descontrole da rivalidade mimética. A despeito de estar disponível uma maior clareza da injustiça e arbitrariedade da violência, não se verifica o esforço suficiente em busca de saídas para conter os perigos que se precipitam na história. Contudo, o processo não implicaria uma evolução do mal contra uma retração do bem, pois Girard reconhece progressos efetivos, mormente no âmbito da ciência, mas também na moral. Até mesmo em *Rematar Clausewitz*, ele declara que "a história progride tanto na direção do bem quanto na direção do mal (...), e, com o passar do tempo, tanto o bem quanto o mal aumentam no mundo"[2040], ainda que nos pareça difícil de conciliar essa fórmula de Jacques Maritain com o diagnóstico irremissível do Apocalipse.

Girard também pondera que os indivíduos não estão irremediavelmente presos ao desejo mimético apropriativo e sua capacidade de resistirem individualmente ao mecanismo mimético rivalitário é, para ele, a manifestação autêntica da liberdade no curso da história, o que refutaria uma história determinista e fechada. A capacidade de contrariar a multidão seria correlata à autoconsciência do impulso mimético rivalitário, que tem como alvo preferencial os mediadores mais pró-

[2040] RECLAU, 240.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ximos; e o exercício da resitência a seu potencial aniquilador, à escolha de um ideal de imitação localizado fora do seu universo do possível, optando por um modelo de *mediação externa* ou convertendo a imitação, o olhar desejante para o outro em admiração, como sugere Benoît Chantre, propondo o conceito de "mediação íntima"[2041]. Ao longo da obra, Girard aposta na ideia de que a *conversão romanesca* seria uma saída para a escalada mimética:

> Converter-se significa tomar consciência de que somos perseguidores. Isso quer dizer escolher Cristo ou alguém semelhante a Cristo como modelo de nossos desejos. Isso também quer dizer ver a si mesmo como um ser no processo de imitação desde o início. Converter-se é descobrir que, sem saber, sempre estivemos imitando os modelos errados, modelos que nos levam ao círculo vicioso dos escândalos e da frustração perpétua[2042].

O tema da liberdade com a escolha dos modelos e da assimilação de uma mediação externa evoca o tema da ética, integrada no religioso pela tradição judaico-cristã. Ainda que se discorde da homogeneidade de uma suposta ordem sacrificial concebida por Girard, há reconhecidamente na tradição judaico-cristã uma inédita sistematização da moralidade, que repousa sobre uma concepção original e desconhecida do desejo e seus conflitos. Em *Eu Via Satanás*, Girard afirma que o Decálogo toca a própria fonte da rivalidade, pois, além da proibição taxativa da violência contra o próximo, existe uma proibição de desejar qualquer pertença de outra pessoa: em lugar de proibir uma ação, proíbe-se uma modalidade específica do *desejo*. A denúncia da *cobiça*, mesmo termo que expressa o desejo de Eva no relato do Gênesis, cumpre um papel decisivo na história bíblica e alcança uma universalidade extraordinária: afeta todos os homens e é a pulsão desiderativa por excelência[2043].

Não se trata de renunciar a imitação ou de fomentar uma espontaneidade romântica, mas sim de oferecer concretamente um modelo capaz de provocar uma forma positiva de *mímesis*. A imitação de Cristo é a solução evangélica para a violência essencial da humanidade[2044] e, para Girard, a única alternativa não violenta para mecanismo do bode expiatório, via pacífica de superação da rivalidade mimética. "Nos Evangelhos tudo é imitação, já que o próprio Cristo se deseja imi-

[2041] CHANTRE, Benoît. *Clausewitz e Girard no Coração do Duelo*. In: RECLAU, 343-348.
[2042] EC, 244.
[2043] Cf. LLANO, A. Op. Cit.
[2044] Jo 2, 6.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tando e imitado"[2045], afirma Girard. A mensagem central de Cristo é resumida no "novo mandamento", uma exortação de que os discípulos façam *como ele*: "Amai-vos uns aos outros *como eu vos amo*. Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a sua vida por seus amigos"[2046]. Girard acredita que, imitando-se a Jesus, cultiva-se uma atitude de *renúncia*, que permite a libertação das garras mortais da rivalidade mimética. Jesus não conhece nenhum desejo conflitual, então ele não apenas condena as disputas entre aqueles que o imitam, como é impossível cair em rivalidade com ele com relação a qualquer objeto.

Desde *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, a renúncia é apresentada como a via segura de superação da rivalidade mimética. Renúncia que implica, em primeiro lugar, o abandono da divindade ilusória do orgulho. O princípio evangélico proposto por Jesus como alternativa a este mundo é a recusa das formas mais violentas de desejo, como a vingança, a cobiça. No Sermão da Montanha, Jesus convida os homens a superarem a rivalidade mimética "dando a outra face"[2047]. Dar a outra face significa *entregar-se, render-se, submeter-se*, explica Girard que, "se você quer colocar um fim à rivalidade mimética, você deve entregar tudo ao seu rival. (...) Em vez de ultrapassá-lo, dar-lhe duplamente, tanto quanto ele lhe pede". Peter Stork afirma que o ensinamento de Jesus no Sermão da Montanha não chama seus seguidores para uma moralidade impossível de alcançar, mas para uma conversão mais profunda, por meio do autoconhecimento de sua cumplicidade com o sistema rivalitário, oferecendo o caminho para uma nova ordem [2048].

A partir das descobertas exegéticas de Glen Stassen, Stork analisa a estrutura interna do Sermão, composta por ensinamentos que se desdobram em três camadas ou "tríades", nas quais se sucedem: "ensinamento tradicional"; o "diagnóstico de Jesus das patologias relacionais subjacentes", como a autoafirmação e a autossuficiência que representam formas de alienação do indivíduo; e, por fim, o passo transformativo em direção à 'cura'. Veremos as 14 tríades analisadas por Peter Stork na conclusão desta parte IV.

[2045] QCAEC, 99.
[2046] Jo 15, 12-13.
[2047] Mt 5, 38-42.
[2048] STORK, Peter. "Forsaking our violent ways: a girardian reflection on the Sermon on the Mount as a Path to a New Social Order". In: COWDELL, Scott; FLEMING, Chris, HODGE, Joel, et all. *Violence, Desire and the Sacred*. *Girard's Theory Across the Disciplines*. Vol. 1. Ed. Bloomsbury. New York, London, New Delhi, Sidney: 2014, pp. 207-219.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Por ora, interessa frisar que a compreensão do desejo mimético como constitutivo do homem permite a elaboração de uma visão de história aberta, espiralada, em que múltiplas possibilidades estão inscritas em seu início, sem que isso implique uma demissão do sentido e da compreensibilidade dos fatos. É certo que, para Girard, o anseio em possuir os objetos desejados por seus semelhantes, bem como sua constituição histórica pelo mecanismo do bode expiatório, fazem do homem um ser *naturalmente* violento. Contudo, se o desejo mimético está ligado à violência, também está intimamente ligado a uma noção de liberdade, capaz de abrir o horizonte da história e que, ao longo dos anos, permitiu a construção no mundo de estruturas de estabilização, verdadeiros travões ao desencadeamento generalizado da violência. Estamos aqui no núcleo problemático da teoria mimética, que exige uma opção por uma das vias: a natureza violenta de uma história condicionada ou a liberdade que torna o futuro imprevisível.

O último Girard não acredita mais na possibilidade de conter a profusão da barbárie, porque as pessoas não parecem ter suficiente temor da violência desencadeada de forma extrema nestes tempos incertos nem aceitam abrir mão da máxima satisfação de seus desejos. Todavia, assumir essa impossibilidade e "levar a sério" a inevitabilidade da catástrofe pode ser, por si próprio, um mecanismo de contenção, como sugere Jean-Pierre Dupuy[2049]. Acreditamos que o próprio Girard nos fornece os elementos para relativizar sua leitura fatalista, operando um recuo aos primeiros conceitos de sua teoria. Se o movimento próprio do humano é aberto, o futuro não está fechado, o presente não está definido, e nem mesmo a origem da história é constituída pelo encontro causal de forças mecânicas, cujas leis invencíveis determinariam todos os acontecimentos subsequentes; se as religiões arcaicas atualizam um princípio dinâmico de transfiguração de afastamento da violência e afirmação da cultura, os rituais e os mitos podem estar na base de produções simbólicas positivas e socialmente pacíficas, que, dotadas ou não do componente religioso, são abertas a uma compreensão *mediata* da realidade[2050]. O modelo de evolução do sistema girardiano é complexo e exige, como reconhece Girard, um desenvolvimento de uma nova estrutura narrativa geral, que, para ser

[2049] DUPUY, Jean-Pierre. *O Tempo das Catástrofes: quando o impossível é uma certeza.* Trad. de Lília Ledon da Sila. São Paulo: Editora É, 2011.

[2050] As instituições nascem quando certos elementos no ritual são enfatizados em detrimento de outros, especificamente os aspectos religiosos que são minados pouco a pouco pelo desuso. Cf. VS e parte III desta tese.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aberta, deve assimilar a exterioridade e reconhecer um *telos* que não é um determinismo, mas é, ele mesmo, essa abertura[2051].

Interessante notar como a visão de Auerbach sobre a Alemanha de sua época, bem como sobre a modernidade em sentido geral, aproxima-se bastante da visão apocalíptica de história de Girard. Não somente pelo catastrofismo, mas pelas razões que levam ambos a tal paroxismo. Auerbach identificava uma gradual e contínua espoliação no mundo ocidental de suas estruturas de composição e de compreensão, fornecidas tradicionalmente pelo religioso. O surgimento de uma sociedade massificada com as novas multidões dos estados modernos era visto como fruto e gerador de derivações miméticas e persecutórias autodestrutivas, em um ritmo que aumentava alucinadamente[2052].

É inegável que todo o esforço teórico de Girard é indissociável de um forte apelo ético e a arte não lhe interessa como mera fruição estética, como também era o caso para Auerbach. Girard declara que "a arte, com efeito, não me interessa senão à medida que ela intensifica a angústia desta época. Só assim ela cumpre a sua função que é a de *revelar*"[2053]. A teoria mimética deveria ser vista como uma "declaração de fé nos efeitos éticos da arte" que, por sua vez, "constitui acima de tudo um elogio radical à força cognitiva do propriamente estético"[2054]. Todavia, se a força de sua argumentação exige um comprometimento ético inadiável, o diagnóstico apocalíptico de Girard parece tornar esse comprometimento vão. Preso à sua hipótese da hominização e ao ranço da interpretação antissacrificial, foi incapaz de colocar ao lado das forças de desintegração, o esforço verdadeiramente humano em se afastar de suas tendências violentas e destrutivas e afirmar a comunidade como âmbito de realização e proteção do humano, o que teria fornecido férteis instrumentos de análise da política. Como a mensagem que liberta é contrária aos mecanismos que promovem a ordem, não há saída para além da suposta liberdade anárquica do cristianismo e a violência satânica da cultura.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2051] EC, 188.
[2052] ANTONELLO, Pierpaolo. *Realismo e Secolarizzazione*: *Erich Auerbach e René Girard*. In: MORIGI, S. e BARBERI, M.S. *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard.* Massa: Transeuropa, 2009, p. 8 et seq.
[2053] CA, 37-38.
[2054] ROCHA, João Cézar de Castro. *Estética e ética. Ou: A Arte da Conversão*. In: CA, 15-16.

Por outro lado, se o cristianismo for compreendido como uma continuidade radicalmente transformadora das formas religiosas arcaicas, o princípio da ordem não está *ipso facto* destruído com a sua difusão, que pode conciliar a manifestação violenta e desumana do religioso arcaico e, ao mesmo tempo, a conservação de seu potencial de afastamento da violência. Mediante uma legítima autonomização técnica das formas rituais e da construção simbólica das narrativas míticas, resguarda-se o princípio de abertura à exterioridade que garante ao social a mediação externa que estabiliza os vínculos. No entanto, não é suficiente garantir a eficácia mimética do procedimento se não for preservada a abertura por meio da referência *significativa* ao exterior. Por isso, mesmo que Girard admita que o cristianismo se baseia em um novo tipo de sacrifício, *sui generis*, em que o gesto sacrificial volta-se para *si* em nome da recusa da violência contra o *outro*, se não for incorporada a disjunção externalizadora à sua dimensão "dorológica"[2055] [do *dom*], não há base para a conjunção, lastro antropológico para as condutas éticas, para as relações positivas entre os homens.

Sem o mediador como vértice do autossacrifício, o cristianismo não fundamenta uma nova ordem, pois não estabelece a distância necessária para conter os riscos de conflito entre os polos do desejo mimético. Girard reconhece que as sociedades funcionais dependem da limitação das posições dos indivíduos em relação aos outros membros do grupo, o que é diretamente visado pelo gesto separador do sacrifício. Sem efetiva mediação externa, a transcendência e a religião passam a ser vistos sob o ponto de vista de uma resposta individual do homem que não constitui uma ética sólida, no máximo renúncia e abstenção.

Só é possível vislumbrar parâmetros para uma nova ordem em uma perspectiva cristã quando o fenômeno antropológico da morte de Cristo é interpretado e rememorado tanto como um sacrifício *de si*, que estabelece a disjunção, quanto um *dom*, que, partindo desse princípio de exterioridade, assimila a verticalidade no vínculo horizontal que franqueia. Em outras palavras, o vínculo horizontal, entre os homens, só se torna possível com a prévia inscrição de um vínculo vertical, com a transcendência ou exterioridade, que, sendo condição de possibilidade

[2055] Cf. Sentido do neologismo criado por Camille Tarot, em *Le Symbolique et Le sacré* (Théories de la réligion. La Découverte, Paris: 2008) para designar a dimensão *pharmakológica* de uma antropologia do dom.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do primeiro, este deve se ordenar e se submeter àquele, e os dois só podem se relacionar enquanto estiverem *distanciados* pela mediação, mas jamais totalmente *separados*.

Nossa hipótese, portanto, é a de que a perspectiva histórica girardiana pode ser aberta se, além de se rever a hipótese da hominização, for adotada uma leitura do cristianismo como fenômeno sacrificial que não exclua sua dimensão "dorológica". Desse modo, assimilam-se positivamente as inovações culturais possibilitadas pelo princípio de transfiguração externalizadora e, ao mesmo tempo, estabelecem-se parâmetros para as instituições sociais. Há o reconhecimento de um suporte antropológico para que os indivíduos e as comunidades empenhem-se para criar realidades ordenadas, pela ciência e pela política, com um firme propósito de rechaçar toda forma de violência. Sabendo-se que essas construções serão apenas *uma* possibilidade, sempre pontuais: locais e provisórias. Mesmo que possam ter certa abrangência e se prolongar no tempo, são intrinsecamente destituídas de qualquer pretensão universal do ponto de vista *humano*, sejam elas espaciais/globais ou temporais/eternas, porque contam com a imperfeição e a limitação do homem e do mundo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Capítulo 21. Modernidade Apocalíptica

21.1. Paroxismo da violência e reminiscências sacrificiais

Com seu usual tom polêmico, Gianni Vattimo acusou Girard de não ter se preocupado com a elaboração de uma teoria da modernidade e da pós-modernidade[2056], mas essa acusação é infundada. Toda a atenção, explícita ou remota, da teoria mimética consiste em compreender uma modernidade que se revela, com o seu desenvolvimento, catastrófica. Desde *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, mas, sobretudo, em *Eu Via Satanás Cair Como um Relâmpago* e em *Rematar Clausewitz*, Girard oferece uma análise profunda e instigante dos acontecimentos dos últimos séculos. Neste último livro, em especial, Girard alinha os pilares de sua teoria para apresentar o veredito final acerca do curso da história a partir do momento em que se vive um domínio irreversível da mediação interna e que a dessacralização cristã obsta a ação ordenadora do mecanismo expiatório arcaico.

Em *Rematar Clausewitz*, Girard apresenta a trágica sentença de que todas as saídas para o homem estão fechadas e que o uso impiedoso e ilimitado da violência profana não deixa tempo nem meios de reverter a destruição massiva que ameaça a humanidade. Não há mais conversão, ética ou religiosa, que possa conter o apocalipse. O sentimento apocalíptico dos primeiros cristãos[2057] é interpretado como a intuição de que "a empresa do bode expiatório chegou ao fim, e que, portanto, nada mais pode acontecer"[2058]. Para Girard, toda experiência legitimamente cristã é apocalíptica porque capaz de perceber que, após a *decomposição da ordem sacrificial*, não resta nada que separe o homem da possibilidade de sua autodestruição. Com o fim das estruturas que continham o sagrado arcaico e mantinham aquilo que chamou de "ordem sacrificial", a violência primitiva está disseminada no seio na modernidade.

As teses de Carl von Clausewitz, em *Da Guerra*, são centrais para essa reflexão girardiana, principalmente no que diz respeito aos grandes conflitos que dominaram a Europa nos séculos XIX e XX. Segundo Girard, o general prussiano

[2056] GIRARD, René, VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo - Verdade ou fé frágil?* Trad. de Antonio Bicarato. São Paulo: Editora Santuário, 2010.
[2057] "O tempo se fez curto", escreve Paulo de Tarso aos Coríntios (1 Cor, 7, 29).
[2058] EC, 250.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

compreendeu como ninguém esse momento histórico, ao interpretá-lo a partir da transição entre dois modelos de guerra: de um lado, a decadência do conceito aristocrático de guerra, internamente limitado por um código próprio, apto não somente a orientar as condutas como a determinar quais seriam os combatentes, e, de outro lado, o surgimento da inédita noção de "guerra total", conflito democrático e global de escopo ilimitado que abrange sociedades inteiras[2059]. Se a obra de Clausewitz tornara-se célebre por seu esforço em racionalizar a guerra a partir de princípios políticos – a guerra é a política por outros meios, dizia ele –, Girard assimila suas teses na medida em que apontam para a intrínseca *irracionalidade* do fenômeno. Seria necessário, portanto, *rematá-lo*.

Como veremos no capítulo seguinte, as análises de Clausewitz são valiosas para Girard justamente porque abrem o caminho para uma compreensão verdadeiramente apocalíptica da história[2060]. No entanto, mostram-se insuficientes diante mais recentes transformações, em que o potencial destrutivo das rivalidades torna-se efetivamente disponível para a compreensão de todos os homens e em todo o planeta. Por isso, *Da Guerra* deveria ser lido para além do racionalismo otimista de Raymond Aron, cujo ensaio sobre a obra de Clausewitz, segundo Girard, é marcado pela esperança política do período entre guerras[2061]. Chama a atenção de Girard, a noção de "guerra total" vista como um fenômeno inerente à "escalada para os extremos", realidade implacável da Guerra. Os *insights* de Clausewitz a esse respeito aproximam-se de muitas formulações girardianas, pois reconhecem a evolução da reciprocidade violenta que conduz à ilimitada capacidade dos homens se autodestruírem.

Ainda que o desenvolvimento de instituições sociais ordenadoras, como o sistema de justiça público, tenha contribuído para um importante um decréscimo

[2059] "O termo 'guerra total' não foi cunhado por Clausewitz, mas por outro oficial alemão, o General Ludendorff, cujas memórias, *Der Totale Krieg*, foram publicadas após a I Guerra Mundial. Esse conceito de 'guerra total' não deve ser cofundido com a noção de 'guerra absoluta'[*Vernichtungskrieg*]. Esse último conceito é um constructo teórico que imagina um estado puro de guerra", cf. "Absolute War and Real War" in Carl von Clausewitz, 1976: 579‑58, *apud* DORAN, Robert. "René Girard's apocalyptic modernity". In: *Comunicação & Cultura*, n.o 11, 2011, p. 52, nota 2.

[2060] Eis o que significa "*Rematar Clausewitz*": "completar" as ideias de Clausewitz em *Da Guerra* revelando sua dimensão essencialmente apocalíptica.

[2061] ARON, Raymond. *Penser la Guerre, Clausewitz*. Vol. 1, "L'âge Européen", vol. 12, "L'âge Planétaire". Paris, Gallimard, 1976. (Bibliothèques des Sciences Humaines). Segundo Girard, as estratégias de dissuasão nuclear conferiam à política no entre guerras o estatuto de garantidora da paz e da sobrevivência da humanidade, cf. RECLAU, 36-37.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

da violência privada, Clausewitz percebeu a extraordinária potencialização da rivalidade entre os grupos, que culminou nos mais dramáticos eventos da história global que não chegou a testemunhar: as duas grandes guerras (e o período crítico que se seguiu) e o terrorismo contemporâneo. Para além das Guerras Mundiais e do período de tensão da Guerra Fria, os ataques terroristas representam uma ameaça para além da esfera política, assumindo um aspecto fundamentalmente religioso e antiocidental. Girard afirmava que, sem deixar de ser um conflito com fundo político, o terrorismo aliava duas grandes potências para o fim de destruição: o sagrado arcaico e a técnica moderna: "o terrorismo é uma forma de guerra, e a guerra é a política por outros meios [como dizia Clausewitz]. Nesse sentido, o terrorismo é político. Mas o terrorismo é a única forma possível de guerra perante a tecnologia"[2062].

Nos últimos anos de sua produção intelectual, Girard demonstrava uma nítida preocupação com o fato de os ataques terroristas de 11 de setembro, marco indisfarçável de uma rivalidade mimética em escala planetária, não terem suscitado a devida atenção. De um fenômeno raro, novo e incomparável à época em que aconteceu, esse acontecimento seminal acabou por tornar-se uma espécie de norma silenciada: "haveria um período de enorme tensão espiritual e intelectual, seguido de um relaxamento lento. Quando as pessoas não querem ver uma coisa, são bastante boas a fazê-lo"[2063].

"Ver" o apocalipse, porém, não significa aderir às leituras "fundamentalistas" que esperam a realização de uma ameaça sobrenatural. Considerando a noção de apocalipse a partir da lógica imanente da história, Girard pretende demonstrar que o fim dos tempos anunciado por Cristo pressagia a possibilidade da destruição humana pelo próprio homem, que hoje se mostra real em pelo menos três níveis: "a ameaça nuclear, a ameaça ecológica e a manipulação biológica da espécie humana"[2064]. Essa catástrofe iminente resulta da incapacidade humana em lidar com as implicações da secularização da ordem trazidas pela dessacralização cristã. Se a paz resultante da concentração unânime da violência em uma vítima única, morta ou expulsa, institui o sagrado e, por meio de ritualizações do evento fundador,

[2062] DORAN, R. e GIRARD, R. Ibid., pp. 161-162.
[2063] DORAN, R. e GIRARD, R. Ibid., pp. 169.
[2064] DORAN, R. e GIRARD, R. Ibid., p. 161.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

converte a desordem em ordem, a salvação proposta por Cristo seria radicalmente distinta, expondo a humanidade a novos perigos. Em *Rematar Clausewitz*, Girard conclui que, a partir do momento decisivo de sua evolução – a revelação cristã –, os homens deveriam seguir adiante sem os ritos que os haviam educado lentamente[2065].

No entanto, os homens não parecem ser capazes de atuar em um mundo sem ritos. Além disso, a presença de instâncias persecutórias e de autênticos "bodes expiatórios" na modernidade seria um sinal de que a desmistificação cristã, a despeito de sua difusão universal, não foi assimilada em sua integralidade. Com a grande diferença de que, na atualidade, a mentalidade sacrificial arcaica[2066] não mais gozaria no "benefício da ignorância" e consistiria na manipulação ardil da técnica vitimária não para *conter* a violência, mas para melhor direcioná-la para fins ideológicos[2067]. O fim da *méconnaissance* não impede que se tente repetir a lógica de Caifás, mas a expiação de membros do grupo já não é acompanhada de seus efeitos benéficos. A dissociação dos dois momentos do sacrifício se torna compreensível de acordo com o que apresentamos no final da parte III, seguindo Camille Tarot: não é a aniquilação da vítima o que *per se* pacifica o grupo, mas a ritualização do gesto de expulsão por meio da memória coletiva, que atualiza a função simbólica dos homens no seio da sociedade.

Na modernidade, o mecanismo vitimário é reiterado sem que isso seja acompanhado da *pharmakologização* da memória, por meio da elaboração ritual do luto da vítima, da catarse coletiva que promove a assimilação do significado da expulsão e valoriza, no membro do grupo expulso, não o fato de ser um bode expiatório derrotado, mas um veículo de pacificação divinizado. "A violência, que produzira o sagrado, não produz mais nada além de si mesma"[2068], arremata Gi-

[2065] RECLAU, 22.
[2066] "Linchamentos espontâneos no sul dos Estados Unidos da América, assim como a demonização e a destruição calculada de judeus e outros grupos pela Alemanha nazista são os principais exemplos das instâncias modernas de bode expiatório"; "Nos ataques terroristas, os alvos inocentes (não militares) são frequentemente atingidos; eles são efetivamente bodes expiatórios" Cf. DORAN, Robert. "René Girard's apocalyptic modernity". In: *Comunicação & Cultura*, n.o 11, 2011, p. 41, nota 13.
[2067] "Um mínimo reconhecimento de que a vítima é inocente (a totalmente calculada natureza da propaganda Nazi mostra que seus inventores não acreditavam completamente nele) inflama as paixões dos perseguidores que, então, buscam validar a si mesmos pela busca de mais e mais vítimas", in: DORAN, R. Ibid., p. 41.
[2068] RECLAU, 23.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

rard. Vê-se bem porque a perseguição moderna é a imagem invertida do sagrado arcaico. Se a história do sacrifício é a progressiva substituição das vítimas sacrificiais por bens simbólicos cada vez menos vitais para a comunidade – do homem ao animal e do animal ao vegetal – e repousa na destruição de *um* para a salvação de *muitos*, o processo moderno faz o percurso inverso, volta-se para grupos inteiros de vítimas humanas, até o ápice do suicídio terrorista que consiste em *auto*ssacrificar-se para poder matar *mais.*

Não há um processo de afastamento das "origens sangrentas" no sacrificial moderno, e sim uma escalada de violência *ad infinitum*. A escalada ilimitada da violência coincide com a perda de finalidade da técnica e sua redução ao único propósito de crescer sobre os próprios resultados, pois, com a ineficácia da vitimização para a ordenação social, gera-se uma demanda cada vez maior de vítimas a fim de "purificar" a comunidade, pois mecanismo continua 'a pleno vapor'. Robert Doran explica que:

> Quando não há mais vítimas disponíveis do "grupo culpado", a população de vítimas é simplesmente ampliada, relevando, assim, a natureza autodevoradora do processo. O Terror da Revolução Francesa é um perfeito exemplo da perseguição devorando os perseguidores: Robespierre foi levado à guilhotina pelas mesmas forças que ele colocou em ação[2069].

Não é apenas o sacrificial desviado do terrorismo ou de outras formas de perseguição que sinalizam que a revelação cristã se dá em meio à manutenção de estruturas sacrificiais. Para Girard, em toda a cultura há um inexpugnável elemento arcaico que deve persistir enquanto houver ordem. Até nos mais modernos sistemas públicos de justiça, que surgem geralmente com o fim da ordem sacrificial, haveria uma mistura do arcaico que se oculta, segundo Girard, pela própria noção de "justiça", uma vez que o nosso sistema penal opera de acordo com princípios que não estão em verdadeiro conflito com o conceito de vingança, como mostrou em *A Violência e o Sagrado*. O autor afirma que há um único princípio em funcionamento em todos os sistemas de retribuição violenta, por isso, *ou o princípio é justo*, então a justiça é inerente à ideia de vingança, *ou não há justiça a ser encontrada em lugar nenhum*. Desse modo, ele conclui que não há diferença de princípio entre a vingança pública e a vingança privada, ainda que, no nível social, a diferença seja enorme.

[2069] DORAN, R. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Sob a égide do sistema público, um ato de vingança estatal não é mais passível de ser vingado, e isso controlaria o perigo de escalada colocando um termo no processo. Assim como no sacrifício, o sistema público de justiça rompe o ciclo de violência *imitando* a unanimidade do "todos contra um"; da mesma forma, é a comunidade inteira que se vinga sobre o culpado. Para Robert Doran, o fato de o culpado ser determinado a partir de um processo racional, organizado, e não mais espontâneo e aleatório, não altera, no limite, sua semelhança formal com o antigo sistema[2070]. O empenho de substituir os sinais vitimários que em nada contribuíram para a ocorrência da crise, por razões fáticas e jurídicas que culpabilizam o paciente da punição estatal na medida de sua responsabilidade não tem a menor relevância para Doran. Segundo uma perspectiva do processo de afastamento simbólico da violência arcaica, a diferença é total, e nisso repousa a legitimidade que garante a eficácia do próprio sistema de justiça. O indiferentismo moderno quanto ao sentido *pharmakológico* das instituições, próprio do fenômeno da secularização, é patente no pessimismo apocalíptico girardiano e remete à impossibilidade de considerar parâmetros extrínsecos que levem o grupo a distinguir o remédio do veneno.

Neste capítulo, procuraremos mostrar que, ao mesmo tempo em que é notório o fato de a expansão da rivalidade e da mediação interna ocorrerem paralelamente à difusão *global* da mensagem cristã, é inegável que existe um processo de franca descristianização na modernidade, que se contrapõe à essência da proposta evangélica e não pode ser considerado um 'efeito colateral' do 'remédio' cristão para uma ordem constitutivamente violenta. A ética individual por Cristo como base de uma nova ordem está ancorada na relação com a transcendência e na necessidade do autossacrifício para o estabelecimento de vínculos sociais que superem a rivalidade e a satisfação pessoal; ao passo que a concepção moderna de moralidade como autogoverno rompe por princípio com as instâncias exteriores de ordenação da conduta, coroando a vontade humana como legisladora soberana dos aspectos morais[2071]. Assim, a história moderna inicia um percurso de autoafirmação do sujeito jamais visto, que leva à supressão de toda normatividade do desejo, colocando os indivíduos em situação maximamente favorável para o *double bind*.

[2070] DORAN, R. Ibid., p. 42.
[2071] Cf. SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Ed. Unisinos: São Leopoldo, 1999.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Não é a mensagem cristã que se opõe à ideia de exterioridade, mas certo humanismo laicista que prega o fim dos tradicionais vínculos da sociedade e dos homens com uma dimensão que não se reduz à realidade imediata, seja ela histórica ou ontológica.

A exterioridade dava lastro e sentido aos mecanismos simbólicos e às estruturas da ordem social. Pretendendo-se idêntica a ela mesma, a modernidade nega o fundamento de toda mediação externa e termina por corroer as bases de legitimidade das atividades rituais do grupo. Sem a demarcação de um tempo e um espaço separados, pela qual o imaginário *toca* o real, as práticas cultuais se enfraquecem e, com ela, a memória coletiva. Dissolvem-se, pois, não apenas as hierarquias sociais, mas a própria assimetria ontológica do memorável, que coloca os homens periodicamente diante de algo "*mais* que eles próprios", e restam sociedades onde primam a mediação interna e a indiferenciação. Girard reconhece que não é tanto o triunfo da mensagem cristã, mas o seu fracasso que leva ao apocalipse. Há, na verdade, a combinação do fracasso de dois projetos antagônicos, que gera a violência extrema a ameaçar não apenas a humanidade, mas o planeta inteiro. Como lembra Girard, o cristianismo fracassou no ocidente tanto quanto o racionalismo moderno e sua perspectiva de salvação intramundana, que visava uma progressiva libertação do mal no mundo por meio do empenho e das capacidades do próprio homem.

No entanto, a ineficácia dos projetos se apresenta em níveis distintos. Enquanto o fracasso do cristianismo é fruto da incapacidade humana em aderir à mensagem de educação do desejo, que permanece universalmente válida, o fracasso do projeto moderno decorre, ao contrário, de sua irrestrita aceitação, que veio a demonstrar a insustentabilidade da própria mensagem moderna. Na ausência de qualquer esteio, a pretensão à absoluta autonomia conduziu a humanidade à hegemonia das ideologias do desejo, as quais escolhem preferencialmente o modelo de paixões de tipo possessivo. Sem serem más em si mesmas, as paixões modernas, como o sucesso profissional, o prestígio acadêmico e o conforto econômico, são inaptas a alojarem adequadamente a dimensão "dorológica" que estabelece os vínculos de reciprocidade positiva na sociedade. Segundo Girard, a "idolatria da autossuficiência forçosamente enganosa" se sustenta em um voluntarismo antimimético que reforça naturalmente o mimetismo rivalitário, na forma de "uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

submissão mais completa a um coletivo reduzido a cada vez às incitações fúteis da moda, sempre exposta, ao mesmo tempo, às tentações totalitárias"[2072].

Girard acredita que o paroxismo do projeto moderno, que pretendeu compreender toda a realidade imediata, é a atual incompreensão do ocidente com relação a si mesmo, o que os ataques terroristas vêm justamente evidenciar. O terrorismo, para ele, "é capaz de nos mostrar a debilidade das coisas que nos unem", pois não sabemos mais se, "quando invocamos os nossos princípios democráticos, estamos a falar de coisas como igualdade e eleições, ou de capitalismo, consumo, comércio livre e por aí fora"[2073]. De agora em diante, o ocidente estaria obrigado a pensar se tem realmente 'princípios', e quais são eles. Para Girard, o sentido das provocações não ocidentais é mostrar a vulnerabilidade do ocidente e desafiar sua sobrevivência: "o que o muçulmano vê na realidade é que os rituais religiosos de proibição são uma força que mantém a comunidade unida – o que desapareceu por completo ou está a desaparecer no Ocidente"[2074]. Desse modo, enquanto os ocidentais parecem estar unidos apenas por questões econômicas, pelo consumismo e pela busca de bons salários, os muçulmanos os insultariam dizendo: "as vossas armas são terrivelmente perigosas, mas como povo sois tão débeis que a vossa civilização pode ser facilmente destruída"[2075]. A emancipação da técnica relativamente à ordem da *pura instrumentalidade* e a *autonomia* alcançada com o seu crescimento[2076] fazem desaparecer, uma a uma, as diferenças entre os homens e criam uma situação singular na história do ocidente, em que as forças de integração e de desintegração, em vez de se contraporem, se equivalem e não se submetem mais a nenhum limite extrínseco[2077].

Em face da perda da antiga estabilidade proporcionada pelos mecanismos sacrificiais e pela rigidez das estruturas sociais, Girard alerta para a necessidade de se esquivar de duas tendências supostamente contrárias, mas igualmente incapazes de lidar com a situação atual. A primeira delas é a opção por uma saída reacionária, que busca recuperar a ordem por meio das antigas instituições sacrifici-

[2072] QCAEC, 38.
[2073] DORAN, Robert e GIRARD, René. "Pensamento apocalíptico após o 11 de setembro: entrevista a René Girard". Trad. de Joana Bernardino (revisão científica de Nelson Ribeiro). In: *Comunicação & Cultura*, nº 11, 2011, p 162.
[2074] DORAN, R. e GIRARD, R. Ibid., Idem.
[2075] DORAN, R. e GIRARD, R. Ibid., p. 163.
[2076] GALIMBERTI, U. Ibid., p. 36.
[2077] MRVR, 166.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ais, do retorno de hierarquias defasadas, manifestando "um positivismo fundamental, que não leva em conta a imprevisibilidade dos acontecimentos"[2078]. A outra, a opção progressista ou de esquerda, além de ignorar a conflitividade mimética constitutiva dos homens, acredita ter a solução para os problemas desse mundo com a fabricação de um mundo inteiramente novo, que repudia as instâncias de estabilização ritual que conservariam algo do *mundo velho*. Em ambas as saídas, o resultado é a caça por novos bodes expiatórios, que possam justificar a impossível consecução de seus planos por sua 'má vontade'; indivíduos ou grupos, falsamente culpabilizados por algo que, no limite, é irrealizável.

21.2. Democratização da Guerra

O desaparecimento das hierarquias tradicionais que dividiam a sociedade a partir de normas produzidas pelo sagrado arcaico mergulhou o indivíduo moderno no fluxo social mimético, em oscilações cada vez mais extremas de desejo e de ressentimento, acentuadas com a democratização crescente das sociedades. A sociedade moderna inaugura, como defende Girard de um ponto de vista evolucionário, um novo estágio *experimental*, em que a história se torna um laboratório para a humanidade, que tenta encontrar novos processos e estruturas de equilíbrio e de estabilidade[2079]. No entanto, o futuro apocalíptico parece ser o único diagnóstico possível em face da remoção dos freios nos conflitos bélicos e do avanço incontrolável da tecnologia armamentícia[2080]. Ao longo de *Rematar Clausewitz,* Girard busca analisar essa "aceleração da história", que começa com a escalada da guerra na Revolução Francesa e no período napoleônico e culmina na era do terrorismo global, desacompanhada de qualquer contraponto efetivo, jurídico ou cultural, a despeito do esforço formal de institucionalização da contenção da violência[2081].

A corrente aversão moderna pela guerra, que a considera como o "último recurso", obscurece com frequência o fato de que ela foi, durante muito tempo, uma instituição com regras, códigos de conduta, convenções que protegiam a so-

[2078] RECLAU, 223-224.
[2079] EC, 40.
[2080] DORAN, R. Ibid., p. 44.
[2081] Girard observa que a militarização da vida civil é "um dos fatores de indiferenciação que estão se processando no momento". O terrorismo é a culminação da "guerra popular", que também se baseia na reciprocidade, mas deve sua eficácia particular a um primado da defesa sobre o ataque. O terrorismo se justificaria sempre por ser apenas uma resposta a uma agressão. Cf. RECLAU, 49.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ciedade. Assim como o sistema público de justiça visa a controlar a violência privada, o conflito público armado era regulado por uma ritualização própria, cuja origem remonta à antiga aristocracia feudal e se estendeu, nos séculos XVII e XVIII à cavalheiresca "*guerres en dentelles*" [guerra de rendas]. A guerra era uma instituição venerável, que, por meio de seus códigos e regras, contribuía para a ordem geral, promovendo novas formas de equilíbrio e mantendo a rivalidade dentro dos limites prescritos. O seu ocaso eliminou progressivamente todos os freios para o combate entre povos, deixando a violência seguir cada vez mais uma lógica própria, totalitária e esquiva a tudo o que pôde conceber a razão iluminista para contorná-la.

A partir das teses de Clausewitz, Girard acredita ser possível demonstrar que o enfraquecimento do código de guerra, que tinha como objetivo restringir e regular a violência, é talvez o mais grave sinal de que o mundo ocidental está diante da desintegração de todos os seus rituais e todas as suas instituições[2082]. Ele observa que o completo desaparecimento do clássico código bélico após a segunda guerra, cujos traços ainda eram visíveis nos conflitos do século XX, é um sinal apocalíptico do paroxismo da crise moderna de indiferenciação. Segundo Robert Doran, as resoluções internacionais que se seguiram à Segunda Guerra Mundial demonstram a perda definitiva da função institucional da guerra como ritualização do conflito. Assim, os tratados da Convenção de Genebra devem ser vistos precisamente como uma tentativa de resposta ao colapso da guerra como uma instituição: "esses tratados tentam regular com restrições legais o que tinha sido até então de competência exclusiva da tradição e da cultura"[2083].

Tudo o que a tradição denotava como impróprio ou desonroso, como maltratar ou matar prisioneiros de Guerra, passou a ser matéria de lei internacional. Tutelando a respeito do direito dos prisioneiros, a Convenção de Genebra, assim como mais recentemente a Corte Internacional de Haia, pretende alcançar em nível internacional o que o estabelecimento de um sistema público de justiça representa no nível comunitário. Em ambas as instâncias, busca-se a ritualização do conflito que difere a violência, no entanto essas as novas jurisdições internacionais são infinitamente mais fracas, porque não gozam de efetiva soberania, como

[2082] DORAN, R. Ibid., p. 43.
[2083] DORAN, R. Ibid., p. 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

os Estados nacionais. Essa fragilidade fica patente com a eclosão do terrorismo global:

> Enquanto essas manifestações de consenso internacional oferecem raios de esperança, o advento do terrorismo global tornou esses acordos internacionais cada vez menos relevantes, abrindo novas possibilidades de "escalada". […] Em vez de reforçar ou expandir as instituições jurídicas internacionais, a "guerra contra o terror" representa uma retirada da soberania nacional[2084].

Em uma perspectiva girardiana, Robert Doran avalia a escalada da guerra no âmbito dos conflitos entre nações como fenômeno intrinsecamente relacionado ao processo de democratização internacional. Seria necessário, portanto, tornar ainda mais clara a "óbvia conexão" entre a eclosão de guerras totais e do terrorismo e a democratização, desfazendo a ilusão corrente de que as democracias são mais pacíficas e menos propensas a se engajar em guerras de mútua agressão. Ainda que os regimes totalitários tenham tido grande responsabilidade na catalisação da escalada no século XX, a guerra total surgiu na Revolução Francesa, com o massivo recrutamento de civis, que transformou o exército real, que servia o monarca, em um exército de cidadãos, que combate em nome da nação. Doran explica que esse novo poder democrático, conquistado com mobilização da população civil, não possui equivalente nas monarquias, pois os reis temiam que a existência de exércitos populares pudesse desestabilizar sua organização social, "precipitando uma democratização *de facto*, que poderia incitar a demanda por reforma políticas"[2085].

A democratização, porém, antes de gerar consequências propriamente políticas, repercute no funcionamento interno do conflito público. O recrutamento de civis leva a uma indiferenciação dos combatentes que faz da guerra um assunto que alcança toda a nação. Além de as tropas se tornarem muito mais numerosas e os centros civis, alvo de ações militares, há uma mudança profunda no engajamento pessoal dos combatentes. Nos exércitos populares, já não se luta por honra ou dinheiro, mas em nome do patriotismo nacional. Esse patriotismo dá aos soldados uma coesão e um objetivo comum que não havia nas brigadas aristocráticas ou mercenárias, contudo permeia o combate de paixões e infunde um inédito sentimento de ódio ao inimigo, que culminou em atrocidades jamais vistas nas guerras tradicionais. Segundo Girard, é a realidade do conflito que se apresenta no

[2084] DORAN, R. Ibid., p. 43.
[2085] DORAN, R. Ibid., p. 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

momento em que o "sentimento de hostilidade" (a paixão guerreira) supera a "intenção hostil" (a decisão pensada de combater)[2086].

Clausewitz reconheceu que a espoliação dos antigos códigos de guerra presentificava no mundo uma inaudita escalada de violência. Enquanto os conflitos dos séculos XVII e XVIII eram internamente limitados por exércitos relativamente pequenos, constituídos por soldados profissionais, e produziam um efeito reduzido sobre as populações, a democratização da guerra se caracterizava justamente pela perda das fronteiras que mantinham à distância sua realidade inelutável e a mais perigosa: "sua tendência em direção aos extremos e toda a sequência de possibilidades que dela decorre"[2087]. A mobilização em massa dos cidadãos, então, contribui para a escalada, na medida em que obriga os rivais a seguirem o mesmo modelo a fim de manter o equilíbrio da rivalidade, ao mesmo tempo em que é a escalada aos extremos que provoca a mobilização total. A eficácia da nova organização militar restou demonstrada na vitória das tropas revolucionárias francesas sobre exércitos mais experientes e numerosos e, sobretudo, pela *grande armée* de Napoleão, que explorou as vantagens desse recrutamento até o limite, sendo, no fim, consumida por ele[2088].

Clausewitz comparava a guerra a um duelo em larga escala, cujo objetivo imediato era abater o adversário, tornando-o incapaz de toda e qualquer resistência[2089]. Para Girard, a escalada aos extremos eleva ao plano internacional a rivalidade mimética, seguindo os mesmos princípios que o conflito interdividual. Desse modo, quando a rivalidade alcança dois exércitos ou dois países em guerra, a mútua destruição não é apenas possível, mas a provável consequência da violência exasperada. O potencial para a reciprocidade violenta ilimitada está inscrito na natureza mimética do homem e se torna manifesto no novo modelo de guerra, cuja troca de golpes visa expressamente a destruir o inimigo. É o que Clausewitz também compreende quando diz que "a guerra é um ato de violência e *não há nenhum limite para a manifestação dessa violência.* Cada um dos adversários executa a lei

[2086] RECLAU, 41.
[2087] Cf. Carl von Clausewitz, 1976: 589, *apud* DORAN, R. Ibid., p. 45.
[2088] "Além, é claro, do inegável gênio estratégico de Napoleão (mas, sem o recrutamento, Napoleão não poderia ter feito o que ele fez). Como o historiador David Bell observa com perspicácia, "foi a intensificação radical da guerra que trouxe [Napoleão] à proeminência e ao poder, e, no final, ele não poderia contê-los. Ele era, por sua vez, o produto, o mestre, e a vítima da guerra total." DORAN, R. Ibid., p. 45.
[2089] RECLAU, 39.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do outro, de onde resulta uma ação recíproca, que, enquanto conceito, deve ir aos extremos"[2090].

Girard vê nessa passagem uma via concreta para aplicar a teoria mimética à análise histórica, concluindo o que Clausewitz, após a sua primeira definição apocalíptica da guerra, não foi capaz de levar até o fim. Girard segue adiante do ponto em que o estrategista prussiano recua, ao considerar a "escalada para os extremos" uma "fantasia lógica', um puro conceito que não corresponderia à realidade histórica"[2091]. Assim, Clausewitz distingue a guerra conceitual de sua efetiva manifestação, pretendendo restringir suas análises ao âmbito da pura teoria. Girard contesta que não há nada de "puramente teórico" na ação recíproca, motor histórico de indiferenciação que Clausewitz percebeu. Doran cita algumas passagens em que Clausewitz chegaria a admitir as façanhas de Napoleão como uma surpreendente realização histórica da teoria dos extremos e da guerra total[2092], ainda que, sem o total desencadeamento dos poderes destrutivos da Guerra, sua teoria não teria alcançado seu pleno significado, pois ninguém acreditaria como *possível* aquilo que passou a ser um *fato* experimentado por todos[2093].

Girard discorda que essa manifestação histórica da teoria da guerra de Clausewitz seja uma realidade simplesmente acidental. Sendo antropológica em seu gérmen, e não "a guerra algébrica" que Clausewitz desejava[2094], a noção de "escalada aos extremos" não admite, por princípio, uma separação entre teoria e prática. Perceber que a guerra naturalmente tende a um descontrole total significa reconhecer nela uma constante ameaça à política e a possibilidade iminente de ela vir a romper com todos os freios artificiais. Freios que não modificam sua natureza, mas apenas retardam sua revelação. É por isso que Girard atribui a Clausewitz certa "má-fé" quando este declara que a guerra é mais do que um ato de política,

[2090] RECLAU, 41, *grifos de Girard*.
[2091] RECLAU, 42.
[2092] Os ataques do exército napoleônico não arrefeciam até total sucumbência do inimigo, "e os contra-ataques foram atingidos com quase a mesma energia com que o próprio Clausewitz tinha experimentado esses 'extremos', na esmagadora vitória de Napoleão sobre os prussianos em 1806 na batalha de Jena- Auerstedt. Cf. a seção intitulada "Guerra Absoluta e guerra real", perto do final do livro de Clausewitz. CLAUSEWITZ, Carl von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 829-832.
[2093] "A Prússia em 1806 teria feito guerra à França com 100.000 homens se tivesse imaginado que o primeiro tiro de pistola seria uma faísca lançada na mina que a faria ir pelos ares?" CLAUSEWITZ, Carl Von. Ibid., p. 832.
[2094] CLAUSEWITZ, Carl Von. Ibid., p. 9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sendo seu "verdadeiro instrumento político". Segundo Girard, sua célebre sentença de que "a guerra é a continuação da atividade política por outros meios"[2095] seria uma dissimulação da perturbadora realidade por trás de sua teoria, pois se a guerra estivesse realmente sob o controle da política, ela seria sempre mais ou menos restrita por um mínimo de racionalidade. Pensar a guerra de acordo com a lógica dos extremos, portanto, é adentrar automaticamente no pensamento apocalíptico[2096].

No entanto, Girard reconhece que as condições de indiferenciação ainda não estavam todas presentes na época em que Clausewitz escreveu seu livro. A guerra real ainda se encontrava limitada pela própria natureza das forças disponíveis e de sua utilização, o que tornaria impossível pô-las em prática simultaneamente[2097]. Clausewitz afirmava que, para o conflito armado entre duas nações se tornar total, seria necessário que a guerra preenchesse determinadas condições. Em primeiro lugar, ela deveria ser um ato completamente isolado, que surgisse bruscamente e sem conexão com a vida anterior do Estado, porém isso seria impossível, porque ela jamais diz respeito a ato isolado, inserindo-se numa história em que o adversário é previamente conhecido. Além disso, ela deveria consistir numa decisão única ou em várias decisões simultâneas, mas até então seria inimaginável uma guerra feita por um só golpe, sem duração. Em princípio, um dos antagonistas deveria deter-se no decurso da ação recíproca, de modo que suas forças não poderiam ser todas atualizadas ao mesmo tempo. Por fim, a guerra total mobilizaria uma decisão completa, definitiva, sem considerar a situação política que dela deve resultar nem as reações que se seguiriam a ela[2098].

Nesse sentido, a guerra total seria uma reunião perfeita de todas as forças do real num mesmo momento; não é contrária à natureza da guerra, mas às contingências da realidade temporal. Em condições normais, portanto, a ação recíproca *ao mesmo tempo provoca* e *suspende* a escalada para os extremos. Ela *suspende* quando entram em jogo as condições acidentais de toda a realidade: estimativas a respeito das intenções do adversário, das probabilidades, os lugares, o tempo, o clima, as fricções diversas, o cansaço, as baixas. De um modo geral, a história das

[2095] CLAUSEWITZ, Carl Von. Ibid., p. 27.
[2096] DORAN, R. Ibid., p. 47.
[2097] RECLAU, 44.
[2098] RECLAU, 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

guerras mostra que as decisões militares decorrem da interação de múltiplos elementos, o que faz com que as ações não sejam um ato isolado e completo em si mesmo. Os combatentes avançam, recuam, hesitam, e não param de interagir, seja dentro do mesmo exército seja entre os exércitos inimigos, de modo que a ação recíproca pode ser simultaneamente causa de indiferenciação e criadora de diferenças, fator de guerra e fator de paz.

Girard conclui que, quando a ação recíproca *suspende* a escalada, ela visa à produção de sentido, de diferenças novas; ao contrário, se as condições de espaço e tempo estiverem maximamente reunidas, a ação recíproca provocará uma escalada para os extremos que tende a abolir qualquer diferenciação simbólica. Estamos diante da *dessimbolização* trágica quando os adversários se comportam de modo análogo, e *respondem imediatamente*, calcando sua tática, sua estratégia e sua política um no outro. Se as ações recíprocas *provocam e aceleram* a tendência para os extremos, as 'fricções' próprias do tempo e do lugar desaparecem e levam a um contexto de perturbação da ordem que se assemelha à crise sacrificial.

A capacidade de provocar os dois efeitos – *suspender* e *acelerar* a escalada – é inerente ao mimetismo. É essa ambivalência fundamental o que contribui para que a interação entre os homens seja um princípio único. No entanto, a impossibilidade crescente de ritualizar o conflito em um universo dominado pela mediação interna aproxima-se as esferas de possíveis dos rivais, o que faz com que tempo e espaço coincidam e as forças da guerra pareçam se encaminhar para o extremo. Sem as instâncias e instituições que garantiam aos homens a "distância ótima" exigida pelo social, há um prevalecimento da imitação violenta que acelera a fluxo das coisas. Girard tem razão quando diz que Clausewitz parece recuar diante da totalização do conflito que já se lhe apresenta iminente. Vemos essa clareza titubeante na seguinte passagem do estrategista, na qual o "uso do condicional não deve nos enganar", como alertou Girard:

> Se essa continuidade do ato de guerra realmente existisse, impeliria de novo tudo para o extremo. Sem contar com o fato de que essa atividade ininterrupta exacerbaria as paixões e aumentaria o grau das forças elementares, tal continuidade de ação engendraria ainda um encadeamento mais rigoroso dos acontecimentos, em que as relações de causa e efeito seriam menos entravadas. Cada ação tornar-se-ia assim mais importante e, por esse fato, mais perigosa[2099].

[2099] RECLAU, 54.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Lembremos que Girard define a reciprocidade como a soma dos momentos não recíprocos, que só pode ser percebida por um *olhar exterior ao conflito*, porque, *quem está dentro dele, deve sempre crer na própria diferença*, e responder cada vez mais rápido e cada vez mais forte[2100]. De um ponto de vista exterior, neutro e impassível, os adversários aparecem o que são de fato: meros duplos. Por isso, a indiferenciação decorrente da transformação democráticas dos princípios da guerra leva a guerra à sua atualização conceitual: "*a realização da unidade entre alternância e a reciprocidade*, uma oscilação acelerada das diferenças, de certo modo uma passagem à abstração"[2101]. Para Girard, a ação recíproca, que *suspendia* a escalada para os extremos nas guerras aristocráticas, acelera-a agora que ela não é mais dissimulada, pois o *princípio mimético não está mais oculto, mas exposto à luz do dia*:

> O cristianismo desempenhou um papel determinante nessa revelação, ainda que com o efeito de uma bomba-relógio: o texto evangélico "profetiza" uma realidade que será cada vez mais a realidade da história. É o fato de que o princípio mimético fica evidente, e de que as diferenças ficam cada vez mais vacilantes, que provoca essa aceleração da história a que temos assistido nos últimos três séculos[2102].

21.3. Secularização

O termo "secularização" começou a ser empregado pela primeira vez, entre os séculos XVI e XVII, dentro de uma perspectiva jurídica, para designar o processo de reconversão de um indivíduo religioso ao estado laical e, posteriormente, o de transferência de bens originariamente eclesiásticos para instituições seculares. Esse processo de confisco ou alienação das propriedades da Igreja para o Estado, sobretudo a partir do século XVIII, já indicava a drástica diminuição da influência e do poder da religião organizada em diversos aspectos da sociedade, mas seu significado propriamente filosófico, referente ao antagonismo entre a civilização moderna e a cristandade, bem como à perda de sacralidade do mundo e da própria religião, consolida-se entre os séculos XIX e XX[2103]. Max Weber e Ernst Troeltsch[2104] foram os primeiros a considerarem o caráter secularizado da época

[2100] RECLAU, 55. Cf. VS, 187 et seq.
[2101] RECLAU, 55.
[2102] RECLAU, Idem.
[2103] Cf. TANGUAY, D. "De la fin de l'histoire à l'ère du présentisme: quelques réflexions sur le *Zeitgeist* contemporain". In: FOESSEL, M., KERVÉGAN, J. F, D'ALLONES, M. R. *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.
[2104] Em suas obras-chave – respectivamente *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) e *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

moderna como sua característica central, elevando a categoria jurídica a uma ferramenta metodológica, cuja dimensão genealógica era apta a explicar a origem das sociedades industriais de massa e do Estado moderno[2105].

Em sentido amplo, a secularização é o processo de dissolução da religião tradicional, cuja ordem simbólica não é mais forte o suficiente para impor-se como no passado. Para Girard, contudo, trata-se de um fenômeno muito mais longínquo e abrangente, que se inicia com o reconhecimento da inocência da vítima, espécie de "motor imóvel" do mecanismo sacrificial. Apresentada pela primeira vez no Antigo Testamento como alvo de perseguições injustificadas, a vítima se torna o eixo de uma efetiva mudança histórica com a perspectiva narrativa dos Evangelhos. A Paixão seria o evento histórico por excelência, na medida em que rompe com o horizonte de expectativa da dinâmica da cultura humana até então, promovendo uma interna e lenta subversão do mundo. Desde então, a canalização da violência em uma única vítima não se daria de forma espontânea e, mesmo quando realizada, ela não seria acompanhada da divinização: "no mundo imaginário do tabu, mito e ritual, todo fundado no mecanismo do bode expiatório, surge uma voz contraposta que repudia a perseguição de vítimas inocentes e a compulsiva multiplicação de divindades salvadoras"[2106]. Por isso, a divindade bíblica se transforma no vetor de um desenvolvimento histórico profundo e libertador, que é uma dessacralização do *cosmos* antigo, antes de ser uma "secularização" em sentido moderno.

Além de enfatizar a recusa judaica dos sacrifícios humanos, a missão evangelizadora do cristianismo primitivo teria difundido a universalidade do monoteísmo transcendente, refutando o panteísmo como uma superstição. Reunida em torno de uma nova memória ritual, da vítima sabidamente inocente, a primeira comunidade de cristãos apresentava ao mundo uma identificação com os perseguidos, que começou a ruir as bases de novas perseguições. Segundo Girard, esse forte impacto psicológico do injusto linchamento de Jesus seria muito mais relevante para a História do que a própria doutrina cristã formulada posteriormente. A

[2105] ROSSINI, M. *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosófica* (Tese de Doutorado em Antropologia e Filosofia). Universidade de Estudos de Parma, manuscrito: 2008.
[2106] COWDELL, Scott. *René Girard and Secular Modernity*: Christ, culture, and crisis. University of Notre Dame Press, Indiana: 2013, p. 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cidade estava errada e a vítima, certa: eis o "triunfo da Cruz" em sentido girardiano, o qual aniquila os antigos meios pagãos de proteção social.

A consideração da modernidade como um fenômeno de derivação de ideias teológicas, concebidas em momentos históricos precedentes, é uma tese levantada por inúmeros pensadores e se apresenta de maneira muito variada, conciliando-se sob a nomenclatura propostas muitas vezes inconciliáveis e diametralmente opostas, como assinala Marramao[2107]. Unificando-as sob a terminologia "teorema da secularização", Hans Blumenberg impugna incisivamente a legitimidade da tese derivacionista e propõe uma nova análise para a gênese da modernidade, sustentando-a como um fenômeno autenticamente novo[2108]. Blumenberg defende sua tese a partir de dois conceitos que teriam emergido em solo exclusivamente moderno: a *autoafirmação* do sujeito, que surge como resposta à crise nominalista no fim da Idade Média, e a *autopreservação*, que destrói a base da teleologia por ser um fim em si mesmo[2109].

A categoria de secularização, segundo Blumenberg, exigiria de antemão um núcleo de substância intangível por detrás das transformações aparentes. Esse núcleo substancial, que em última instância tem natureza teológica, define a secularização como uma ferramenta interpretativa que não se contenta em caracterizar a modernidade deslegitimando-a, mas mobiliza uma filosofia da história substancialista e continuísta, empenhada na ideia de derivação. Para Blumenberg, portanto, "a ilegitimidade do resultado de secularização reside no fato de que ao resultado [a modernidade] não seria permitido secularizar o processo de que ele mesmo resultou"[2110]. Nesse sentido, Blumenberg visa a refutar hipóteses como a de Karl Löwith, para quem o conceito de progresso que informa a moderna filosofia da história seria uma secularização da escatologia cristã[2111]. Contra Löwith, aduz que os pressupostos de suas considerações da história da *filosofia da história* são subs-

[2107] Cf. MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. Trad. de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. Editora da UNESP, São Paulo: 1997.
[2108] Debatendo, principalmente, com Carl Schmitt, Leo Strauss, Charles Taylor e Karl Löwith.
[2109] SOUZA, José Carlos Aguiar de. *The modern project: the status of the concept of secularization and the quest for legitimacy – Hans Blumenberg vs. Karl Löwith*. Katholike Universiteit Leuven, manuscrito: 1994, p. 111.
[2110] BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983, p. 18.
[2111] LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tancialistas, e mantém uma relação unívoca entre *unde* e *quo*, entre a origem e a destinação[2112].

Assim, os "Tempos Modernos" não seriam uma expropriação do cristianismo e o que o teorema da secularização pressupõe não existe na história: substâncias idênticas da tradição, que, antes de se terem corrompido na modernidade, pertenciam ao imaculado seio da teologia. Deve-se assumir que existe na modernidade alguma coisa oculta que só pode ser apreendida referindo-se à fonte de que ela é apenas uma versão secularizada. Para Girard, a fonte oculta seria o "cuidado com a vítima", derivado da descoberta de sua inocência com a narrativa neotestamentária. No entanto, o processo de secularização em perspectiva girardiana é peculiar, uma vez que o conteúdo da mensagem cristã que foi "secularizado" seria, em si, secularizante. Isso quer dizer que seu uso explanatório da expressão "secularização", já pressupõe um elemento de secularidade antes de o processo ocorrer. Antes de se tornar a ideia moderna de "direitos humanos" e o que gerou a superação da causalidade mágica com a abertura para uma razão científica, o "cuidado com a vítima" não implicaria a afirmação de nenhuma substância teológica isenta de "mundanidade".

Ao contrário, Girard postula que a desmistificação promovida por Jesus tem um teor intrinsecamente secularizante, na medida em que ela visa a revelar a falsa transcendência da ordem temporal, que, por isso mesmo, não subsiste. Sua compreensão da modernidade como desvio do cristianismo autêntico não se refere à falta de religiosidade do mundo ocidental, e sim à não aceitação da mensagem de não violência, ao conteúdo ético e secular da pregação de Cristo. O que Blumenberg contesta na tese de Löwith é o fato de a mensagem escatológica original da fé cristã não ter nenhuma referência a este mundo, uma vez que as primeiras comunidades cristãs tinham uma expectativa imediata do fim do mundo e, consequentemente, da história. Para Girard, o tempo presente está se esgotando não por intervenção divina direta, mas porque os homens se recusaram a pôr em prática *neste mundo* a mensagem evangélica. São os próprios homens que constroem, com as suas mãos, o apocalipse que os Evangelhos anunciam.

[2112] D'ALLONES, M. R. "Ce que disent les modernes: sécularité ou sécularisation?" In: FOESSEL, M., KERVÉGAN, J. F, D'ALLONES, M. R. *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007, p. 45-55.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A desconstrução do mecanismo sacrificial pela revelação cristã está na origem da avaliação girardiana da modernidade secularizada em pelo menos dois sentidos. Em primeiro lugar, a secularização promove a dissolução das estruturas hierárquicas de ordenação social e da passagem dos regimes de desejo em que predominavam a mediação externa para a hegemonia da mediação interna. A ausência de autênticos parâmetros substanciais de mediação e de diferenças apriorísticas entre os homens vem à lume, evoluindo para o desaparecimento dos mecanismos de controle do próprio desejo, deixando o homem diante de sua pura responsabilidade. O cristianismo é a saída do indivíduo de seu estado de menoridade, contido sacrificialmente por estruturas que não podem subsistir após o esclarecimento de sua origem mítica. Contudo, o 'iluminismo cristão' fracassou e, por isso, a humanidade se encontra em meio à manifestação concreta da violência, desencadeada em toda sua potência e em seu caráter contagioso.

Além disso, Girard também entende a secularização em seu sentido mais corrente de "laicização", o fenômeno pelo qual as categorias tradicionais religiosas se tornam inoperantes e passam a ser substituídas por noções seculares. Com a peculiaridade de que, para Girard, o cristianismo não é apenas o ponto de referência *passivo*, mas a causa *ativa* dessa transformação. Girard interpreta a laicização moderna como um movimento de dupla valência: individualmente, o ateísmo racional leva ao progressivo afastamento dos parâmetros de ordenação do desejo, uma vez que os princípios morais perdem sua coercitividade na ausência de uma exterioridade temível; e, ao mesmo tempo, a sociedade se vê alijada de seus tradicionais recursos sacrificiais, por conta da neutralização dos rituais que continham a violência. O resultado é a deflagração da mais longa crise mimética que já houve na história. O abalo sísmico da Paixão teria criado as ondas que levaram o Ocidente em direção à modernidade e o colocaram diante de seu fim iminente.

Se Girard afirmou que o cristianismo foi a religião que previu seu fracasso em *Rematar Clausewitz*, é importante perceber que ele analisa essa evolução histórica como uma trajetória ambivalente, na qual a escalada de violência que se segue à derrocada da antiga ordem é acompanhada de uma série de conquistas verdadeiramente positivas. O fruto imediato desse processo, e também o mais relevante, seria a proteção das vítimas e ainda na abertura efetiva da racionalidade científica, mediante o importante passo epistemológico da pergunta pelas causas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

em um *cosmos* aberto[2113]. Além disso, o fim das barreiras sociais franqueia aos homens a igualdade de possibilidades, que promove uma melhoria inegável da condição de vida de muitas pessoas. O verdadeiro sentido da revelação do mecanismo do desejo mimético e da sacralização das vítimas, porém, seria apresentar ao homem uma inédita possibilidade de autoconhecimento e não o de fundar, no mundo, uma nova ordem; ao arruinar a *méconnaissance* que cegara o homem acerca de sua pré-história, conduziria o mundo para a crise de manifestação exasperada do desejo mimético.

O autoconhecimento é o que coloca o homem diante de uma inescusável responsabilidade e, ao mesmo tempo, oferece a saída da rivalidade pela *conversão* no duplo sentido, ético e religioso. Contudo, a situação apocalíptica é constituída por tamanhos impasses que tanto a responsabilização individual quanto a conversão parecem ser opções ineficazes para evitar a destruição. A diminuição da influência do cristianismo no curso dos acontecimentos coincide paradoxalmente com a sua máxima influência e máxima urgência, sobretudo diante do *pós*-racionalismo *pós*-moderno que acentua a expulsão do real justamente quando a abstração do Apocalipse parece se tornar concreta. Diante de um universo dominado pela mediação interna, tanto nas relações interpessoais quanto na relação entre os Estados[2114], as estruturas humanas de poder, como a política e a economia, mostram-se incapazes de conter o aumento da violência recíproca.

Em *Eu Via Satanás,* Girard identifica um índice da incipiente secularização, pouco tempo depois do "evento crístico", na história do guru pagão Apolônio de Tyana, narrada por Philóstrato. Nessa versão arcaica da lapidação fracassada da mulher adúltera, o linchamento não chega a ser evitado, mas a hesitação inicial seria significativa da influência de Jesus sobre aquela comunidade. Assim, à época de Constantino, a solidariedade emanada da própria crucificação de Jesus com relação àqueles que se assemelhavam ao mendigo perseguido de Éfeso teria começado a amortizar o apetite do Império pela vitimização pagã[2115]. Como vimos

[2113] Segundo Thomas Woods Jr, a revolução científica depende da cosmovisão cristã, cf. WOODS JR, Thomas E., "A Igreja e a Ciência", in: *Como a Igreja católica construiu a civilização ocidental*. São Paulo: Quadrante, 2011, pp. 63-109.
[2114] Uma vez que, a filogênese remontando à ontogênese, para Girard, a rivalidade mimética obedece às mesmas leis na escala dos indivíduos e na escala das nações.
[2115] COWDELL, Scott. *René Girard and Secular Modernity: Christ, culture, and crisis*. University of Notre Dame Press, Indiana: 2013, p. 107.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

na parte III, para Girard, seria impossível haver essa reticência em apedrejar o mendigo sem a influência da revelação cristã, pois sua leitura do mundo não cristão é demasiado generalizadora e transforma sentimentos humanos como misericórdia e piedade em conquistas históricas disponibilizadas por um acontecimento específico. Ainda que se considere que esses sentimentos tenham se tornado o "programa existencial" da nova religião, fundada sob um evento extraordinário, o cristianismo hiperbólico de Girard conduz sua antropologia ao limite da misantropia.

A partir da Idade Média, como Girard observa, a misericórdia cristã passou a ser institucionalizada, fundando uma ordem em que a inclusão da vítima se sobrepõe à sua exclusão sacrificial. Assim, os direitos legais do indivíduo bem como o cuidado com as vítimas, independente de sua identidade étnico-religiosa, sexual ou político-econômica, se materializaram em fundações de caridade como o Hôtel-Dieu, hospital cristão, marco da globalização vindoura e "invenção do conceito moderno de vítima"[2116] e a compreensão dessacralizada do mundo se tornou a base de um novo entendimento da realidade, sistematizado em uma teologia que se tornou elemento de unificação da cultura. No entanto, ancorada no Império romano como religião oficial, o empenho cristão em explicar a racionalidade de Deus culminou na absolutização da teologia medieval: a Igreja devera fornecer *todas* as respostas para *todos* os problemas de *todos* os homens. O clericalismo que, de uma forma ("cesaro-papismo") ou de outra ("papo-cesarismo"), caracterizou o medievo, levou a estrutura eclesiástica a introduzir-se excessivamente em certas questões de ordem contingente, como a política e a ciência[2117]. Essa confusão entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, entre o poder político e o poder espiritual, está na base do que Girard designa como "cristianismo sacrificial".

Para Girard, a história do cristianismo é uma combinação heterogênea de sagrado violento e fidelidade aos Evangelhos[2118]. Seria o vinho novo colocado em odres velhos, como observa Cowdell, "a força desorganizadora dos sistemas que

[2116] EuVia, 237.
[2117] Sobre o clericalismo medieval, cf. FAZIO, Mariano. *Historia de las ideas contemporaneas*: *uma lectura del proceso de secularización*. Madrid: Ed. Rialp, 2012; RHONHEIMER, Martin. "Christianity and Secularity: past and present of a complex relationship". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. The Catholic University of American Press, Washington DC, 2013, pp. 342-428, cujas ideias centrais serão analisadas mais à frente,
[2118] DALY, Robert. "Violence and Institution in Christianity". Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. Volume 9, Spring 2002 . pp. 4-33.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

não deveria ter sido colocada em um sistema"[2119]. Não apenas pela clericalização o cristianismo teria se acomodado ao controle indevido da sociedade, Girard considera que todas as expressões históricas de chancela cristã ao uso da força seriam sacrificiais: do Cesaropapismo à teoria da guerra justa, das Cruzadas ao apoio ao colonialismo e ao militarismo nos tempos modernos[2120]. Vê-se como Girard projeta a homogeneidade da ordem sacrificial também à leitura da Cristandade, na medida em que, para ele, "ordem" é um sinônimo conceitual – e não metafórico – de sacrifício. De todo modo, até essa estranha cumplicidade, no final das contas, teria se encaminhado para a lenta liberação da verdade apocalíptica dos mecanismos humanos de desejo e expiação, de desintegração e ordenação.

Na modernidade, a revelação da inocência das vítimas fundamentaria a emergente compreensão de direitos humanos: atento às perseguições ocasionais e injustiças consolidadas, o Ocidente neutraliza a possibilidade de sacralizar as vítimas excluídas pelos sistemas sociais, o que, somado à aversão moderna da herança da tradição ritual, aniquila a ritualização da violência. Como Girard sustenta que o afastamento da violência é promovido pelo seu encadeamento em um sistema regido pelo desconhecimento, a modernidade é tomada pela violência recíproca que se acelera e se alastra, fulminando toda a diferença pacificadora. Desse modo, os tempos modernos têm o signo do caos: por um lado, eles seriam destituídos do mecanismo expiatório, cuja sacralização da imanência criava uma exterioridade estabilizadora; por outro, os tempos modernos seriam avessos, por princípio, à influência pacífica da mensagem evangélica na manutenção da ordem. No cômputo geral, Girard concorda com Hans Blumenberg que a modernidade se *auto*afirma por impedir ou rejeitar toda heteronomia[2121].

Uma aparência secular, contudo, não é garantia de um espírito dessacralizado. Segundo Girard, o secularismo moderno em sua forma irreligiosa muitas vezes manifesta sua laicidade anticristã como uma *expulsão do sagrado* que não faz senão manter o paganismo secretamente vivo, sem conservar sua eficácia ordena-

[2119] COWDELL, S. Ibid., p. 106.
[2120] COWDELL, S. Ibid., p. 107.
[2121] Cf. BLUMENBERG, Hans. Op. Cit. Nesse caso, a expressão "se autoafirma" não é redundante, mas visa a reforçar o significado do processo de autoafirmação como o *reconhecimento reflexivo* da autonomia. A autoafirmação da modernidade será vista adiante.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dora[2122]. O grande perigo para o homem, e que o coloca diante do pior prognóstico apocalíptico, é a volta "satânica"[2123] do sagrado arcaico que instrumentaliza os seres vivos em nome de ideologias totalitárias. Assim como John Milbank[2124], Girard vê o cristianismo, e seu impacto global para o bem, ameaçado não pela secularização, mas pelo neopaganismo, que não é mais uma forma arcaica de sagrado, mas um sagrado que foi "satanizado" pela consciência que se tem do sacrifício envolvido na sua fabricação. Para compreender o que Girard entende como o "sagrado satanizado", é necessário perscrutar a transição histórica por que passam o pensamento e a sociedade ocidentais e torna a modernidade o universo de uma supervalorização do homem.

21.3.1. Gênese filosófica da modernidade autárquica

Como Karl Löwith, Girard acredita que a modernidade é cristã por derivação e anticristã por consequência. A verdadeira ciência é judaico-cristã: a desmistificação extrai sua força da Bíblia, principalmente dos textos evangélicos, contudo o ocidente moderno teria desprezado a Revelação para se interessar apenas pelos subprodutos. Como o espírito científico e o empreendimento econômico, a tese de Girard é a de que a razão científica não poderia existir antes da revelação cristã porque ela supõe a renúncia à velha preferência pela causalidade mágico-persecutória: às causas naturais, longínquas e inacessíveis, a humanidade sempre preferiu as causas significativas sob o *aspecto social*.

Assim, a identificação com a vítima seria "a autêntica fonte de saber", que permite ao homem perceber que a "ciência do homem não é nunca impassível"[2125]. Para Girard, o homem só foi capaz de pensar cientificamente em larga escala quando se libertou do recurso às vítimas, tendo condicionado o conhecimento à possibilidade de intervenção, ou seja, a restrição à causalidade eficiente. Erguida sobre a mecânica causal, que admite uma intervenção corretiva, a mentalidade moderna se abre pelo cuidado com as vítimas:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2122] BANDERA, Cesáreo. *The Sacred Game. The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction*. University Park, Penn State University Press, 2004, pp. 31-32.
[2123] Satânico, para Girard, tem um sentido técnico já mencionado, que será examinado mais detidamente no capítulo 21.8.
[2124] MILBANK, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford: Basil Blackwell, 1993, p. 280.
[2125] RAHP, 130-131.

> A fim de orientar os homens para a exploração paciente das causas naturais, é preciso primeiro desviá-los de suas vítimas e como se pode desviá-los de suas vítimas a não ser mostrando-lhes que os perseguidores *odeiam sem causa* e sem resultado apreciável, doravante? Para operar esse milagre, não entre alguns indivíduos excepcionais como na Grécia, mas na escala de vastas populações, é preciso a extraordinária combinação de fatores intelectuais, morais e religiosos que o texto evangélico fornece[2126].

A solidariedade com as vítimas não deve se confundir, nesse contexto, com uma mera questão emotiva e sentimental, mas com um requerimento ético, capaz de unir ciência com consciência[2127]. Girard defende um valor epistemológico incomparável à Paixão e à Cruz, que capacitariam uma tomada de consciência dos estereótipos de perseguição e do esquema transcultural das violências coletivas. Desse modo, a pergunta pela verdadeira causa das crises, naturais e humanas, só se libera quando o homem se dá conta de que as vítimas não têm culpa, e precisa reocupar o espaço deixado vago pela resposta sacrificial. Girard afirma que "não é pelo fato de que os homens inventaram a ciência que eles deixaram de caçar as bruxas, mas porque deixaram de caçar as bruxas é que inventaram a ciência"[2128]. Apesar disso, a instrumentalização da mensagem evangélica teria também servido para alimentar e reacender a fúria sacrificial apenas temporariamente adormecida.

Cesáreo Bandera observa que a leitura girardiana da modernidade tem como ponto de partida uma abertura de possibilidades ao homem em um mundo dessacralizado, menos ameaçador e imprevisível. Mesmo que o mundo externo pudesse ser considerado manifestação divina, a transcendência cristã não seria mais violenta e fundadora, mas inocente e "desinteressada". Como consequência, a realidade mundana se abriria com muito mais segurança e confiança para a exploração e para a experimentação. Não haveria porque *temer* nenhuma intenção oculta, nenhum tabu, nenhum conhecimento proibido, nenhuma verdade aterradora de que se devesse desviar os olhos[2129]. A ambiguidade do fenômeno da secularização está ligada ao modo com que foi assimilada ideia de divindade indiferente às coisas do mundo, que faz com que a ordem temporal adquira sua tão comemorada

[2126] BExp, 264-265.
[2127] A desmistificação dos textos históricos de perseguição (e dos mitos) é "inseparável de certa atitude ética. A única interpretação científica do texto coincide certamente com o cumprimento de uma exigência ética", in: LMA, 196.
[2128] BExp, 265. Cf. ainda QCAEC, 111: "Ensina-se às crianças que se parou de caçar as bruxas porque a ciência se impôs aos homens. Quando é o contrário: a ciência se impôs aos homens porque, por razões morais, religiosas, parou-se de caçar as bruxas...".
[2129] BANDERA, Cesáreo. *"Despojada e despida": a humilde história de Dom Quixote, reflexões sobre a origem do romance moderno.* É Realizações: São Paulo, 2012, pp. 22-23.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

'autonomia' e perca seu lastro de resolução dos conflitos. A abertura científica, que promoveu mudanças positivas no mundo, foi fruto de uma profunda crise no medievo, de modo que, parafraseando Girard, é possível afirmar que não é por terem inventado a ciência que os ocidentais perderam o parâmetro para os seus desejos, mas porque o expulsaram é que puderam *re*inventar a ciência.

A crise medieval foi deflagrada com o debate entre voluntarismo e realismo, suscitado pela escola nominalista, cujo mais notório representante foi Guilherme de Ockham. A proposta de Ockham elevou o voluntarismo ao seu mais alto grau com a afirmação da inacessibilidade do fundamento último da realidade pela razão. O sentimento de insegurança intelectual foi tamanho que o nominalismo se tornou um marco determinante para a compreensão moderna da autoafirmação. Guilherme de Ockham foi um frade franciscano, teólogo e lógico inglês, que viveu entre o final do século XIII e o início do século XIV; discípulo de Duns Scott, travou um acirrado conflito com as autoridades eclesiásticas, tendo atacado a infalibilidade papal, opondo-se pessoalmente ao Papa João XXII. O principal argumento de Ockham no debate contra a Igreja institucional era sua compreensão de que a autoridade do líder limitava-se pelo direito natural e pela liberdade dos liderados, a tal ponto que não seria contrário aos ensinamentos evangélicos o fato de um cristão colocar-se ao lado do poder temporal em disputa com o poder papal, como ele próprio tinha feito[2130]. Ockham denunciava a religião em nome do livre-arbítrio e postulava uma liberdade irrestrita, sem nenhuma interferência exterior, pois o poder organizado e moralizado seria contrário à natureza e à liberdade concedida aos homens por Deus[2131].

As ideias de Ockham com relação à liberdade humana se inserem em um debate mais amplo entre fé e razão, sobre a relação entre filosofia e teologia, cujos principais expoentes foram Duns Scott e Tomás de Aquino[2132]. Sua contribuição decisiva para o debate foi a defesa de uma separação radical entre filosofia e teologia, mediante uma dúplice compreensão da onipotência divina. A *potentia abso-*

[2130] Ockham foi para Munique junto com o imperador da Baviera após a controvérsia com João XXII, cf. SPADE, Paul Vincent. "William of Ockham", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
[2131] SPADE, P. V. Ibid.
[2132] Ao contrário de Tomás de Aquino, Duns Scott afirmava que não podemos ter certeza das características que imputamos a Deus, somente podemos ter certeza de que ele existe (conceito de *hecceidade*).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

luta de Deus seria sua vontade onipotente absolutamente livre, inconfundível com a sua *potentia ordinata*, vontade manifesta pela revelação, que diz respeito *tão somente* à salvação do homem, incapaz de fornecer ao mundo sua racionalidade intrínseca. Essas ideias, correntes para a mente moderna secularizada, representavam uma desestruturação da *cosmovisão* medieval, que, como se disse, era o cerne da cultura e sociedade vigentes. Inicia-se, assim, uma corrosiva e insidiosa crise no medievo como um todo.

O fundamento teológico de suas afirmações devastadoras para o *status quo* foi, paradoxalmente, uma afirmação do poder absoluto de Deus e uma especial *ênfase* no seu caráter inacessível, cuja vontade seria limitada apenas ao princípio da não contradição. A assimetria ontológica entre o divino e o criado seria tamanha que impediria a experiência sensível e o conhecimento da trasncendência. Da mesma forma, o homem não podia ter acesso à racionalidade do mundo, porque ela pertencia à vontade inacessível e ao absoluto poder de Deus. Em última instância, a verdadeira ordem das coisas estava totalmente fora do alcance e entendimento humanos. Segundo Hans Blumenberg, a compreensão de *potentia absoluta* seria o passo necessário – conquanto não suficiente – para o giro moderno[2133], uma vez que, distinguindo-se dos padres da igreja e dos escolásticos, Ockham explicava a criação divina do mundo não *por causa* do homem, mas exprimindo um ato de vontade livre insondável, sem uma causa traduzível à compreensão humana[2134].

Tentando preservar a liberdade divina com relação ao mundo, Ockham retirara o homem do centro da criação e a própria ordem do mundo não responderia mais a uma lógica, pois, sendo matéria da livre escolha de Deus, ele disporia dela como lhe aprouvesse. Desse modo, a razão não deveria – nem poderia – se ocupar com nada daquilo que não se apresenta ao homem por meio de seu conhecimento imediato, intuitivo. Se o homem não pode ter acesso e certeza com relação à ordem do mundo, resta-lhe imprimir sua própria ordem e sua própria racionalidade mais do que se empenhar em reconstruir a ordem perdida, dada pela natureza. A "navalha de Ockham" foi o instrumento metodológico formulado para servir ao

[2133] Cf. BLUMENBERG, H. Op. Cit.
[2134] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

seu "princípio da economia", que visava a reduzir a natureza às suas causas mais simples, redundando em uma ordem imputada a ela pelo homem.

Para Ockham, as entidades de explicação do mundo não devem ser multiplicadas além do necessário. Tendo como pressuposto a intuição enquanto marco inicial do conhecimento de coisas individuais, ele teria estabelecido as bases para as futuras explicações mecânicas do mundo. Na medida em que todo conhecimento racional deveria ser fundado a partir dos dados proporcionados pelos sentidos, os fenômenos relevantes para a ciência do homem seriam aqueles passíveis de serem submetidos a causas exclusivamente dedutíveis da experiência sensorial. Se é apenas a experiência sensível que permite ao homem conhecer a realidade, o realismo dos *universalia*, segundo o qual haveria uma realidade por trás dos nomes, conceitos com que são designadas as coisas, mostra-se irracional e, em última instância, incompatível com o conceito estrito de *creatio ex nihilo*. O *universale*, como o repetido e repetível à vontade no concreto, só tem algum sentido se o universo é um todo *finito (*como o *mundus intelligibilis*), ao qual se acrescenta a existência (*distinctio realis*), como explica Blumenberg em uma nota no texto *"Imitação da natureza": contribuição à pré-história da ideia do homem criador*[2135]. Este texto contribui de maneira especialmente relevante para nosso debate acerca da origem da modernidade apocalíptica em Girard. Para o nominalismo, o universal é puro nome, *flatus vocis* (mera emissão fonética), de modo que é a experiência que fundamenta a atribuição de um mesmo predicado a diferentes particulares (e não o fato de que eles pertençam a um mesmo universal).

Do conceito de *potentia absoluta* decorre a noção de um todo *infinito*, o que torna sem sentido a interpretação do "individual" como "repetição" de um universal: a criação parte absolutamente do nada, de modo que nada essencial nem simplesmente intrínseco à coisa precede ao ser real. Para cada criatura, a criação então significaria sua essência *ex nihilo*, por isso Ockham argumenta que, se Deus não reduz sua *potentia* pela criação de um ente, a interposição de um *universale* tornaria o *creatum* uma "imitação" e não uma verdadeira *creatio.* O realismo dos universais significaria que todas as coisas produzidas após o primeiro produzido

[2135] BLUMENBERG, Hans. "'Imitação da natureza': contribuição à pré-história da ideia do homem criador" Trad. Luiz Costa Lima. In: Mímesis *e a reflexão contemporânea*. COSTA LIMA, Luiz (org.). EdUERJ: Rio de Janeiro, 2010, pp. 87-135.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

não seriam realmente criadas, porque não o seriam a partir do nada. Essa é a singularidade da figura de Ockham na gênese da modernidade, segundo Blumenberg, uma vez que, contra seu predecessor Duns Scott, ele libera o espaço de um possível não criado. Mesmo que ainda não possa investir o homem do seu atributo de criador, o conceito de criação desliga-se potencialmente de seu exclusivo caráter teológico e, em pouco tempo, se demonstra transplantável a outros campos, como veremos na sequência deste capítulo.

Voltando-se às implicações da *potentia divina* sobre a liberdade do homem, Ockham defendia que a razão humana seria capaz de tomar decisões autônomas, por isso, o fundamento das ações repousaria no próprio indivíduo e em suas escolhas atuais, reais e concretas. Não em verdades ou entes universais, mas nas coisas e situações particulares. Mas não se deve ver em Ockham a mesma noção de autonomia que será a base do pensamento moderno e da ciência mecanicista. Em contraponto ao radical deslocamento dos objetos preferenciais do conhecimento, com uma inaudita ênfase na contingência do mundo, Ockham ainda estava dentro do *topos* teológico, afirmando uma completa dependência da providência divina para manutenção do ser do mundo. Apenas na modernidade sua postulação da *potentia absoluta* significou a árdua tarefa de construir um mundo próprio pela racionalidade, no qual não cabiam mais questões com relação à finalidade do *cosmos*, provocando a progressiva perda do vínculo da realidade contingente com uma divindade mantenedora.

Assim, para Ockham, não está claramente colocada a impossibilidade de remeter o fundamento último da visão humana do mundo e de suas ações à onipotência divina, uma vez que ele afirma com veemência a subordinação essencial da ordem natural com relação à ordem sobrenatural, ainda que como mero suporte ontológico. O grande problema, para ele, seria a perda do sentido salvífico do Deus bíblico, decorrente do empenho do alto escolasticismo em traduzir a doutrina cristã em linguagem aristotélica, que teria levado a um esquecimento da *potentia ordinata*, a qual efetivamente importaria conhecer. Essa perda poderia desencadear o desamparo existencial dos homens. Assim, é possível compreender a crise do medievo como o conflito entre o nominalismo voluntarista e a escolástica racionalista, no qual se perdeu tanto a confiança no acesso à *potentia absoluta* quanto a relevância espiritual da *potentia ordinata*. O homem da baixa Idade Mé-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dia se viu diante de uma grave insegurança quanto à consistência ontológica da realidade, que impulsionou a razão humana a colocar-se como a fonte da ordem e de significação do *cosmos*.

Ao compreender a ciência moderna como efeito ético-epistemológico da revelação da inocência das vítimas, Girard não se detém no contexto filosófico em que a autoafirmação se impõe como programa existencial da modernidade. Para ele, a autonomia moderna é fruto do desmantelamento das estruturas hierárquicas que fundamentavam as diferenças, o resultado da difusão universal da "igualdade de todos os seres humanos diante de Deus". A revelação bíblica do assassinato fundador teria removido a raiz da escravidão antiga e do sistema feudal da idade média e torna inviável, a longo prazo, a existência de quaisquer formas de hierarquia social aptas a oprimir o conflito mimético. O cristianismo seria, pois, o gérmen da verdadeira democracia[2136]. Contudo, não baseia sua leitura no âmbito da história das ideias, mas nas mudanças sociais que teriam libertado a força prática de tais ideias, o modo com que o homem moderno se sentiu apto a contestar tais estruturas que antes se baseavam em uma ordem teologicamente fundamentada. Girard presume que as práticas sociais, pouco a pouco, teriam infundido nos homens a dessacralização da realidade temporal. Assim, as hierarquias fundadas sacrificialmente puderam ser questionadas da mesma forma que a causalidade mágica, revelada inoperante com a assimilação da inocência da vítima.

O cristianismo histórico seria "sacrificial" por ter longamente mantido as estruturas seculares em parâmetros míticos, arvorando-se a fornecer justificativas filosóficas para a ordem temporal. Essa manutenção da ordem teria um caráter intrinsecamente provisório, não seria capaz de subsistir *ad eternum*. Quanto mais a verdade da mensagem cristã fosse compreendida pelos homens, refutando a leitura sacrificial da Paixão por meio de um efeito induzido pelo cuidado com as vítimas, menos legitimidade a Igreja teria para se manifestar com relação a assuntos humanos. Em outras palavras: liberando-se a atenção para a *potentia ordinata*, o sentido autêntico do evento salvífico, a *potentia absoluta* poderia ser inocentada da violência que rege o mundo. A inocência da vítima seria a inocência de Deus.

[2136] Uma vez que a democracia grega ainda seria sacrificial, pois excluiria "os estrangeiros, as mulheres e os escravos e que seria inteiramente fundamentada na exploração de um império colonial ou semicolonial", de modo análogo a muitas oligarquias, in: QCAEC, 113-114.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A leitura de Girard, como veremos, traz consigo uma marca profundamente moderna, que é determinante na elaboração de seu sistema vitimário e na sua leitura da história. No entanto, ela revela intuições profundas e permite entrever os efeitos da secularização na modernidade, pois permanece atento aos exageros produzidos pela "mentira romântica".

Para compreender o lastro moderno com que Girard desenvolveu sua teoria e em que medida isso resultou em certas incongruências, vamos perquirir o processo de autoafirmação da modernidade analisado por Hans Blumenberg. A tese de Blumenberg é interessante porque aponta com argúcia como a autorreferência é o *telos* de todo pensamento moderno, fruto da impossibilidade prontamente assumida desde Ockham de se remeter o sentido último da realidade humana ao mundo extramental. Segundo Blumenberg, a autoafirmação da modernidade é uma resposta direta ao princípio voluntarístico de inacessibilidade da ordem das coisas. A autonomia moderna se tornou possível quando o homem perdeu a segurança que tinha no *cosmos*, o que é perfeitamente compatível com a tese girardiana da ciência como produto da degradação do mecanismo sacrificial ordenador. O que Girard não enfatiza é que, assumindo o posto de fonte da compreensão racional, a razão moderna logo demite a "divindade desinteressada" a que aludia Cesáreo Bandera da única função a que fora relegada, de suporte ontológico e impessoal da realidade. Blumenberg defende que dois elementos pagãos se combinam para respaldar o gesto moderno de autoafirmação, com a elaboração de uma noção *sui generis* de autopreservação: o conceito estoico de *oikeiosis* e o conceito epicureu de *ataraxia*[2137]. Nesse sentido, ele refuta que a modernidade seja cristã na origem e anticristã por derivação, como entendem, entre outros, Karl Löwith e René Girard. Para ele, a modernidade se caracteriza por um anticristianismo de base.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

21.3.1.1. Autopreservação e consciência como *causa sui*

Para Blumenberg, a autonomia moderna é uma moeda com duas faces: a autoafirmação e a autopreservação, em que a última categoria é o suporte filosófico da primeira, que, por sua vez, constitui-se por meio de uma autêntica apropriação

[2137] BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.

dos conceitos antigos de *oikeiosis* e *ataraxia*. A circularidade, pois, está estabelecida e a modernidade pode fundamentar a si mesma sem referir-se a nenhuma transcendência inacessível. Blumenberg explica que a *oikeiosis* parte do impulso básico de todo ser vivente, que é a preservação de sua vida, mas vai além da mera autopreservação animal, associando-a à capacidade unicamente humana de tomar consciência desse "instinto", que, por isso mesmo, deixa de ser meramente espontâneo. O "cuidado de si", para os homens, seria marcado por um inaudito ponto de vista subjetivo, resultando no princípio da "autocomunhão", que dota o homem de uma capacidade única de "sentir-se em casa consigo mesmo". Essa sensação de conforto e segurança autocentrada seria o gérmen da compreensão *reflexiva* do "eu"[2138], a subjetividade como *sensus sui*, indicando desde a Antiguidade certa compreensão de autonomia. O indivíduo estoico, porém, ainda não pode ser considerado um sujeito, na medida em que é definido a partir de determinados predicados. Assim, tudo o que se pode dizer com relação a um indivíduo pode ser dito com relação a todos, permanecendo o "eu" subsumido a algumas descrições gerais. Não há uma efetiva ruptura com o *topos* realista.

A "segurança" cristã no *cosmos*, recém perdida com a crise nominalista, será reanimada com o reencontro de sua versão antiga, o conceito de *ataraxia* que Blumenberg considera uma herança do Epicurismo[2139]. Influenciados pelo atomismo de Demócrito, os epicuristas teriam assumido a *ataraxia* como centro de seu pensamento, concebendo o mundo a partir da ausência de uma ordem finalmente dirigida. Regida por leis aleatórias e, ao mesmo tempo, necessárias, o Epicurismo empreende um "naturalismo radical", que rompe com a metafísica platônica e aristotélica do mundo como *cosmos*: não há nenhuma teleologia no *cosmos, o* mundo é regido por causas mecânicas e os deuses existem, mas "são preguiçosos e não se interessam pela vida humana e seus problemas[2140]. O sentido seria a base do conhecimento e a percepção, critério de verdade. Ao homem, capaz de pensar seu próprio *telos*, caberia evitar a dor e procurar a serenidade: estado de equilíbrio e ausência de perturbação por meio da sabedoria filosófica – a *ataraxia*.

[2138] Essa compreensão é fundamental para a presente discussão na medida em que, no cristianismo, o *eu* se faz pelo *outro*, de modo projetivo e não reflexivo. Por esse motivo, sustentamos que a paixão de Cristo não pode ser estritamente um *auto*ssacrifício, mas deve ser o *sacrifício* de *si hetero*centrado.

[2139] Como está presente em Demócrito, Epiruco, Pirro, entre outros.

[2140] Já há uma protossecularização, pois não são os deuses que governam o mundo, mas ainda assim há circularidade cósmica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A *ataraxia*, pois, implica um caráter autorreflexivo dos homens assim como a consciência de estarem engajados na reflexão, assim como a *oikeiosis* se refere à consciência da autopreservação natural.

Desse modo, o princípio da racionalidade moderna se assenta sobre uma noção de *preservação*, categoria endógena e intransitiva contraposta à compreensão de *conservação*, que remetia ao suporte ontológico ao mundo na Antiguidade e Idade Média. Na Antiguidade clássica, a filosofia dominante era a que pensava o movimento em termos prioritariamente aristotélicos, que pressupunha o mundo como um ser eterno. O "motor imóvel" era a causa final e causa eficiente do mundo, mas não havia uma economia divina enquanto tal. Aristóteles não desprezava a causalidade mecânica, mas a restringia a um grupo determinado de coisas, que deveriam ser explicadas por causas materiais ou eficientes. A introdução do conceito cristão de criação *ex nihilo* provocou uma drástica mudança na noção de "preservação" do mundo. Na Patrística, em especial com Agostinho, a ação de Deus após a criação passa a ser vista como uma *ação operativa*, sem a qual não haveria um mundo formado e ordenado[2141]. Isso significava que Deus poderia deixar de operar sem que o mundo retornasse para o nada, pois o princípio de desenvolvimento do mundo continuaria em operação na obra temporalizada da Criação que englobava a totalidade do mundo e da história.

Na Escolástica, a preservação do mundo começou a ser vista segundo a perspectiva de sua completa contingência. A contínua criação de Deus sugeria uma máxima passividade e dependência do mundo para com Deus, o que culminou, como foi visto, no nominalismo de Ockham e a postulação da *potentia absoluta* inacessível. Blumenberg afirma que, desde a crise do tardo-medievo, a questão da origem do mundo se tornou progressivamente o centro das preocupações e foi fundamental para consolidação da noção de autopreservação da modernidade nascente como recusa à categoria medieval de "contingência", ínsita ao "absolutismo teológico do escolasticismo e seu voluntarismo seletista" [2142].

[2141] BLUMENBERG, Hans. "*Self -Preservation* and *Inertia*: on the constitution of modern rationality". In: *Contemporary German Philosophy*. Vol. 3, Ed. Darrel E. Christensen. Pennsylvania: The Pennsylnavia State University Press, 1983. p. 230.
[2142] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 240.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A partir de Descartes, inicia-se um esforço de superação da 'rigidez' da ciência aristotélica que teria conduzido a Escolástica à postulação de um mundo ingovernável pelos homens. Sua intenção primeira é delimitar o espaço da realidade que pode ser efetivamente expresso com ideias claras e definidas: toda certeza deve possuir "clareza" e "precisão", como afirma no *Discurso sobre o método*. Para chegar a esse objetivo, a melhor forma de realizar essa delimitação é colocando em prática a "navalha de Ockham", atendo-se a um paradigma matemático. É imperioso, pois, distinguir os *fatos*, objetivos e neutros, descritíveis a partir de suas qualidades primárias e por meio de uma quantificação matemática, dos *valores*, subjetivos e avaliativos, determinados por qualidades secundárias. A matemática é geradora de uma certeza satisfatória porque os objetos são indiferentes à existência e obedecem a um tipo de ordem dissociada de finalidade e desprovida de movimento: "as ideias fundamentais são claramente intuídas no início e o resto é *lógica*"[2143]. Com a união da álgebra com a geometria, Descartes daria um passo fundamental, pois consegue manipular numericamente o *continuum* evasivo por meio de um alfabeto simbólico. Amplia seu espaço de ação do descontínuo atômico ao contínuo simbólico.

Para realizar essa virada epistemológica, Descartes precisou partir de uma certeza inicial, que não precisasse remeter a nenhum outro fundamento extramental, cuja qualidade secundária fosse autoevidente. Como a consciência não pode ser deduzida de outra coisa, a primeira certeza cartesiana é o próprio ato de reflexão. *Refletindo*, a consciência se tornaria consciente de si mesma e se constituiria como autoconsciência. Desse modo, o momento originário de autorreflexividade seria o princípio determinante de toda racionalidade. O "*self*" pode ser admitido como real porque não é um objeto. A razão cria sua própria natureza, não precisa de outra justificação senão ela mesma: é *causa sui*. No entanto, a consciência autoconsciente do homem com relação à sua contingência, levaria à conclusão de que ele não tem o poder interno para preservar a si próprio. Ontologicamente, só há uma instância de preservação: Deus. Descartes permanece no âmbito da com-

[2143] "A matemática estuda o relacionamento entre quantidades, que é o acidente primordial das substâncias materiais. Por meio da quantidade a substância material com todas as suas qualidades se manifesta aos sentidos. A quantidade é a *medida* da substância, *meio* pelo qual ela pode ser conhecida. A matéria se apresenta ao conhecimento *quantitativamente* (que é a sua limitação no todo). Quantitativamente, as partes são homogêneas, distinguindo-se umas das outras apenas em situação, apenas seus relacionamentos interessam". In: PAINE, Scott Randall. *Chesterton e o Universo*. Editora UNB, Brasília: 2008, p. 65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

preensão medieval de uma criação contínua, em que Deus preserva o ser atual do mundo e do homem, por isso o *cogito* só é *epistemologicamente* autopreservativo. A epistemologia, portanto, separa-se da ontologia.

Surge, assim, a noção da racionalidade autoafirmadora, cujo primeiro princípio para a certeza indubitável seria o próprio *cogito*, que *permanece* mesmo quando formula um pensamento falso. De lastro de certeza da existência, o *cogito* se alça a critério humano geral, que habilita o homem a descobrir sua própria natureza pelo elo entre razão e existência: *penso*, então *existo*. O *cogito* cartesiano pretendia forçar a razão ao seu limite máximo, tornando transparente toda opacidade. Mas, como vimos, o fundamento da realidade e sua possível transparência passam a ser uma questão meramente epistemológica. A razão deveria, portanto, achar em si mesma os limites para esse conhecimento, de modo a radicalizar a concepção nominalista de inacessibilidade racional do mundo (*potentia absoluta*) e abdicar de tudo o que se furta à razão segura do homem, como a pergunta pelas causas, a questão da teleologia enquanto tal.

O pensamento deveria livrar-se do erro intelectual induzido pelo mundo, uma vez que os sentidos, muitas vezes, enganam. Para tanto, Descartes *cria* a "dúvida metafísica", com o conceito fictício de "gênio maligno", fixando a atitude filosófica como aquela que duvida da existência de um mundo exterior. Sendo universal, o hipotético gênio maligno ataca a validade intrinsecamente objetiva das ideias claras e distintas. Com a "dúvida hiperbólica", Descartes pretendia demonstrar que, mesmo que a suposição de um Deus enganador ou da vida como sonho fossem muito pouco prováveis, elas não poderiam ser desconsideradas até que fossem racionalmente refutadas[2144]; ampliando o alcance da dúvida para além da incerteza da natureza, essa dúvida metafísica se apresenta como um esforço metodológico de afastar qualquer obstáculo no caminho da busca pela certeza[2145].

[2144] SOUZA, José Carlos Aguiar de. *The modern project: the status of the concept of secularization and the quest for legitimacy – Hans Blumenberg vs. Karl Löwith*. Katholike Universiteit Leuven, manuscrito: 1994, p. 20.

[2145] Por isso, a dúvida cartesiana é *estruturalmente* distinta da dúvida do ceticismo, porque os céticos não concebem um parâmetro de certo/errado, certeza/incerteza. Em Descartes, trata-se de uma dúvida *fictícia* e procede da resolução de duvidar para alcançar os parâmetros seguros da verdade *epistemológica*, princípio de certeza inquestionável, absoluto e sob controle do homem: redutíveis à razão matemática.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Seguindo os passos de Ockham, é a intuição imediatamente autoevidente da consciência que fornece à razão as certezas iniciais que tornam a dedução possível. Desse modo, o *cogito* cartesiano não é fruto de nenhuma dedução ou silogismo. Se o homem é capaz de reconhecer-se como uma substância, é a razão que lhe fornece essa certeza. Como tudo o que possui uma qualidade observada é uma substância, o ser que pensa deve ser uma substância. A razão é a qualidade humana que confere substância ao homem, e é pela própria razão que ele pode compreender-se como tal, por isso a razão é o fundamento acessível da humanidade[2146].

O espírito crítico que define a razão moderna surge entre essa supervalorização da razão, supostamente capaz de encontrar fundamentos racionais para *tudo* aquilo que estivesse *ao seu alcance*, levando às verdades *epistemológicas* mais seguras, e uma ambígua resignação para com o fundamento último, a 'causa incausada' da longínqua "realidade *ela mesma*", reduzindo-a àquilo que o próprio homem racional seria capaz de postular como *natural*. A certeza da ciência é fruto de um julgamento de valor, uma postulação: é o julgamento que determina a verdade e não a verdade o que determina o julgamento. A nova ciência rompe com a heteronomia da Idade Média na medida em que é um "ato de vontade" do homem o que está em sua base, proclamando a autonomia do espírito na afirmação de que tudo o mais é incerto. Todavia, Blumenberg argumenta que apenas a superação da ideia cristã do mundo como contínua criação poderia, efetivamente, levar a razão moderna à sua completa autoafirmação. Ele indica dois passos fundamentais nesse percurso: a lei da inércia newtoniana e o princípio metafísico da preservação de Spinoza.

Newton rompe com o sistema escolástico que se baseava no tempo e espaço relativos de Aristóteles[2147], para o qual o objetivo de todo movimento era o repouso. Apoiando-se na noção de tempo e o espaço absolutos, estabelece as leis bási-

[2146] Segundo Peter Markie, Descartes confunde a unidade da experiência com a experiência da unidade. Se eu penso, eu tenho uma experiência, mas não se pode saber mais nada do "eu"que tem a experiência... então o "eu"é uma unidade transcendental de percepção que não se confunde com o "eu"que é experimentado, que tem mudanças constantes de conteúdo. Assim, "Descartes faz o erro de confundir o 'eu' que é experimentado empiricamente com a unidade transcendental que é a condição de se ter qualquer experiência, incluindo a experiência empírica do 'ego'". In: MARKIE, Peter. "The Cogito and its importance". In: *The Cambridge Companion to Descartes*. Ed. John Cottingham. Cambridge: University Press, 1992, pp. 140-173 *Apud* SOUZA, J. Ibid., p. 23.
[2147] BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983, p. 79.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cas da mecânica, atribuindo a origem do movimento não a uma causa extrínseca, mas a uma capacidade derivada da própria massa dos corpos, que não permite um acréscimo no *status quo* a partir de seu próprio desdobramento. Com a formulação física da lei da inércia, segundo a qual "o efeito de toda causa persiste", a interpretação mecânica do mundo encontra seu suporte filosófico, superando o alicerce da autopreservação cartesiana que ainda era sinônimo da onipotência divina. Com a física newtoniana, que explicou a manutenção e a alteração das realidades mundanas por meio de forças vetoriais, realizou-se uma secularização filosófica da união do conceito de "infinito" com o de "onipotência"[2148].

Descartes seria o primeiro expoente do gesto racionalista, mediante uma inaugural concepção atomística de tempo[2149], que isola o presente de qualquer conexão intrínseca com o passado ou com uma garantia de futuro. Com a simbolização matemática da continuidade, abre-se o caminho para uma explicação meramente natural (e antimetafísica) do movimento. Esse passo foi dado com a mecânica newtoniana, que reduziu a um conjunto de leis matemáticas toda a compreensão de movimento. O sucesso de sua aplicação prática na ciência deu origem ao sentimento de superioridade e onipotência do homem moderno, que culminará na ideia de progresso e de superação contínua da humanidade pela própria humanidade. As autoridades precedentes, seja no campo estritamente científico seja no âmbito filosófico e religioso, perdem progressivamente seu prestígio.

Soma-se ao movimento mecânico de Newton o princípio metafísico de preservação de Spinoza, com raízes pré-cristãs. Para Spinoza, a persistência de alguma coisa pertence à essência da coisa ela mesma e não é possível pensar em uma causa de deterioração que seja inerente às coisas de um sistema, por isso toda mudança deveria ser remetida à ação de forças externas. Para Blumenberg, Spinoza reveste a categoria de preservação de uma concepção monista e panteísta do mun-

[2148] Segundo Blumenberg, a compreensão de uma onipotência infinita foi formulada na Idade Média para designar a *potentia absoluta* da divindade criadora. Com Tomás de Aquino, a escolástica havia assimilado a posição aristotélica da singularidade do mundo. Após a sua morte, porém, essa proposição foi refutada com a ênfase na onipotência ilimitada de Deus divina, que poderia ter criado uma infinidade de mundos sem jamais exaurir ou identificar-se com a onipotência divina ela mesma. Deus poderia criar *quantos* mundos e *como* quisesse, mas ele não poderia exaurir seu infinito fundo de possibilidades sem reproduzir a ele mesmo, de modo que o mundo atual não seria a manifestação plena do que seria possível para Deus. O criador tinha diante de si a opção de escolha entre infinitas possibilidades e a sua decisão efetiva, insondável, não o compromete. Desse modo, o mundo perde sua uniformidade e sua imutabilidade para ser um ato arbitrário de vontade.
[2149] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 212.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do como um ser necessário[2150], que libertaria, definitivamente, o mundo moderno de uma pressuposição teleológica implicada no conceito cristão da criação contínua. O autoentendimento moderno seria paradigmaticamente constituído em termos dos componentes triádicos de: (1) *identidade*, da qual decorre a noção de sujeito cuja racionalidade se autojustifica (2) atividade de *autopreservação*, que não é direcionada teleologicamente e (3) *contradição*[2151], segundo a qual, a justificativa de qualquer mudança deve ser buscada em forças externas que contradizem o curso normal do movimento dado, pois as coisas não possuem um fator interno de degradação e a alteração sofrida por um objeto é devida a uma força de contradição.

O resultado desses componentes da autoconstituição moderna seria a completa demissão da razão que buscava encontrar a relação entre meios e fins, de modo que as coisas passam a ser vistas a partir de si próprias e não por um fim fora delas. A teleologia é vista como a projeção dos desejos humanos na realidade, por isso Robert Spaemann afirma que a modernidade é uma inversão da teleologia[2152]. Com a rejeição da lógica aristotélica do conhecimento por dedução silogística, a pergunta pelas causas perde o sentido, ou melhor, a pergunta pela *causa final* das coisas deixa de ser objeto do conhecimento, que se atém exclusivamente à busca das *causas eficientes*. Bacon postula o método lógico indutivo como a "ciência da ciência", que determina a análise dos fenômenos a partir da composição de unidades. Observando como as coisas se comportam juntas, é possível identificar a conexão causal entre elas, chegando a causas eficientes. Abdicando de um conhecimento quanto ao sentido autêntico da realidade, a razão técnico-matemática conquista para o homem o domínio e a posse da natureza, e o conhecimento se traduz em poder.

Os principais expoentes da ciência moderna emergente, contudo, não eram antirreligiosos. Galileu, Descartes, Newton e Bacon foram explícitos com relação a suas convicções religiosas, mas o mundo deveria ser explicado por ele mesmo. A verdade cristã não forneceria as respostas para as questões temporais, mas a

[2150] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 239.
[2151] MOORS, Martin. "Truth and Freedom". *Class Notes*. Leuven, 1991, *apud* SOUZA, J. Op. Cit.
[2152] SPAEMAN, Robert. "Naturteleologie und Handlung" *apud* BLUMENBERG, Hans. "*Self Preservation* and *Inertia*: on the constitution of modern rationality". In: *Contemporary German Philosophy*. Vol. 3, Ed. Darrel E. Christensen. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1983, p. 210.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

razão filosófica que deveria fornecer as provas da verdade cristã. Francis Bacon, por exemplo, identifica no Gênesis o objetivo da 'nova ciência', no momento em que Deus entrega as criaturas ao domínio do homem:

> Com o pecado original, o homem perdeu a inocência e o domínio sobre a natureza. Mas ambas as perdas podem ser recuperadas, pelo menos em parte, ainda nesta vida. A primeira com a religião e a fé, a segunda com as técnicas e as ciências. Com a maldição divina, a criatura não se tornou total e eternamente rebelde: em virtude da ordem "com o suor do teu rosto comerás teu pão" (Gn 3, 19), por meio de muitos trabalhos (não certamente com as disputas e as cerimônias ociosas da magia) a natureza enfim obriga-se a dar pão ao homem, isto é, obriga-se aos usos da vida humana[2153].

Nesse sentido, Bacon ainda podia pensar a reforma científica seguindo o modelo da redenção cristã, e os resultados da ciência como remédios para os efeitos negativos do pecado original[2154]. Esse vínculo se perde à medida que o materialismo científico se consolida, atomizando a realidade e rejeitando a causa final. Os elementos do mundo são analisados como objetos indiferentes uns aos outros e, em si mesmos, destituídos de significado. As partes da realidade são observadas como contingencialmente justapostas, ligadas externamente por um vínculo mecânico. Com essa ausência de conexão interna entre as partes e o todo, qualquer significado passa a depender da atividade do sujeito externo. Reduzindo a complexidade da realidade observável a estruturas matemáticas, a natureza *indeterminável* se torna *indeterminada*; a finalidade intangível se torna ausência de finalidade.

A consolidação dessa visão de mundo se dá com os resultados práticos do novo método científico, principalmente a partir de Galileu. Desprezada sua causa final, o mundo revela uma estrutura matemática cognoscível para além da aparência perceptual. Quanto mais sucesso a razão indutiva tem, mais a natureza perde suas cores e seu sentido, e a preocupação científica se torna, aos poucos, indiferente às questões morais.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2153] BACON, Francis. *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione, Parte secunda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Turim 1986, II, 52, p. 795. *Apud* GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 26.

[2154] Para o estreito vínculo entre teologia cristã e ciência moderna, ver GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: L'uomo nell'età della técnica.* Saggi – Universale Econômica Feltrinelli. Milão: 2005, cap. 33, "L'epoca moderna e il primato dela scienza e dela técnica come deriva teológica".

21.3.1.2. Mecanismo vitimário como sistema mecanicista autorreferente

Chegamos ao ponto que toca nossa pesquisa sobre a modernidade apocalíptica em Girard: a influência do racionalismo moderno em sua teoria. É importante reassaltar, antes de entrarmos na nossa crítica à leitura girardiana do mecanismo sacrificial, que seu sistema não permanece absolutamente inválido, tampouco afirmamos que a ciência moderna não passa de um 'equívoco'. Nossa intenção é sinalizar as arestas de uma leitura mecanicista da gênese da cultura e questionar sua pretensão à origem absoluta da humanidade; não impugnamos a importância dos rituais sacrificiais na constituição da ordem social, mas eles não constituem o sistema fechado que Girard supõe. Além disso, defendemos que a realidade humana é, por natureza, aberta, construída por homens livres, movidos por um desejo que os situa fora de si mesmos, o que não nega a autoconservação como afirmação positiva da existência.

Para a leitura girardiana, os sistemas sacrificiais são sistemas descontínuos, que se repetem continuamente, governados por uma lógica mecânica destituída de significado intrínseco que não a autopreservação. Situa-se, assim, no âmbito da ciência positiva, baseada nos parâmetros modernos da análise atomizada dos fenômenos. O que importa a Girard, como pesquisador situado *fora do sistema*, é encontrar o *modus operandis* que lhe confere eficácia. É esse ponto de vista exterior que lhe permite identificar a reciprocidade nas relações rivalitárias do grupo indiferenciado pelo mimetismo. A *finalidade* da autopreservação coincide com a conservação da violência fundadora tendo os homens como suporte de sua manifestação. Desse modo, a hominização seria totalmente alheia a uma *vontade* criadora positiva, servindo antes à força de desintegração que preserva para melhor destruir. Por fim, como estabelece o princípio da contradição, apenas uma *perturbação* externa poderia *romper* com o sistema e dar acesso ao funcionamento das forças cegas, o que Girard identifica no evento da Paixão de Jesus Cristo.

O caráter automático e mecânico da hipótese da hominização pelo assassinato fundador fica claro na passagem do desejo mimético à vítima unânime, ou seja, da violência de "cada um contra cada um" à violência de "todos contra um". No entanto, o princípio da contradição não seria necessário apenas para dar acesso ao sistema, mas também para fazê-lo funcionar. É exatamente o que aponta Luci-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

en Scubla quando contesta que, na teoria girardiana, há uma transição espontânea da identidade para a diferença qualitativa. Não é possível, no entanto, partir da totalidade indiferenciada, pois a dissimetria não pode emanar unicamente da simetria. Segundo a lei da inércia, o movimento só pode ser iniciado ou alterado por uma causa de fora, que é a assimetria necessária com relação ao sistema: "é a dissimetria que cria o fenômeno, uma situação de indiferenciação perfeita não produz nada"[2155]. Se a multidão inicial é una e indiferenciada a ação se torna inexplicável, qualquer conduta fica paralisada nesse contexto. Scubla coloca em cheque as categorias de *morfogênese* a *auto-organização*, argumentando que a permanência da simetria não pode senão se preservar e se reproduzir ao idêntico, por isso, se as causas apresentam elementos simétricos, eles deveriam se reencontrar nos efeitos[2156].

A saída girardiana para esse impasse é *perspectiva*: do ponto de vista dos agentes, eles são diferentes. É necessário ser exterior ao sistema para ver a simetria, ignorada pelos agentes dotados de *méconnaissance*. É exatamente assim que Newton, no seu livro *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica,* descreve a postura metodológica do cientista: para usarem corretamente as leis da mecânica, os observadores devem ser inertes e exteriores ao sistema, a fim de alcançarem a estática e a dinâmica dos corpos em observação[2157]. A simetria dos hominídeos só é um fato para quem os observa do lado de fora; a assimetria dos corpos em interação é fruto da *méconnaissance* que fundamenta a morfogênese. Como os perseguidores desconhecem a verdadeira identidade entre os elementos do sistema, o que os inclui, são capazes de *particularizar* uma vítima aleatória e dotá-la de significado arbitrário: a vítima é o significante transcendental obtido por um gesto fortuito, segundo o observador neutro e impassível.

É a maneira como os homens interpretam sua realidade – e não a realidade ela mesma – o que conduz o modo com que eles agem e se organizam; a condição de possibilidade do pensamento científico girardiano é se colocar do lado de fora,

[2155] Cf. O "Debate" da Sétima Plenária *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 380.
[2156] Como nota VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização*. Trad. Rosane Pereira e Bruna Beffart. É Realizações: São Paulo, 2012 , pp. 87-88. Cf. SCUBLA, S. *Lire Lévi-Strauss*. Paris: Odile Jacob, 1998. *apud* VINOLO, S. Ibid., p.87, n.19.
[2157] CF. NEWTON, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

como antropólogo[2158]. A despeito de seu pretenso "realismo mimético", as formas e as estruturas, as relações e os acontecimentos são conceitos da mente do cientista Girard, *medindo e categorizado*, se separando do sistema. Os homens não rivalizam por uma diferença real, mas porque um desconhecimento os leva a acreditarem que são diferentes. A despeito de seu anseio por um ultrarrealismo, Girard transformou o mundo e a história em um *ponto de vista* como os demais cientistas modernos: antes de Cristo, há o mundo regido pela visão do *mito* e da *méconnaissance*, depois de Cristo – e de dois mil anos de cristandade sacrificial – há a teoria mimética revelando, com isenção, a dinâmica de elementos inanimados ou conduzidos por uma verdade que não alcançam.

Stéphane Vinolo defende Girard das críticas de Scubla a partir de um *ponto de vista* expressamente moderno, que pode justificar sua metodologia de elaboração de um sistema de violência autotranscendente, como o próprio Girard reivindicou em *A Violência e o Sagrado* e em *O Bode Expiatório*. Vinolo frisa que a tese girardiana exige a coexistência dos dois níveis independentes de conhecimento e desconhecimento: um *conhecimento objetivo externo* [macro], que é a razão científica, e um *conhecimento subjetivo interno* [micro], que é antes um *desconhecimento*, ou a *méconnaissance.* Como explica, a visão antropológica de Girard retoma um dos problemas fundamentais da biologia, invocando o modelo de maturação biológica para explicar o mecanismo vitimário: um modelo de diferenciação contínua, em que a especialização do sistema é deflagrada a partir de pequenas perturbações aleatórias que se repetem. Para ambos, a saída está no "ruído", no "aleatório". É o acaso que traz o *novo* e o *sentido de eficácia* do ponto de vista do observador, capaz de perceber um movimento real de significação, o surgimento de uma nova entidade funcional.

O observador é quem *atribui* a finalidade para a diferenciação, pois ela "em si" é despida de toda diferença. Como afirma Vinolo: "é difícil pensar que as células tenham na origem se diferenciado para unicamente cumprir essas tarefas, como se tivessem tido a intenção de fazê-las. A menos que postulemos uma finali-

[2158] Em AQEV, 127, Girard diz que "a ideia de um lugar não sacrificial, de onde se poderia julgar tudo, é determinada por um ponto de vista demasiado antropológico. [...] Não há espírito neutro que seja ume terceira via entre satanás e o Espírito Santo. [...] Não há saber somente objetivo".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dade na natureza[2159]". Assim, é sempre *a posteriori* que é possível conferir um sentido às diferenças sobrevindas pelo aleatório, é por isso que o observador é incapaz de saber *a priori* os caminhos e as formas futuras da evolução. Esse era a perspectiva de Girard antes de revisar sua tese antissacrificial, por isso a revelação do sistema admitiria qualquer forma, *menos* a de um sacrifício, um ato *interno* ao sistema. Depois que ele considera a Paixão como um sacrifício, ele tem de incluí-la – e incluir-se – no sistema, identificando uma finalidade: o sistema, que no caso é a história, se encaminha para sua revelação. Quem está dentro pode discernir certa finalidade e as significações trazidas e engendradas por perturbações, de modo tal que essas perturbações podem significar algo antes mesmo que elas se imponham em suas *novas funções* no seio do organismo.

Como estamos inseridos na história e não há mais "fora" do sistema, um "espaço não sacrificial" de onde seria possível admitir uma indiferenciação originária, Girard acaba por concluir que deve haver um sentido na trajetória temporal da humanidade e pretende conhecê-lo a partir do 'evento perturbador' por excelência. No entanto, sua análise histórica não abandona a antiga postura distanciada, do observador externo que vê a realidade como indiferenciação, por meio da qual ele poderia constatar que a guerra acabou. Para Girard, a guerra acabou porque a violência não pode mais ser ritualizada, ou seja, porque a revelação fulminou a *méconnaissance* que conduzia o sistema de diferenciação. Sem esse motor de diferenciação, que permitia sua autoconservação, a simetria conduziu à violência generalizada e ao apocalipse; o mecanismo desencadeado se encaminha para a implosão do sistema ordenador, que funciona com um princípio desconhecido e se torna ineficaz ao ser reconhecido.

O que nos parece contestável, em princípio, é a comparação redutora dos sistemas humanos a modelos biológicos ou atômicos pelo sacrifício da liberdade como dado antropológico fundamental, elemento que exige uma consideração específica. A liberdade não poderia ser gerada *de dentro* de um sistema vedado,

[2159] VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização*. Trad. Rosane Pereira e Bruna Beffart. É Realizações: São Paulo, 2012 , p. 91. Para corroborar seu argumento, esse autor cita Henri Atlan: "Ao contrário, para o sistema mesmo ou, se preferirmos, para um observador que estaria no interior, confundido com o sistema, é evidente que a estrutura final está potencialmente contida na estrutura inicial". ATLAN, Henri. *L'Émergence Du Nouveau et du Sens*, *in* DUMOUCHEL, Paul; DUPUY, Jean-Pierre (orgs.), *L'Auto-Organisation: de la Physique au Politique*. Paris: Le Seuil, 1983, 0. 117, *apud* VINOLO, S. Ibidem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

conduzido por forças cegas. No sistema vitimário proposto por Girard, os homens obedecem à lógica mecânica de impulsos determinantes, e a dissimetria, por não ser uma dimensão constitutiva do sistema, exige uma "contradição", uma "ruptura", que, no marco 'alfa', é *acidental*, e no 'ômega', *sobrenatural*. Em ambos os casos, a participação dos componentes do sistema é desprezada, eles são tidos como elementos inertes, e não como seres livres; o mimetismo é uma força orgânica condicionante da qual, supostamente, emerge um desejo aberto e plástico. Girard não pode considerar a liberdade, porque não existe na reiteração mimética da totalidade, mas na sua determinação; a liberdade é indiscernível de uma limitação prévia. Afirmamos, pois, que a gênese antropológica da condição humana a partir da resolução da indiferenciação violenta, em que a assimetria ordenadora precisa ser obtida por uma expulsão da rivalidade mimeticamente canalizada, só é compatível com um desejo livre e plástico se a indiferenciação não for verdadeiramente *primeira*, mas uma diferença perdida, que os ritos, os mitos e os interditos visam a recuperar simbolicamente, e não a instituir.

A grande contribuição de Camille Tarot se insere aqui: sem demitir a hipótese sacrificial, contesta que a vítima de um "assassinato" aleatório, por pura canalização da violência, possa ser automaticamente portadora de significação, pelo simples mecanismo de projeção mimética da violência; mas ela pode *receber* uma diferenciação após ser ritualizada. Não é o "assassinato fundador" o que diferencia, o que espontaneamente faculta ao homem a compreensão inaugural da diferença – que nem 'assassinato' propriamente dito é, pois não constitui um ato livre, consciente e final. A morte provocada pelo grupo de hominídeos coloca em cena a expulsão, a separação, mas, se acontece como encontro fortuito de impulsos agressivos, ela não pode ser senão um *fato*, um ruído, uma perturbação.

Como o átomo não tem memória, uma visão mecanicista que postula a expulsão ritual como mera técnica reprodutiva é insuficiente para explicar a pacificação do sistema por meio de uma simbolização da violência. Nesse sentido, são preciosas as considerações de Tarot quanto à simbolização operada pelos ritos. Com a rememoração do ato de expulsão da violência (e até do *fato* da canalização da violência) e o processo simbólico do luto, que assimila a disjunção, o grupo constrói coletivamente significados que o distanciam da indiferenciação caótica e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aproximam seus membros entre si. É no "*après-coup*" do evento, quando o passado se integra ao presente, que os homens pode encontrar um espaço de futuro.

Se o tempo e o espaço são absolutos e não podem ser considerados para explicar as mudanças de um sistema, não é possível falar em simbolização. A expulsão do tempo e do espaço no processo não é mais capaz de gerar nem a distância nem o contato entre os elementos do sistema, que são átomos justapostos, nem a memória catártica que afasta o homem de sua tendência à rivalidade: o ritual perde a função simbólica que é sua causa final. Ao mesmo tempo, sem a assimilação positiva da violência expulsa pelo luto coletivo em torno da vítima, perde-se o vínculo religioso dos constructos simbólicos com dimensão ausente e sua capacidade *pharmakológica* fundamental.

Girard reconhece que a violência está "desencadeada" porque não pode mais ser ritualizada e atribui a incapacidade de ritualização ao conhecimento da inocência da vítima. Se compreendermos que é a simbolização que ritualiza a violência, podemos concluir que é a expulsão da causa final pela racionalidade moderna o que oblitera a ritualização simbólica de "encadear" a violência em uma rede de significados. A função simbólica, segundo Tarot, é indiscernível da função *pharmakológica* do religioso, matriz antropológica de toda ordem social. A opção moderna pela razão matemática e sua limitação constitutiva de proferir juízos valorativos, discernindo formas básicas de "bom" e "mau", neutraliza a dimensão *pharmakológica* dos mecanismos de pacificação social porque se descola do parâmetro da exterioridade e impede o afastamento da violência mimética dos sistemas humanos.

Não surpreende que a teoria mimética tenha sido cada vez mais estudada por pesquisadores das ciências naturais e exatas, como biólogos e economistas[2160], uma vez que sua metodologia, especialmente sua hipótese da hominização, concebe a antropologia com os mesmos princípios com que são analisados os sistemas atômicos. Como reconhece Vinolo, a hipótese do assassinato fundador segue estritamente os métodos utilizados para compreender os sistemas biológicos e sua diferenciação celular. Girard é tipicamente moderno quando se afasta da ciência

[2160] Cf. VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização*. Trad. Rosane Pereira e Bruna Beffart. É Realizações: São Paulo, 2012.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aristotélica e projeta sua hipótese vitimária sobre o conjunto de ritos e mitos das religiões arcaicas. Por indução, *confirma* a regra no particular, e não *encontra* o essencial a partir do não essencial. Mas por que isso seria um problema? Analisar o mundo, destituindo-o de qualquer finalidade ou transcendência não tem sido o que o pensamento tem feito nos últimos quinhentos anos ou mais? Desde Ockham pelo menos, a transcendência está *fora* do sistema; a referência à divindade foi completamente dos procedimentos científicos e instituições culturais, ao ponto de haver uma censura até mesmo de suas derivações mais seculares. A acusação, em geral, é a de que toda metafísica é superstição, e, por isso, macula a mentalidade científica do observador moderno. Portanto, o que torna o seu sistema ambíguo é o fato de Girard ter partido de um desejo metafísico, em seguida ter concebido sua hipótese científica do mecanismo vitimário, e depois ter introduzido uma revelação sobrenatural como única possibilidade de romper com o sistema, contradizendo-o por ser alheia à sua condição violenta originária e universal.

Ademais, o conhecimento da revelação evangélica, que, em tese seria libertador, se mostra ocioso para o significado de uma realidade criada e mantida pela lógica intrinsecamente satânica, cuja mediação pacificadora é obtida sacrificialmente. Segundo Girard, o evento de contradição, que nega os sacrifícios anteriores, não estabelece nenhum vínculo com a transcendência benéfica, não a inclui como mediador pacífico dos comportamentos éticos, cujo modelo é um autossacrifício cuja finalidade é transformadora *para dentro* e não afirmadora *para fora*. O cristianismo girardiano não é religioso nem cultural porque não pressupõe a recuperação de mediação externa para o sistema, por isso sua ética subjetiva é corrosiva para a ordem.

Aonde chegamos com essa conclusão senão na divisão nominalista entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*? Ora, o Girard crítico da modernidade se revela duplamente moderno: por origem e por derivação. Pelo menos no que tange à sua teoria da hominização, à circularidade do mecanismo vitimário e à noção de autossacrifício de Cristo, a teoria mimética se torna não apenas inapta a criticar a modernidade como manifestamente incongruente com a grande intuição de que o desejo mimético é um desejo humano aberto para o absoluto e, portanto, reintroduz um fim nos vínculos básicos do homem. Vimos como Girard reluta em considerar que a morte de Cristo possa ser concebida como um sacrifício. Essa resis-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tência demonstra que ele sabia que essa incorporação ao sistema impediria a existência de um espaço fora do mecanismo, uma via efetivamente não sacrificial. O sistema deixaria de ser descontínuo, atômico, e ele próprio seria convocado a rever sua posição de observador exterior. A negação da ordem arcaica e a destruição da *méconnaissance* só poderiam ter uma consequência: a destruição do próprio sistema. Essa destruição, porém, não foi pensada como uma necessidade de reformulação teórica de suas bases, e sim como um acontecimento histórico certo.

Girard afirma que os homens não souberam acolher a proposta de paz oferecia por Jesus e, por isso, estariam diante da violência e da iminência do caos, mas a verdade é que a paz cristã concebida por Girard é incapaz de fundar qualquer ordem, mesmo idealmente. Na medida em que os rituais que criam os alicerces da ordem estão marcados indelevelmente pelo sangue de inocentes, se os homens cuidassem de não violentar nunca mais nenhum de seus semelhantes, não haveria necessidade de rito algum, e nenhuma ordem e nenhum vínculo social surgiria dessa recusa 'amorosa' da violência. Teríamos, então, que aderir à mentira romântica da liberdade irrestrita e da autoafirmação da subjetividade indiferente ao próximo.

Voltando à análise da gênese da racionalidade moderna, encontramos na concepção newtoniana da natureza um sistema mecânico governado por leis de causalidade eficiente, que pressupõe, na base de todo fenômeno natural, certa configuração de *massa*. Assim, todas as grandes configurações da natureza são inteiramente determinadas por configurações dos corpos, que determinam suas próprias mudanças, fechando o círculo do pensamento científico[2161]. Com o pequeno acréscimo do "acaso", também feito pela biologia molecular, situamo-nos no ponto de vista do observador diante do grupo amorfo de hominídeos indiferenciados que se transformam em homens pela canalização aleatória da violência – energia liberada pelo desejo rivalitário. Do mesmo modo que a física newtoniana privilegia o espaço sobre o tempo, uma vez que a transição do tempo não pertence à essência da matéria, não pode haver história sob um ponto de vista do mecanismo expiatório. Antes do "evento crístico", que *contradiz* o sistema, há uma evolução intransitiva, fechada, que se manifesta mais como um crescimento do que propri-

[2161] WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. London: Free Association Books, 1985, p. 63.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

amente uma transformação. É por isso que Girard postula que a revelação é a intervenção extrassistêmica que "abre o tempo", tirando o homem do círculo fechado da violência sacrificial.

Girard vê o sistema expiatório a partir de sua exclusiva causalidade eficiente, em que as forças são inteiramente determinadas pela massa; para o observador, homens são partículas indiferenciadas cujos desejos – forças – se chocam e põe o organismo em movimento, a partir de uma limitação do próprio sistema após uma *interferência*, que é um acaso, um ruído, a vítima aleatoriamente excluída. O grupo se reúne, como explicamos na parte II, da mesma forma que as moléculas iônicas atraídas por um polo magnético. Nada obstante, a *catarse* tem efeitos simbólicos que extrapolam os limites da reunião mecânica, por isso, se esse trabalho simbólico não subsiste à compreensão do mecanismo não é porque ele seja incompatível com o sistema, mas porque não obtém mais a adesão subjetiva de que necessita para sua eficácia, uma vez que, a compreensão do mecanismo, seguindo os paradigmas do pensamento moderno, deu-se de tal modo que precisou expulsar o simbólico como ao absoluto indomável para *compreender* o ordinário observável.

Em outras palavras, o pensamento moderno é construído em uma expulsão que impede a simbolização da violência e obsta a construção de significados e o reconhecimento de um *telos*; expulsando o simbólico, a adesão subjetiva ao significado fica prejudicada e, assim, a função *pharmakológica* do religioso. Se Girard percebe que a compreensão da expulsão da violência não produz mais sentido ordenador é justamente porque o sentido ordenador fora violentamente expulso da compreensão. Desse modo, o afastamento da ordem só pode ser fruto de uma força contraditória ao sistema, que, para Girard, tem início com o Antigo Testamento e culmina na Paixão de Jesus e sua narrativa evangélica.

A encruzilhada está colocada quando Jesus entra no sistema e a revelação bíblica se encaminha para o evento crístico: Girard precisa admitir que há um *telos* contínuo de perturbação do ciclo, que maximiza sua plasticidade progressivamente. Contudo, diante de um novo impasse, que consiste em compreender o significado do sacrifício de Cristo, Girard não resiste e cai diante do escândalo da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

autorreferência moderna[2162]. Com o 'tropeço moderno', a teleologia tão logo reencontrada se *inverte*, como dizia Spaemann. O alvo do *telos* deixa de ser uma *afirmação* do outro para se tornar a *negação* do desejo, que abria o homem para um efetivo encontro.

Certamente não é essa a intenção de Girard que distingue com ênfase sua noção de autossacrifício à de masoquismo narcísico. Para Girard, o narcisismo masoquista seria apenas um duplo da autoafirmação narcísica, em que a destruição de si atende ao sentimento de humilhação pela dependência que reconhece em relação ao *outro*. No entanto, essa circularidade autocentrada só contraditada pelo reconhecimento positivo de uma alteridade efetiva, para além do *eu*. Por isso, a Paixão de Cristo só pode ser arquétipo do novo sacrifício ao reunir a conjunção e a disjunção em um único ato, cujo alvo é a instauração de uma nova ordem, tanto em sua dimensão individual quanto estabelecendo novas bases para a sociabilidade por assimilação de uma mediação externa que não é a reificação da violência.

Se o sacrifício, enquanto dinâmica de exteriorização, é a fonte de toda ordem, a doação é a fonte dos vínculos. Retomando as teses de Camille Tarot, para que o sacrifício seja fonte de ordem e de vínculo, de separação e reunião, ele deve ser imantado de uma dimensão "dorológica". Por isso, o sacrifício *sui generis* de Cristo só pode fundar uma nova ordem e uma nova ética se ele for um autossacrifício *hetero*centrado, que inclua a transcendência como referência das condutas éticas que pretende fomentar, e não *auto*ssacrifício *auto*centrado: voltar-se para fora é a condição básica dos vínculos pacíficos e de transformações sociais.

O *cosmos* fechado, com divindades imanentes, não *fundamenta* condutas morais, que possam ser avaliadas segundo parâmetros distintos das forças cegas de desintegração e autoconservação. Em um sistema social mecânico, as ações dos indivíduos não passam de movimentos aleatórios essencialmente equivalentes, ao passo que a ação moral implica, por sua natureza, que uma escolha seja preferível à outra. Como Girard notou em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, o gesto moderno é avesso a toda afirmação de heteronomia, o que conduz à anomia e à rivalidade incontrolável. É sintomático que o autossacrifício seja o ato fundador

[2162] A palavra "escândalo", para Girard, é sinônimo de rivalidade mimética, do obstáculo que o *outro* representa para o sujeito desejante, de quem se torna duplo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do sistema cíclico da mitologia oriental, como mostra Fritjof Capra em *O Tao da Física*:

> O tema básico recorrente na mitologia hindu é a criação do mundo pelo autossacrifício de Deus – "sacrifício" no sentido original de "tornar sagrado" – em que *Deus torna-se mundo que, no final, torna-se Deus novamente*. Essa atividade criativa do divino é chamada *Lila*, o jogo de Deus, e o mundo é visto como o palco desse jogo [...][2163].

Capra percebe que o autossacrifício não separa, mas mistura: "Deus *torna-se* mundo", não cria um mundo fora dele. A compreensão cristã não poderia ser mais diferente: tanto a criação do mundo é um ato de separação, quanto o autossacrifício é uma afirmação da heteronomia; e ambos, os pilares da "historicização da escatologia" que rompe com a temporalidade cíclica.

21.3.2 Historicização da escatologia

É Hans Blumenberg que, em *Legitimidade dos Tempos Modernos*, afirma que a teologia cristã foi se estabelecendo a partir de uma "historicização da escatologia"[2164]. Ele explica que, quando os primeiros cristãos compreenderam que a *Parousia* – segunda vinda de Cristo – não tinha hora marcada houve um esforço de compatibilizar o novo sentido da mensagem da esperança e o adiamento indefinido das expectativas escatológicas, desde a doutrina paulina e do evangelho de João, consolidando-se na Patrística[2165]. Começara, a partir de então, o empenho bimilenar da inteligência católica em conciliar a fidelidade às verdades reveladas pelas escrituras bíblicas e à pregação apostólica com bases racionais para os eventos históricos que se mostravam incompreensíveis.

Ao longo de toda história da Igreja, graves crises doutrinais e inúmeras heresias obrigaram-na a formular seus pilares teológicos de modo mais preciso. Assim, a ortodoxia foi se constituindo como uma unidade doutrinal, litúrgica e sacramental, estruturada em uma instituição universal e hierárquica. A partir de parâmetros fixos, declarados pelo magistério institucional, a homilética assumiu grande responsabilidade nas atividades pastorais de Igreja nascente, apresentando uma nova visão de mundo à comunidade dos fieis e imiscuindo-se à realidade quotidiana dos homens o sentido, humano e espiritual, dos ensinamentos de Cris-

[2163] CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física*. 1984, pp 77-78, *grifos nossos*.
[2164] BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983, p. 40.
[2165] BLUMENBERG, H., Ibid., p. 45.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

to[2166]. A exterioridade foi, assim como concebe Blumenberg, interiorizada e o "extramundo" se tornou o parâmetro da ação dos homens nesse mundo. Como os eventos salvíficos foram realocados no passado, consumados, segundo a pregação, no "mistério pascal" da morte e ressurreição de Cristo, a história passou a ser lida como um epílogo à anulação do pecado original pela ressurreição[2167].

Blumenberg designa esse processo de "secularização pela escatologia", por meio do qual, novas respostas foram oferecidas às questões incontornáveis surgidas com o curso dos acontecimentos[2168]. Sua análise do curso histórico segue o paradigma moderno que nega uma continuidade substancial quanto ao significado dos acontecimentos que se sucedem no tempo. A história seria um sistema em movimento em que se sucede um conjunto de passagens interdependentes que se completam ao mesmo tempo em que se realizam. Estas passagens são pensadas como mecanismos de uma "mudança de distribuição", na qual aquilo que elas vêm ocupar está submetido a exigências que ultrapassam os limites das próprias passagens. Procede-se, assim, a uma diacronia referencial, na qual, em momentos de limiar histórico, novos conteúdos são forjados para reocupar lugares tornados vazios por respostas (substâncias) que se revelam inoperantes em um contexto de transformação, enquanto as perguntas a que se referiam as respostas permanecem[2169].

Ocorre, porém, que a contínua elaboração da doutrina dogmática, o depósito da fé cristã, não seguia, como não segue até hoje, a lógica indutiva da razão moderna, mas a razão dedutiva clássica, que sempre parte de premissas tidas como verdadeiras para conclusões necessárias[2170]. Dessa forma, é incompatível com o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2166] Segundo Sachot, em seu princípio, o cristianismo foi um fenômeno cuja emergência foi totalmente judaica, devido à homilia realizada nas sinagogas. Cf. SACHOT, Maurice. *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris: Odile Jacob, 1998, p. 229, *apud* TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: Théories de la réligion. Paris: La Découverte, 2008, p. 130. Para um aprofundamento na análise feita por Tarot da história da emergência do cristianismo como religião, cf. "Réligion, entre héritages antiques et chrétiens", in: TAROT, C. Ibid., pp. 125-162.

[2167] Cf. ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. Trad. Mauricio Righi. São Paulo: É Realizações, 2011.

[2168] BLUMENBERG, H., Ibid., p. 65.

[2169] D'ALLONES, M. R. *Ce que disent les modernes: sécularité ou sécularisation?* In: *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS, 2007, pp. 48-49.

[2170] Partindo de princípios reconhecidos como verdadeiros, os doutores da Igreja estabeleceram relações proposicionais que, após serem debatidas, são declaradas como "dogmas" quando o Supremo Magistério da Igreja (o Papa ou o Concílio Ecumênico com o Papa) reconhece que seu

sistema de pensamento dogmático afirmar que foram formuladas "novas respostas" às questões deixadas abertas. Na verdade, segundo a perspectiva da Patrística, a historicização da escatologia trouxe novas *perguntas* a um conteúdo fixo de pressupostos, franqueando uma compreensão mais clara para a comunidade dos fieis. Desde os primórdios, a cristandade se constituiu como uma resposta às surpreendentes irregularidades do real, esperando o inesperado como algo certo, partindo da de que o mundo se encaminha para algo diferente do que existe no presente.

A real necessidade de historicizar a escatologia trouxe consigo inúmeras questões quanto ao *sentido* da história que se segue à espera da segunda vinda de Cristo. Um novo tipo de extra-mundo se mostrou como horizonte da história aberta pela expectativa escatológica das primeiras comunidades cristãs. Ao adiamento indefinido da *Parousia*, soma-se a singular compreensão da *creatio ex nihilo*, segundo a qual a criação é um ato divino de vontade pessoal distendido no tempo, de modo que a realidade presente fornece aos homens o material para a coparticipação na ação criadora. Os homens devem, pois, *conformar* o mundo a uma imagem, um projeto mediante o qual eles próprios podem se *converter* em homens determinados, racional e espiritualmente.

Os pilares da *cosmovisão* cristã são imutáveis e ahistóricos, ou seja, dizem respeito a uma verdade que deve ser válida a qualquer tempo e em qualquer contexto. No entanto, a sua definição é necessariamente gradual, porque são assimiladas historicamente pela razão, pelo homem enquanto um ser de linguagem submetido à temporalidade. A *historicização* da escatologia é compatível com a doutrina cristã, no que se refere à incorporação histórica da finalidade transcendente, em um duplo sentido: tanto porque a declaração dogmática da *Parousia* se deu historicamente, como pelo fato de sua compreensão enquanto um evento adiado indefinidamente ter importantes repercussões para o entendimento cristão do mundo e da história. Ademais, cumpre ressaltar que a Igreja não declara dogmas no que se refere às coisas temporais, uma vez que considera a contingência das questões que os homens devem contemplar livre, pessoal e responsavelmente, conforme as circunstâncias concretas.

---

sentido está manifesto, implícita ou explicitamente, na revelação divina ou tem com ela uma dependência lógica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Por isso, a *imagem* cristã do mundo a ser construído deve ser *formalmente "aberta"* e *"infinita"*. Fixa no seu *núcleo*, a forma requer maleabilidade, pelo simples fato de que, feitas por homens, que interagem, erram e acertam, as instituições e as demais obras humanas perecem e inovam. Para ser resistente, pois, a defesa da conservação da ordem e das tradições não poderia ser sinônimo de *reacionarismo*, demandando, antes, uma constante renovação, que Chersterton chamou de "vigilância na utopia"[2171]. "Essa vigilância externa", dizia o escritor britânico, "sempre foi a marca do cristianismo" e se expressa tanto na ortodoxia quanto na política[2172]. Em ambos os casos, o critério da vigilância é a mediação da transcendência, distinta ontologicamente dos homens, que fundam e constituem as instituições e que reconhecem e proclamam os dogmas. O modo, pois, como essa vigilância se aplica à história deve atentar às idiossincrasias do mundo terreno, pois as duas realidades (transcendente e imanente) se comunicam, mas não se confundem. Esse é o ponto chave da encruzilhada cristã: a comunicação assimétrica entre as ordens.

No limiar da idade moderna, o novo conceito de progresso se insere em uma problemática que os modernos não poderiam deixar de enfrentar. Por isso, a ideia de "progresso" é uma ideia axial para o autoentendimento da idade moderna e do surgimento da "história" como questão. Segundo Karl Löwith, o progresso "inevitável" coincidia com o cumprimento do reino da razão, de modo que seria uma derivação secularizada do padrão da escatologia cristã. Para Blumenberg, que impugna a tese derivacionista, o conceito moderno de progresso seria confinado à história imanente, por isso um processo que não deriva necessariamente da escatologia cristã, a qual concebe o fim da história pela intervenção heterogênea da transcendência divina. A história apocalíptica da Girard é uma "filosofia da história" *sui generis*, em que o fim nem coincide com a realização plena da humanidade nem resulta de uma intervenção divina futura, mas é o resultado do fracasso da intervenção divina no passado. Com as diferenças de perspectiva, todos esses autores concordam com o fato de que a questão da história é fruto da recepção histó-

[2171] Enquanto as religiões arcaicas são constituídas por ritos e formas *iguais*, com conteúdo *diferente*, o cristianismo admite ritos e formas diferentes, desde que se possa preservar um conteúdo único imutável, cf. CHERSTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. Trad. Almiro Pisetta, São Paulo: Mundo Cristão, 2008, pp. 212 e 213.
[2172] CHERSTERTON, G. K. Ibid., p. 221.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

rica do evento pascal, na medida em que cria uma *expectativa* que não havia no mundo antigo.

Segundo Blumenberg, há no conceito moderno de progresso certa dimensão de esperança no futuro que seria ausente na escatologia cristã, pois ele entende o futuro cristão como incapaz de trazer algo *radicalmente* novo, e representaria tão somente o medo do julgamento e da destruição do mundo. Situando os eventos salvíficos no passado, o futuro seria mero exaurimento, sem conexão com a salvação já decidida. No entanto, apenas a *fé* pode alimentar uma verdadeira *esperança*, como mostra a leitura de Karl Löwith das diferentes filosofias da história em *Meaning in History*. A adesão suprarracional à ideia de "salvação", teológica ou secularizada, é o que mobiliza os homens para irem ao encontro do futuro beatífico assegurado pela religião ou pela ideologia que professam. Sem um *telos* definido, a noção de um progresso automático e impessoal, já presente na natureza e nas coisas, ou conduz o homem à inação ou o leva a contribuir para a consumação de um futuro que certamente *avança*, mas não necessariamente *melhora*. Afinal, o juízo de valor que se oculta em toda esperança deve ser firmemente repudiado de uma compreensão histórica que se pretenda objetiva e, portanto, secularizada.

Reencontramos, desse modo, a controversa "hipótese da hominização" girardiana. Ausente a finalidade, a evolução dos hominídeos por um mecanismo mecânico não poderia engendrar uma alteração qualitativa; o progresso só poderia gerar seres desumanos ou absurdamente humanos, mas não *humanos*. Como denuncia Pierre Manent, há por trás do mecanismo vitimário, uma compreensão da cultura tipicamente moderna e o que Girard hesita em dizer, mas não deixa outra escapatória para conclusão, é que a humanidade é causa de si própria, e o homem cria a ele mesmo como homem: após o assassinato fundador, o mundo tem um indivíduo a menos, mas os outros têm uma cultura e são, a partir de então, homens. Por meio de certo processo espontâneo, quase instintivo, os elementos de um sistema homogêneo, que ainda não são homens, produzem um sistema heterogêneo de indivíduos humanos.

Desde a parte I, afirmamos que o mecanismo vitimário é incapaz de produzir a humanidade pelo mimetismo, pelo simples fato de que os indivíduos que dele participam já são homens que desejam. Para Manent, tal processo é ininteligível,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pois, se a crise violenta realmente se abatesse sobre seres destituídos de qualquer recurso para lidar com a violência, ocorreria simplesmente a destruição de todos por todos:

> Todas as teorias da cultura pressupõem uma gênese *naturalista* da humanidade. Seu caráter contraditório está expresso com perfeita clareza na versão rousseaniana dessa gênese: "o gênero humano pereceria se ele não mudasse sua maneira de ser" (*Contrato Social*, I, 6). Quer dizer que ele pereceria se ele não fosse *capaz de* "mudar seu jeito de ser", se ele não fosse já do gênero – precisamente – "humano". As teorias da cultura pressupõem o homem que elas pretendem deduzir ou construir; elas não são senão meios mais ou menos refinados para tentar escapar ao mais incontrolável da condição humana: a humanidade do homem lhe é *dada*, pela "natureza" ou por "Deus". Mas se há alguma coisa impossível, é que o homem *se dê* a sua humanidade[2173].

Se a teoria mimética concebe uma origem humana mecanicista, caracterizada por seu especial modo de racionalização imanente da natureza autorreferente, Girard só pode sair do círculo postulando um "milagre", que torna seu sistema incoerente. Por isso, autores como Jean-Pierre Dupuy falam que existem "dois Girards", e o "melhor", mais seguro e lógico, é o primeiro[2174]. O "primeiro Girard" vai até as teses antissacrificiais de *Coisas Ocultas*, sinalizando um limite para o sistema apresentado em *A Violência e o Sagrado*, mas o mantém intocado porque o evento crístico é exterior ao regime sacrificial. O segundo é exatamente o Girard que, por influência de Raymund Schwager revisa a hipótese antissacrificial e passa a considerar a Paixão de Cristo como um sacrifício de si, *sui generis*, mas que perturba a impassibilidade lógica da ordem sacrificial.

A aporia do sistema mecânico também se manifesta no problema da liberdade humana, como bem notou Immanuel Kant. Se toda a realidade é concebida a partir de uma visão atomística da ciência, como assegurar um fundamento qualquer para a existência da liberdade humana? Submetendo o homem integralmente a leis científicas determinantes, não há liberdade possível. Relegando a ciência ao campo fenomênico (*expulsando o noumênico*), Kant abordou a questão em três etapas. Na primeira, concentrou-se no problema da necessidade newtoniana, o que deu origem à "primeira crítica"[2175]. Na segunda etapa, enfrentou diretamente o tema da liberdade e moral dos agentes humanos, construindo a sua "crítica da razão prática". Como Kant poderia conciliar duas perspectivas aparentemente in-

[2173] MANENT, P. Ibid., pp. 461-463.
[2174] Como declarou o autor expressamente na Escola de Inverno René Girard, promovida pela Fundação *Imitatio*, em julho de 2015.
[2175] Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

conciliáveis, concebendo o ser humano como um agente livre em um *cosmos* natural desprovido de toda liberdade? Como a natureza poderia gerar um ser livre?

Para Kant, a natureza é subordinada à atividade do sujeito, de modo que seu ego transcendental é o fundamento último da inteligibilidade e pode postular categorias que obriguem as ações do homem, definindo racionalmente a prioridade de uma escolha sobre a outra, o que assentou na "segunda crítica", sobre os limites dos princípios morais[2176]. No entanto, sabemos que é justamente essa resposta que Girard não pode aceitar, pois o "ego transcendental" é a expressão, por antonomásia, da "mentira romântica". Concluímos, então, que, originado do sistema vitimário, o homem não pode ter qualquer liberdade e está condicionado à perpetuação do mimetismo violento não por uma escolha perversa, mas por um determinismo natural.

Kant limita o pensamento a uma orientação propedêutica e epistemológica. O mundo é uma "ideia reguladora", que não se confunde realmente com nada da nossa experiência objetiva. Como as coisas *em si mesmas* não são nem podem ser objetos para nós, o mundo é uma ideia, uma projeção da mente e do que ela é capaz de assimilar do mundo. A estrutura da mente humana é um sistema de formas, categorias e ideias anteriores à experiência sensorial e que as transcende. Desprovidas de contingência e associação, as ideias devem ser, antes de tudo, puras: necessárias e universais *a priori*, pois não podemos imaginar nada sem elas. As sensações intuem a aparência do exterior e a submete às formas sensoriais e às categorias *a priori* do entendimento.

A razão [*Vernunft*] consiste na capacidade humana de pensar, segundo ideias, o que não conseguimos conhecer; enquanto o entendimento [*Verstand*] é o que conseguimos *conhecer* daquilo que podemos *experimentar*, de acordo com categorias. O imperativo categórico é uma postulação da razão, de modo formal e incondicionado: que se queira apenas aquilo que pode ser uma lei para todos. O mundo, Deus e a alma não são realidades que possamos conhecer, mas ideias que possamos pensar: "determinadas inclinações cogitativas da razão para pensar uma síntese unificada do não condicionado como uma espécie de finalidade reguladora

[2176] Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Editora Martins, 2003.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

para todas as cognições condicionadas do entendimento inferior"[2177]. S. R. Paine observa que essas três ideias claras e distintas têm de ser preservadas, pois sem elas a moralidade kantiana estaria acabada.

Na modernidade autodefinidora, o ato do pensamento é o ato constitutivo pelo qual o *self* descobre a ele mesmo. A racionalidade e a subjetividade não se referem mais a um *heteros* divino, a um mediador externo, como garantidor e justificador, mas o "*self*" é assegurado pela atividade autônoma de reflexão. Contudo, para Girard isso é precisamente a "mentira romântica". O homem girardiano, que deseja mimeticamente, se define antes por uma *hetero*definição, por um desejo que é, em última instância, metafísico, irredutível a uma "hiperplasticidade cerebral" ou a um hipermimetismo. Essa concepção de natureza mecânica não pode gerar espontaneamente uma abertura transcendente, porque ela teria que produzir algo qualitativamente distinto no sistema; a natureza, em seu ciclo cego, teria que gerar uma entidade aberta, engendrando uma liberdade não natural.

Com a expulsão da referência a toda exterioridade e a toda finalidade por representarem aquilo que está fora do controle do homem, a subjetividade moderna ganha sua força, sua potência, sua autoafirmação, *contra* a natureza e *contra* o religioso, *contra* a imanência e contra a *transcendência*, e o mundo passa a ser uma interioridade unidimensional. O "eu" pretende-se mediador do próprio "eu", mas, como não existe nem mesmo pensamento na pura simetria, a autorreflexividade gera uma incessante duplicação da consciência e do mundo; por isso, no paroxismo da mediação interna, o reino é do *double bind*. A razão elabora artificialmente seus parâmetros, o fundamento hipotético de suas ações, seus imperativos categóricos e suas categorias transcendentais.

O que antes era feito pelos rituais e pelos mitos, que transfiguravam a realidade, partindo delas e projetando os homens para fora, passa a ser feito em sentido inverso: por artifícios da razão, que internaliza e subordina a fantasia, projeta o mundo para dentro: a teleologia invertida; o que antes produzia a 'ficção mítica' ordenadora trabalha agora a serviço da formulação de hipóteses reguladoras. O *nomos* é um "auto" alheio a toda exterioridade, seja a vítima divinizada seja a divindade vitimizada. Segundo a dinâmica que Girard explica muito bem, o mime-

[2177] Cf. PAINE, Scott Randall. *Chersterton e o Universo*. Editora UNB, Brasília: 2008.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tismo continua a promover a criação de heteronomias que são, na verdade, duplos. Assim, a reação mimética à soberania da racionalidade absoluta foi a postulação do desejo como contraponto à razão, da qual se torna o mediador.

O reflexo dessa visão atomística da realidade na antropologia sociopolítica é a formulação do contrato social entre indivíduos racionais e indiferenciados, cuja vontade livre legitima o exercício do poder e rejeita o fundamento constitutivo da noção de autoridade. Na antropologia política clássica, a universalidade do direito repousava em sua universalidade "nomotética": alicerçada em uma ordem dada no *cosmos*, a lei ou *nomos* da *polis* deveria refletir a estrutura cósmica, discernida pela razão. Na antropologia política moderna, encontramo-nos diante de uma universalidade "hipotética", fundada sobre uma hipótese, cujo fundamento, ou melhor, a "legitimidade", repousa no "*self*" e não em uma ordem implícita na natureza ou derivada de uma vontade transcendente. A autopreservação do homem moderno, sede antropológica do político, tampouco está ligada a qualquer disposição intrínseca, mas a demandas da racionalidade autoafirmadora.

Os vínculos que unem os indivíduos modernos são autocentrados e a sociedade é autolegitimável. Girard nega o contrato social, fruto da razão "livre", e postula o fundamento dos sistemas sociopolíticos em sua origem religiosa. Mas o religioso ordenador não é, como vimos, uma verdadeira transcendência, mas produto de um mecanismo que nem é totalmente humano nem claramente natural, mas regida por um mecanicismo que visa à autopreservação. Por isso, para Pierre Manent, a origem sacrificial da ordem cultural girardiana é uma "ficção interessada" e considera que sua referência positiva à religião e às culturas é apenas uma negação, que afirma implicitamente que não há natureza humana. A cultura é pensada no mesmo sentido que as 'ciências humanas' em geral: um *nomos* que teria extenuado toda a *physis*, sendo que um não se compreende sem contradistinção ao outro, e sua identificação não é senão *flatus vocis*[2178].

Para demonstrar que toda autoridade tem um caráter sagrado, Girard precisa afirmar que se trata de um "sagrado falso", de uma transcendência desviada, que no fundo é tão técnica e instrumental quanto a soberania aceita pela razão política moderna. Com a diferença que os homens pré-cristãos eram protegidos e justifi-

[2178] Cf. MANENT, P. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cados por sua *méconnaissance*, que conferia uma eficácia muito maior do que a hipótese consciente da legitimidade moderna. Legitimidade que seria um resíduo pálido da ilusão mítica, após o 'iluminismo cristão' ter revelado aos homens que a 'luz natural' de que se prevalecem é fundada nas 'trevas' da violência. Como notou Manent, a luz da graça cristã humilha as luzes fracas da natureza, e a sátira maquiavélica contra o cristianismo se torna sua verdade.

Girard defende que a luz de Cristo não ofusca, porque permite ao homem conhecer-se. Os últimos estoicos também acreditavam em uma "luz interior", mas esse autoconhecimento não era capaz de fundar nada além de um egoísmo altruísta, porque não depositavam nenhuma esperança na virtude da natureza e quase nenhuma esperança na virtude da sociedade. Assim, não podiam alimentar um interesse suficiente no mundo exterior, fosse para destruí-lo fosse para revolucioná-lo. Chersterton dizia que os estoicos "não amavam suficientemente a cidade para atear-lhe fogo"[2179]. Sem a virtude da política, cujo fim Girard declara em *Rematar Clausewitz*, a via não pode ser outra além do "*laisser faire*" que conduz, de fato, ao apocalipse, pois os modernos estão tão mobilizados pelos seus desejos que não se preocupam com o mundo senão como veículo para a autossatisfação. A teoria mimética, quando arraigada ao mecanismo fundador como origem da cultura, não permite nenhuma saída para um impasse. Mas esse impasse não é inédito na história do homem, e a resposta do cristianismo não foi o indiferentismo perante a degradação do mundo, mas a historicização da escatologia, com a elaboração de categorias racionais para dar consistência e finalidade à ordem temporal. Nas próximas páginas, faremos um excurso sobre a construção filosófica do conceito de criação temporal e dos limites da relação entre imanência e transcendência na construção da história, que fundamentam a alternativa cristã para o impasse constitutivo da realidade contingente.

21.3.2.1. *Omnia possibilia sunt Deo*

Blumenberg afirma que, por influência do neoplatonismo que estabelece a correspondência entre o mundo sensível e o mundo noético, a patrística faz o Deus cristão absorver, em uma única instância, o "*mundus intelligibilis* platônico", o que implica a noção de uma totalidade cuja compreensão integral se dá no

[2179] CHERSTERTON, G. K. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sensível. Essa manutenção da antiga congruência entre ser e natureza faria com que, "no estado atual da criação, não houvesse alternativa, sequer para o criador, e, depois do ato da criação, nada mais pode ser produzido de originalidade essencial". Nem o conceito de "vontade" em Agostinho seria capaz de romper com o horizonte de visibilidade existente, uma vez que se apoia na distinção formal entre o *creatum* e o *creabile* ("tu também fizeste o que quer que seja passível de ser criado e formado"), que permanece no *frame* aristotélico, para o qual a matéria é concebida enquanto indeterminação formal a ser atualizada.

Segundo Blumenberg, durante toda a Patrística e a alta Idade Média, o conceito de *onipotência* está desligado do conceito de *infinitude*. A base para essa distinção seria a polêmica com a gnose, que imprimiu na doutrina da Criação a exigência de uma racionalidade, eliminando a noção de infinito por sua incompatibilidade com a noção de racionalidade no modelo antigo (correspondência entre o *noético* e o real). Por isso, em Agostinho, o conceito de *ratio* ainda estaria vinculado à ideia exemplar, implicando uma referência ao finito e ao objetual. Blumenberg argumenta que o *alcance lógico* da categoria de *possibilidade* é decisivo, porque só aí a *potência*, como aquilo a partir do qual se tem poder, fica restrita à noção de "possível".

Nesse sentido, só quando a potência de Deus liga-se ao infinito é que o *cosmos* finito deixa de ser imagem ideal de todas as possibilidades da onipotência divina: o *cosmos* passa a ser necessário apenas em uma parte factual desse universo, que permanece aberto para todo o ser irrealizado, espaço ontológico de reserva inquestionavelmente divina. Se a possibilidade de Deus permanece limitada à correspondência com a sua ideia, mesmo o *"omnia possibilia sunt Deo"* [todas as coisas são possíveis para Deus] não confere ao *omnia* nenhuma indicação a um excedente possível em relação ao faticamente criado. Considerar o mundo como fato, que não exaure e nem pode exaurir a onipotência divina, então, é a pressuposição ontológica para a possibilidade de se pensar no espaço do irreal, enquanto o factual não atualizado: condição para que o originariamente humano se ponha no âmbito do não realizado para executar algo autenticamente "novo", passível de avançar no espaço inexplorado pela natureza e erigir a compreensão da história como algo a ser construído.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

No entanto, Blumenberg não enfrenta o fato de a *historicização da escatologia*, que tem início na primeira Patrística, erguer-se sobre uma cisão ôntica operada pela compreensão de criação divina articulada com o "evento crístico". A expectativa da *Parousia* dos primeiros cristãos associada a uma ideia de transcendência que cria o mundo do nada exigiu a assimilação de duas realidades distintas, mas ontologicamente relacionadas: a ordem das coisas eternas e a ordem das coisas temporais. Essa distinção ôntica se dá fundamentalmente com a doutrina da criação do mundo *no tempo*, que reconduz à natureza do ser deveniente, e é reforçada com a expectativa pela volta do Messias, temas elaborados no *corpus* filosófico de Agostinho.

Segundo a filosofia agostiniana, a instituição de um mundo temporal instaura uma permanência sucessiva e não simultânea, em que a atualização do ser não se dá de forma imediata, mas demanda um *hiato constante* na essência da realidade temporal, cuja estrutura fundamental é a da descontinuidade. Por outro lado, permanece intacta a noção de um *lócus* de simultaneidade do ato perfeito, que opera a obra da criação de um modo condensado. O ser, desse modo, passa a admitir uma compreensão *perspectiva*, em que dentro de um *cosmos* temporal, a realidade aparece de forma fragmentada, nunca total, enquanto a partir de uma perspectiva transcendente, é visto como uma realidade plena[2180]. Essa é a origem filosófica da distinção moderna elementar entre sujeito e objeto; do cientista observador e do sistema observado; da revelação e da *méconnaissance*. Com a importante diferença que, durante o processo de secularização que analisaremos na sequência, a distinção referencial das ordens se transforma em ruptura, em que o cientista se coloca do lado da totalidade e do absoluto.

Blumenberg não considera que, já em Agostinho, a criação tem um contorno dinâmico, temporal, e não se apoia apenas em uma compreensão estática e cíclica do *cosmos*, que lida com conceitos totais. A cisão temporal abre a perspectiva imanente, unidimensional, a uma dimensão vertical, com o qual o horizonte contingente do homem se relaciona por derivação. A assimilação da totalidade é apenas imperfeitamente concedida à realidade deveniente, pois o "faticamente criado" se submete a uma ordem atualizada de modo parcial e contingente. Ao reali-

[2180] A análise da criação em uma perspectiva agostiniana segue a leitura de GUITTON, Jean. *Le Temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: VRIN, 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

zar-se no tempo, o *creatum* é constitutivamente exterior à totalidade própria do que é simultâneo, por isso não realiza todo o possível, sendo marcado pela abertura ao *creabile*.

O *omnia* é o suporte ontológico de todo o excedente da realidade temporal, mas não exaure a *potentia divina*, na medida em que não se confunde com ela. A relação é de participação e não de identidade, o que garante a assimetria necessária para a instituição da ordem humana na história. Jean Guitton explica que é a noção de conservação que faz o papel de ponte entre a ação criadora e a ordem das coisas temporais, na medida em que se insere da dinâmica criadora a sua finalidade, que é a *comunicação* da potência criadora. Sem essa finalidade, a ordem eterna e a ordem temporal restariam radicalmente distintas, porque a potência criadora poderia ser concebida como um mecanismo indiferente, como o que se sucedeu ao nominalismo voluntarista de Ockham, que deu margem à noção moderna da "autopreservação", a partir da recuperação dos conceitos pré-cristãos de *oikeiosis* e *ataraxia*[2181]. Ao posicionar-se contra a gnose, Agostinho apresenta uma nova "mentalidade", em que a criação do *cosmos* temporal se distende em uma sucessão, impede o esgotamento simultâneo de todas as possibilidades, ou seja, o mundo realizado implica em um correlato não realizado. Por isso, uma teologia da história é, no limite, impossível, pois a plenificação da realidade contingente demanda uma supratemporalidade que a condição humana não suporta; ela demanda, como pontua Dumouchel, um encontro fantástico dos homens de todos os tempos em um único instante.

Segundo Blumenberg, a criação em sua radicalidade teria sido interpretada pela primeira vez como ato de geração espontânea da sabedoria e convertida em atributo da divindade no décimo livro da *República*, em que Platão diz expressamente que foi Deus quem quis ser o verdadeiro produtor dos objetos propriamente existentes, que se fundam na unidade de sua natureza como "ideia": por três vezes Platão insiste nesta expressão e nomeia o Deus de "fundador do que é", *phytourgós*". No entanto, essa concepção não teria sido assimilada quando se almejou articular a ideia bíblica de criação e a metafísica antiga, senão o mito do demiurgo do *Timeu* que se afirmou como prefiguração do Deus criador bíblico.

[2181] BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Contudo, ele argumenta que o demiurgo *não* é efetivamente *criador*, pois sua função fundadora é cosmológica e não ontológica; a função do demiurgo é de *tributário*, subordinado ao ser absoluto das ideias.

A ênfase metafísica, portanto, recairia não sobre este "criador", e sim sobre seu modo de operação, uma vez que o demiurgo apenas *provocaria* o verdadeiro existente a assumir uma aparência compreensível, representando-se pressionando em prol da "autocomunicação". Essa identificação do demiurgo com Deus teria sido introduzida no primeiro século antes de Cristo e dominaria o platonismo cristão, e o fato de que o *phutourgós* da *República* não tenha encontrado nenhuma ressonância na recepção grega, e sim o *demiourgós* do *Timeu*, teria sido determinante para que o conceito de "criação" ficasse restrito aos meios categoriais do esquema da estrutura da imitação.

No entanto, o Deus cristão cria o mundo no tempo, por um ato de vontade livre (não é nem necessário nem espontâneo), ultrapassando todo o *creabile*, que a ele é submisso e transparente[2182]. Concebendo a criação como um ato de vontade, Agostinho transformara em axioma a exterioridade do mundo com relação à divindade, que não opera da mesma forma que o criador do *Timeu*, que *reproduz* na matéria previamente dada o protótipo pré-dado, mas não atua à vontade[2183]. Assim, a aproximação figural com demiurgo platônico é, de fato, indevida, como notou Blumenberg. A eternidade do originador já em Agostinho não se confunde com a eternidade do originado, então não há um paralelo fenomênico do ser absoluto das ideias que o demiurgo apenas *representa*. Ademais, o que ficará claro em Tomás de Aquino, as causas que governam o *creatum* e restringem o *creabile* não se confundem com o princípio ou fundamento do ser. A posição da causa provém e deriva como uma necessidade do princípio, que é mais extenso que ela: toda causa é princípio, mas nem todo princípio é causa[2184].

A criação do tempo como suporte do mundo inaugura uma plêiade de possibilidades de "começos". O autêntico pensamento de "novo" só tem sentido no tempo e é só ele que viabiliza a compreensão de qualquer ocorrência como *fato*,

[2182] BLUMENBERG, Hans. "'Imitação da natureza': contribuição à pré-história da ideia do homem criador" Trad. Luiz Costa Lima. In: Mímesis *e a reflexão contemporânea*. COSTA LIMA, Luiz (org.). EdUERJ: Rio de Janeiro, 2010, p. 103.
[2183] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 104.
[2184] Cf. MOLINARO, Aniceto. *Metafísica – curso sistemático*, São Paulo: Paulus, 2014.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

natural, humano ou sobrenatural, e de qualquer fato como "*criação*", pois o mundo pode ser acidentável e não absolutamente esférico. O tempo permite a compreensão de uma passagem de um *não ser* para o *ser*, incompreensível em uma concepção de mundo eterno. E permite, por extensão, o entendimento enquanto um processo que parte do *não saber* para o *saber*.

Agostinho concebe, ainda, que a relação entre o contingente/limitado e o infinito/ilimitado que concede realidade ao tempo bem como um sentido seria sinalizada por "pontos privilegiados", que são os "milagres", em que o vínculo entre as realidades ontológicas se manifesta na união de determinada parcela de tempo a um ato discreto da vontade divina. São acidentes no real que burlam a lógica e os limites da possibilidade estabelecida na natureza e demonstram que as causas devem remeter a um princípio. A percepção desses acontecimentos força a atenção, constrangendo a vontade a uma busca metafísica. O "véu da natureza", portanto, se rasga em um pequeno ponto, fissurando a simetria da realidade, e dá espaço para a visualização ou vislumbre de seu arranjo interno[2185]. De um ponto de vista secular, podemos compreender que os "eventos", que tornam manifesta a natureza livre dos homens e a abertura da história e desestabilizam o curso dos acontecimentos, não lhes retira o *telos*, mas indicam que o sentido não é idêntico ao de uma causalidade mecânica.

Como dizia Chersterton, o mundo se mostra "*quase* razoável, mas não totalmente", constituído por um "silencioso desvio milimétrico da precisão", que é o elemento misterioso, a "traição secreta do universo"[2186], que denuncia o 'para além' encontrado pelos mitos. Se o acaso faria um mundo aleatório e uma máquina, um mundo lógico, só um ato de vontade engendra um mundo em que a harmonia convive com pequenos desvios, detalhes *acidentais*. O entendimento e a liberdade são *acidentes* na máquina cega da natureza, e permitem ao homem, e somente a ele, reconhecer, sob a generalidade da ordem natural, a singularidade do extraordinário: vetor que aponta para o infinito; é o que permite a compreensão da regularidade da natureza, e o que abre a inteligência para o espanto do excepcional, para o estado filosófico por excelência – *taumasein* – e para a participação ativa do homem nas coisas do mundo.

[2185] GUITTON, J. Ibid., pp. 220-221.
[2186] CHERSTERTON, G. K. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A própria estrutura da "criação" de um universo contingente exige um "furo" nesse universo que possibilite uma referência externa. Blumenberg mostra como a pré-história do homem criador exige a superação da metafísica clássica e da concepção de *cosmos* autorreferente, para que a *mímesis* deixe de ser pensada como *imitatio*. É preciso que o conceito aponte para fora do *creatum* para que algo de efetivamente novo ocorra no mundo; é preciso que o desnível ontológico dê suporte para uma criação humana. Por isso, o modelo do homem criador será a potência ativa infinita que não dá origem às coisas criadas a partir de algo pré-existente, designada, por Tomás de Aquino, como criação *active sumpta*[2187]. Distinta da criação *passive sumpta* (a criação temporal), o ato criador em sentido pleno é o que dá base segura à razão, ao engendrar a compreensão da causalidade a partir do princípio criador. O tempo é, por excelência, o suporte racional para uma razão que se estrutura a partir de uma compreensão causal. Ao alojar a razão humana no tempo, torna-o uma continuidade compreensível, a doutrina agostiniana da criação estabelece os fundamentos metafísicos da História e, por meio da justificação do temporal, se opõe aos limites contrários do helenismo: tanto à condenação filosófica do temporal, condicionado pela natureza despótica, quanto à divinização do devir, em que não a natureza não tem consistência e a exceção é a regra.

A legitimidade dos tempos modernos, para Blumenberg, é indissociável do processo de libertação do conceito de *mímesis* como imitação. Ele reconhece que a história da decomposição do *cosmos* fechado em que a *imitatio* estava enraizada é um processo balizado por ideias novas e externas à metafísica clássica, que tem origem na teologia cristã. Ainda que não admita que a doutrina bíblica tenha realizado plenamente esse desenraizamento, reconhece que a *articulação* da natureza dada com o pensamento e a *vontade* do criador que nela se manifesta se consolida com a noção cristã de criação. Para ele, porém, o ato de vontade por si só não problematiza a *necessidade* do mundo dado como realização exaustiva do possível. Para liberar o ato criador das categorias da natureza, a manifestação da vontade divina deveria ser expressa a ponto de se ressaltar que Deus *não criou* o que *não quis* e que ele não *quis* o que *não criou*, frisando diretamente a questão do exce-

[2187] Cf. AQUINO, Tomás de. *De Potentia*, q. 3, a. 3, co.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dente: o não querido e não criado, uma possibilidade de ser não representada na natureza. No entanto, Blumenberg reitera que:

> Essa forçosa consequência ainda não é concebível: ela implica a *facticidade* e a *incompletude* da natureza, um espaço do possível para o "artefato" (*Künstliche)*. Esse exemplo visa a mostrar que consequências ontológicas o momento da vontade provoca no conceito de criação: o fundamento enfatizado da articulação de uma natureza decreta seu querer em Deus e tem como correlato imprescindível o axioma das possibilidades não queridas, pelas quais se interessará apenas uma curiosidade ímpia e sofística[2188].

Esse excedente é o "espaço" da onipotência divina; o limite ontológico entre a criatura e o criador. A exterioridade absoluta que, desde a Patrística, é compreendida como o intercâmbio eterno de sabedoria e amor infinitos: o dogma da Santíssima Trindade. O insondável, o mistério da vida íntima de Deus, com a qual não se relaciona por participação, mas por identidade. Segundo Blumenberg, apesar de Agostinho ter "reduzido" a *materia prima* ao absoluto *nihil*, assegurando universalmente a *creatio ex nihilo* contra o dualismo, ele teria identificado o espírito divino criador com o *mundus intelligibilis* platônico ao assimilar o arquétipo do criador demiúrgico e, por isso, afirma que o tema do excedente divino, a incongruência entre ser e natureza, só teria sido desenvolvido com a crise nominalista na Idade Média. No entanto, além de não ter analisado a doutrina agostiniana da criação temporal, não tece nenhum comentário sobre o tratado de Agostinho sobre a Trindade, no qual afirma expressamente que a grandeza de Deus, em sua vida íntima, não é assimilável à razão. A Trindade é o espírito criador absoluto que jamais poderia ser reduzido ao *mundus intelligibilis* platônico, porque inassimilável ao inteligível. Nada disso obsta, porém, que a "vontade" tenha se tornado um "conceito perturbador" de modo definitivo a partir da Escolástica, como Blumenberg ressalta.

21.3.2.2. *Multa, non omnia*

Blumenberg retoma a compreensão clássica da metafísica grega, em que o *cosmos* é um mundo autocompreensível, de conteúdo pleno. Assim, para superar o motor aristotélico que não cria pra fora nem engendra para dentro, a noção cristã de *creatio ex nihilo* deveria ser elevada à sua máxima potência até fazer do mundo um mero *fato*. A culminância da Idade Média, então, seria a postulação definitiva da incongruência entre ser e natureza, consolidando a eletrizante combinação en-

[2188] BLUMENBERG, H. Ibid., p 114.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tre onipotência e infinito que faz do homem moderno o "herdeiro" que enfrenta as consequências negativas do "*multa, non omnia*" ["muito, não tudo"] da criação. Para chegar a esse ponto, afirma, a *potentia* de Deus deve ser vista como *potentia infinita*, dissociando o problema da definição do *possibile* a partir da *potentia* (e das ideias nela implicadas), com a afirmação da *potentia* a partir do *possibile*.

Deste modo, "o alcance (*Umfang*) *lógico* do conceito de possibilidade primeiro se torna decisivo e, ao mesmo tempo, o cosmo das ideias torna-se indiferente para a pergunta sobre a relevância do *omnia* como extensão da *omnipotentia*"[2189]. Pensado como algo finito, o *cosmos* cria, por contraposição, o universo das infinitas possibilidades do ser, de sorte que não esgota e não *pode* esgotar as possibilidades da onipotência divina, deixando em aberto um espaço infinito não realizado. Esse espaço, porém, já está claramente sinalizado com a doutrina trinitária, e, como reconhece Blumenberg, será por muito tempo uma reserva inquestionável de Deus, e indisponível para as perguntas do homem sobre suas próprias possibilidades. Trata-se de um espaço ontológico, inerente à discussão do conceito de onipotência e compreendido como pano de fundo da realidade do mundo:

> Considerar o mundo como fato é a pressuposição ontológica para a possibilidade - em síntese, para o impulso e a atração - de pensar no espaço do irreal, através do factual não atualizado**,** condição para que o originariamente humano se ponha no âmbito do não realizado, para executar algo autenticamente "novo", passível de avançar, a partir da imprescindibilidade da "imitação da natureza", no espaço inexplorado pela natureza[2190].

Como vimos, a especulação racional na Idade Média concentrou-se, cada vez mais, nas questões teológicas. Buscava-se, prioritariamente, alcançar os limites das possibilidades de Deus e não as dos homens. A teologia acabou por centralizar a vida cultural no tardo-medievo, e as outras expressões filosóficas permaneceram secundárias. Por isso, Blumenberg se esforça para localizar o marco da apropriação pelo homem da incongruência teologicamente descoberta entre o ser e a natureza. Ainda no âmbito estritamente doutrinal, o debate em torno do tema da transubstanciação divina forçou o Magistério da Igreja a sistematizar o conceito de onipotência divina no século XI, respondendo aos ataques dos "dialéticos"[2191]. Blumenberg destaca o escrito *De divina omnipotentia* de Pedro Damian, que pos-

[2189] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 120.
[2190] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 121.
[2191] Esses "dialéticos" eram homens como Berengar de Tours, que se colocavam contra sobretudo a doutrina da transubstanciação, o que levou a teologia a sistematizar o conceito de onipotência divina, cf. . BLUMENBERG, H. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tula a seguinte questão retórica: "Que é que Deus não seria capaz de criar por meio de uma nova criação?". Esse seria um índice histórico localizado por Blumenberg da causalidade peculiar, que estaria na origem da crise de insegurança decorrente do caráter revogável e hipotético do mundo, que culmina no fim da Idade Média.

Esse medo da facticidade torna-se, após a radicalização nominalista, base da autocompreensão do homem. Haveria um processo de *ampliação* da distinção entre ser e natureza e uma grande ansiedade diante da relevância crescente do espaço da originalidade criadora. O próprio Blumenberg chega a reconhecer que "pressupostos ontológicos que ressaltavam em Agostinho, sem que fossem, por isso, explicitamente formulados, tornam-se agora, segundo a maneira escolástica, 'questões maduras'"[2192]. Signo dessa maturidade, Alberto Magno se dirige polemicamente contra a *Fons vitae* de Avicebron (Ibn Gabirol), por sua identificação do princípio da "luz metafísica" com a vontade: "a vontade não pode ser o primeiro"[2193]. A *função* da vontade divina relaciona-se tão somente com a *existência* do mundo *creatum* ou *creabile*, com a ordem "*ut fiat*" e não com a *forma operis*, consistência do ser.

Em Tomás de Aquino, o *topos* da *imitatio* também seria abrandado do princípio de imitação da natureza, que implicava a identidade com o ser, já que a ideia da imitação de Deus era apresentada como "um conector (*Fundierungszusammenhang*) mais amplo"[2194]. A imitação da *natureza* estaria restrita àquilo que a natureza pode de fato produzir[2195], mas os artefatos humanos ultrapassariam a criação modelar. Segundo Blumenberg, ainda não há uma explicação teológica suficiente do motivo pelo qual a imitação da natureza deixara de ser inevitável, porém não considera que, na *Summa Theologica*, a metafísica da criação descreve a Deus

[2192] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 122.
[2193] "Pois o primeiro e o mais próximo da obra, no qual está o poder do agir primeiro, é aquilo que dá forma à obra e não aquilo que ordena e prescreve que a obra venha a ser; a luz do intelecto que age universalmente é a forma da obra, determinando a obra segundo a razão e a formas, a vontade, por outro lado, não é senão o que prescreve que [a obra] venha a ser", MAGNO, Alberto. *De causis et processu universitatis*, I trat. 3, cap. 4, *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., pp. 122-123, nota 56.
[2194] "[...] a sabedoria divina difunde sua semelhança até nas últimas coisas, pois nada pode ser que não advenha, por alguma imitação, da sabedoria divina...", in: *Summa theol.* I q. 9a. I ad 2, *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 123, nota 57.
[2195] "Naquilo que pode vir a ser tanto pela arte quanto pela natureza, a arte imita a natureza…" in: *Summa contra gentiles*, II, 75 ad 3, *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 123, nota 58.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

como o "ser subsistente" (*Ipsum Esse Subsistens*), o qual, como causa primeira ou princípio, é absolutamente transcendente ao mundo, mas, em virtude da participação de seu ser nas criaturas, está presente intimamente nelas. Feita para o homem, a criação deve ser *aperfeiçoada* com o seu trabalho. Enquanto o resto do mundo visível é um vestígio da Trindade criadora, o ser humano constitui uma autêntica *imago Trinitatis*, por isso é capaz de participar do poder criador.

Para Blumenberg, apenas em Boaventura a indagação do conceito de criação se libertaria da metafísica do motor aristotélico, uma vez que a mecânica desta concepção apresentaria o risco de não se considerar o momento da vontade divina *que se quer comunicar por sua obra*. Por meio da criação, o poder infinito se restringiria ao "finito-inteligível", fazendo-se perceptível para o homem uma criatura racional e finita: "Deus criou o mundo não para aumentar a sua glória, mas para manifestá-la e comunicá-la"[2196]. A criação não é fruto da necessidade, nem do destino cego, nem do azar, mas um ato livre dotado de inteligibilidade. Uma vontade de expressão, "que quer dar a conhecer não *todo o possível*, senão que *algo preciso*: Deus expõe os tesouros de suas possibilidades, para demonstrar sua grandeza às suas criaturas"[2197]. Muito, mas não tudo: *multa, non omnia.*

Se para Blumenberg é tão relevante para o debate do início do problema filosófico da modernidade demonstrar que o "*omnia*" de Agostinho ainda não restringia o "*multa*" da mesma forma que Boaventura viria a fazer, é porque precisa fundamentar sua tese antiderivacionista, que postula uma continuidade estrutural em que a história do pensamento constitui um sistema em que se sucede um conjunto de passagens interdependentes que se completam ao mesmo tempo em que se realizam, por meio de mecanismos de reocupação na qual aquilo que elas vêm ocupar está submetido a exigências que ultrapassam os limites das próprias passagens. Ele refuta a compreensão da história como um processo em que um conteúdo específico é determinado e explicado por outro que o precede de tal forma que a transformação de um em outro, que é o objeto dessas afirmações, não é nem uma intensificação nem uma elucidação, mas uma *alienação de seu significado* e

[2196] BOAVENTURA, *Sent*., 2,1,2,2,1.
[2197] "Portanto, com relação à manifestação de [sua] imensidão, produz muitas coisas a partir de seus tesouros, não todas as coisas porque o efeito não pode ser igual à própria virtude da causa primeira", II. *Sent.* I, 2, I, I concl. (ed. Quaracchi II, 39-40), *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 125, nota 61.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sua função originais[2198]. Assim, o papel que a Escolástica desempenha como precedente na transformação das premissas ontológicas da modernidade seria capaz de demonstrar que a persistência das implicações antigas revivifica a antiga metafísica, e, por meio de mudanças imperceptíveis, mas significativas, *provocam o que já não mais se pode recuperar*.

O que "não se pode mais recuperar" é o que deflagra a crise medieval quando, Guilherme de Ockham "força a tradição franciscana às suas últimas consequências" e inverte a fórmula de Boaventura, enfatizando o outro lado do *multa*: a possibilidade não querida e não realizada por Deus, que "pode fazer muita coisa que não quer fazer"[2199]. Eis o início da "consciência atormentada e aflitiva da factidade", a pergunta moderna por excelência, que questiona o porquê deste mundo e não *outro*. Desloca-se, assim, a ênfase da comunicação da vontade divina pela *criação* para a incomunicabilidade implícita na *não criação*. O desnível ontológico entre criador e criatura se transforma, com o nominalismo, em ruptura. Ao frisar o caráter inacessível da *potentia absoluta* e a exclusividade da potência criadora como atributo irredutível e infinito, Ockham obsta o homem de compreender o mistério enquanto mistério, princípio da *potentia ordinata*, mas também abertura do homem para superação da mera facticidade.

Como vimos na discussão sobre a temporalidade da criação já em Agostinho, de um ponto de vista cristão, a criação não está terminada desde o princípio, mas foi feita *in statu viae*, quer dizer, em direção a uma meta última por alcançar, cuja realização requer o concurso das criaturas. Para tanto, é necessário que seja possível uma participação humana – livre – do governo do mundo. A criação *in statu viae* é um compreensão correlata àquela que reconhece a temporalidade e a liberdade dos seres humanos, e não exige nenhuma conexão lógica com o conceito de "queda". Ao contrário, conforme o que foi debatido na parte III , é a formulação de um "pecado original" que demanda, seguindo um raciocínio lógico, uma liberdade pré-existente ao ato, e, logicamente, a existência da criatura livre. Desse

[2198] Cf. BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.
[2199] BLUMENBERG, Hans. "'Imitação da natureza': contribuição à pré-história da ideia do homem criador" Trad. Luiz Costa Lima. In: Mímesis *e a reflexão contemporânea*. COSTA LIMA, Luiz (org.). EdUERJ: Rio de Janeiro, 2010, pp. 125-126. *Quodlib.* VI q. I: *Deus multa potest facere quae non vult facere (apud* R. Seeberg, *Dogmengeschichte* III, 715), *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 126, nota 62.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

modo, a história cristã aberta não é fruto nem da degeneração nem da redenção, nem da violência nem do evento salvífico[2200], mas da própria doutrina da criação e do deslocamento da *Parousia* para um futuro indeterminado.

Assim, a "historicização da escatologia" pela teologia é a abertura do *cosmos* que torna a História possível. A compreensão da criação do tempo introduz no pensamento ocidental a coexistência de duas ordens, dependentes em certos aspectos essenciais, mas autônomas em questões acidentais. No entanto, como é próprio da realidade contingente, a ordem temporal subsiste enquanto ordem na medida em que não perde o lastro que a fundamenta. Reduzida a uma cadeia de causalidade, ela esteriliza sua capacidade de aperfeiçoamento e seu potencial transformador se converte em crescimento aleatório, sem qualquer finalidade ou coerência.

Blumenberg conclui seu ensaio sobre a pré-história do homem criador com a trágica volta ao círculo do ser infinito na pós-história do homem esteta, momento em que "algo indica que a fase da reiteração violenta do construtivo e autêntico, da "obra" e do "trabalho" foram apenas uma etapa e, finalmente, pode-se apreciar a significação *positiva* propiciada pela dissolução da identidade entre ser e natureza. Ele supõe que o processo de desvalorização da natureza não é, em si, um processo "simplesmente" niilista, uma vez que teria tornado possível a crença de que o visível é apenas um exemplo isolado em relação à totalidade, e que há outras verdades latentes e em muito maior número, e de que este mundo "não é o único de todos os mundos"[2201]. Mas vemos que, para chegar a essa conclusão, não teria sido preciso desvalorizar a natureza, e sim dissociá-la do absoluto, o que, como Blumenberg reconhece mesmo relutante, já tinha sido feito com a noção cristã de criação. O que o homem moderno, tal qual Blumenberg apresenta, visava, porém, não era somente garantir um espaço não realizado no *cosmos*, mas apropriar-se

[2200] Ainda quando seja congruente afirmar que, tendo o primeiro ato livre do homem sido exercido como uma negação da liberdade, ele demanda uma ação humana que reafirme a liberdade humana. Considerando que a liberdade só pode ser exercida dentro de determinados limites, a negação dos limites não produz uma liberdade maior, mas a priva de sua condição básica. Assim, o ato reparador deve ser um ato que aceita livremente o limite, por meio da submissão da vontade à exterioridade criadora. Sendo Jesus o próprio Deus, teve que se fazer homem para recuperar a exterioridade perdida para a humanidade.

[2201] KLEE, Paul. *Über die moderne Kunst*. Berna: 1945, p. 43, *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 134.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

autonomamente do excedente da criação, colocando-se do lado de fora, no espaço absoluto de um criador não criatural, alheio aos limites da existência.

Por isso, pretende realizar, com a sua arte, não realidades igualmente contingentes, mas ontologicamente consistentes. A arte moderna e pós-moderna não pode mais aludir a outro *ser* exemplar, mas deve ser ela mesma o ser exemplar para as possibilidades do homem: "a obra de arte não mais quer *significar* algo; ela quer *ser* algo"[2202]. A metafísica furiosamente expulsa *volta* secretamente à cena, revelando a intenção construída por trás de um *legítimo* "reinvestimento funcional". Para exprimir a transformação histórica em termos familiares a Blumenberg: a modernidade é o limiar histórico em que o homem forja a *si mesmo* como o novo conteúdo a fim de reocupar o lugar tornado vazio por uma substância que se revelara inoperante no contexto de transformação: Deus.

Todavia, ele não reconhece que a divindade que o homem moderno torna inoperante para reocupar não é o panteísmo grego, que cria eternamente todas as coisas em eterna autorrepetição, mas a *potentia absoluta* que subsiste ao criado e lhe confere um ser limitado e temporal (o que é a arte); essa que foi a definição máxima de soberania, engendrando a consciência moderna, atormentada e aflita, diante da supremacia insuportável. A verdade que o homem moderno não pode tolerar não é uma vida que tivesse de ser vivida inúmeras vezes, sem nada de novo, "a eterna ampulheta da existência sempre virada outra vez"[2203], mas uma vida única e imortal, criada no tempo e limitada por um sentido previamente definido por um Deus onipotente e infinito.

É por isso que a Blumenberg não aflige conjecturar que "enquanto o homem parece assegurar-se por completo de sua potência originária pela 'atividade metafísica' da arte, inopinadamente, em sua obra, se aloja um pressentimento do *sempre-já-existente*, 'como se fosse um produto da mera natureza'"[2204]. É, ao contrário, o que, para ele, torna grande uma obra como a de Paul Klee, que buscara expressamente o espaço da criação livre, onde se cristalizam, "de repente, estruturas inesperadas, nas quais se dá a conhecer, com uma nova força de convicção, o re-

[2202] BLUMENBERG, H. Ibid., Idem.
[2203] NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2012.
[2204] Kant: *Kritik der Urteilskraft* I, I, 2 # 45, *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 135.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

moto, i.e., o passado permanente do fundo primitivo da natureza"[2205]. A contemplação da obra de Klee permitiria "atos de um reconhecimento surpreendente, em que se pode por fim anunciar que apenas *um* mundo realiza validamente as possibilidades de ser e que a trilha no infinito do possível era apenas uma desculpa para a escravidão da *mímesis*". Blumenberg suspeita, sem poder afirmar por ser "incapaz de superar as hipóteses"[2206], que os mundos infinitos, o excedente do criado não atualizado, reencontrariam na arte *reflexos infinitos de uma figura básica do ser*. A audácia moderna, em sua autorreferência, teria conduzido o homem a uma árdua trajetória circular em que, em vez de *aceitar* o dado como inevitável, seria preferível "*reencontrá*-lo como o núcleo da evidência no espaço do possível infinito e poder *reconhecê-lo* com nosso livre assentimento", o que seria, por fim, a "recriação (*Verwesentlichung)* do acaso"[2207].

Se esse reencontro é mais apaziguador do que a aceitação do dado como inevitável é porque ele permite um resíduo de autoafirmação, um refugo de satisfação nostálgica não do "sempre-já-existente", mas da euforia do homem criador, recém-liberto da exterioridade excelsa que o limitava. *Re*criar o acaso, *re*conhecer o dado como inevitável simulam para a subjetividade um gesto criador que, no limite, se perde na reiteração do mundo único, que esgota validamente as possibilidades do ser. Retomando o nosso tema da história em Girard, podemos afirmar que "testar infinitas vezes os reflexos de uma figura básica de ser" é estruturalmente muito próximo do que nosso autor entende, *mutatis mutandis*, como a repetição ritual do assassinato fundador, postulando o sacrifício como a figura básica do ser deste mundo. Como Girard não abandonou totalmente a *potentia absoluta* em nome da *potentia ordinata*, o que fez Blumenberg, ele se paralisa diante da encruzilhada nominalista e explora muito pouco os conceitos de "participação" (Tomás de Aquino) e "conhecimento" (Boaventura), as outras margens do terreno acidentado, multidimensional, de que emergiu a "modernidade apocalíptica".

A saída cristã orienta uma conduta interessada e não fatalista ou indiferente, respondendo ao reconhecimento de que este mundo é incompleto, que ele não

[2205] BLUMENBERG, H. Ibid., p. 135.
[2206] "Não sabemos e muito menos se algum dia saberemos; mas prova será inúmeras vezes testada. Não seria isso voltar ao círculo a que retornamos depois de rompê-lo? Os indícios de um tal círculo hoje assustam a muitos que temem que toda a audácia possa ter sido ociosa", in: BLUMENBERG, H. Ibid., Idem.
[2207] Paul Klee, *apud* HAFTMANN, W., Op. Cit., p. 71, *apud* BLUMENBERG, H. Ibid., p. 135.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

esgota todas as possibilidades do ser, seja ele o ser criado ou o criador. Há uma íntima convicção de desarmonia com o mundo, de incongruência entre o ser e a natureza, que incita o homem cristão a transformá-lo: ao contrário do que afirma o otimista, a luta é necessária, mas se funda na esperança, que o pessimista não pode aceitar. Se Girard afirma que o modelo histórico de toda ação humana deve ser o autossacrifício de Cristo, falta-lhe a dimensão essencial da verticalidade no ato dessa negação do desejo de autoafirmação, que o destitui de uma positiva confirmação do desejo enquanto heteroafirmação.

A memória da Paixão não aniquila a violência que funda uma ordem supostamente satânica no mundo, senão que pode fornecer ao mundo bases para uma nova ordem. Os parâmetros para uma ação humana positivamente orientada não podem deixar de considerar que o mal é um *acidente* e que a natureza não é e nem possui a figura básica do ser[2208]. O mecanismo girardiano pelo qual os homens são capazes de fundar a ordem é erguido exatamente sobre o avesso desses pilares, por isso não pode fundar ações positivas: Satanás não é um ente isolado, mas uma força transcendente muito mais potente, produzida espontaneamente pelo desejo mimético rivalitário, como observa Scott Cowdell:

> Satanás não é a figura de chifres da imaginação popular, ou o antagonista sobrenatural pessoal do dualismo fundamentalista fervoroso. *Satanás* é um termo técnico, que significa a charada mimética, com suas mentiras, rivalidades, e obstáculos. Satanás é a escalada destrutiva do escândalo, a confiança na violência produtora do mundo humano e sua repressão pelo falso sagrado, e por isso todas as formas de ordem mentirosa em que a humanidade vive". É por isso que Satanás pode tentar Jesus com o domínio do mundo no deserto (Mt 4, 8-10; Lc 4, 5-8), porque tal domínio pertence a essa "fonte transcendente de falsidade que infiltra todo domínio e estrutura tudo em sua própria imagem"[2209].

Por isso, Cowdell conclui que Satanás, o "assassino desde o princípio" (Jo 8, 44), é muito mais maligno e perigoso como uma força sociocultural interdividual do que como um indivíduo sobrenatural real. E mais uma vez os mitos seriam muito mais favoráveis aos homens do que as verdades desmistificadoras do cristianismo girardiano. Girard defende que sua tese da vítima propiciatória não é uma nova hermenêutica ou uma teoria metafísica, mas uma hipótese científica,

[2208] "A essência de todo panteísmo, evolucionismo e religião cósmica moderna está realmente nessas proposição: que a natureza é nossa mãe. [...] O ponto principal do cristianismo era este: que a natureza não é nossa mãe. Podemos sentir orgulho de sua beleza, uma vez que temos o mesmo pai; mas ela não tem autoridade sobre nós; temos de admirá-la, mas *não devemos* imitá-la". In: CHERSTERTON, G. K. Ibid., p. 185.

[2209] COWDELL, Scott. *René Girard and Secular Modernity*: Christ, culture, and crisis. University of Notre Dame Press, Indiana: 2013, pp. 96-97.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

fundada em uma investigação de tipo positivo e que permite definir com rigor termos fundamentais como ritual, sagrado ou religião. Desse modo, fica preso ao *frame* moderno que não reconhece uma finalidade ínsita aos ritos e mitos, reduzindo a imaginação mítica à *méconnaissance* que permite a autopreservação do sistema de violência pelos ritos. Além disso, a dinâmica vitimária é cega, e mesmo as transfigurações simbólicas da história do sacrifício seriam "reflexos infinitos de *uma* figura básica do ser".

21.4. Notas girardianas sobre a ciência moderna

Em *A Violência e o Sagrado*, Girard não apenas consente como *reivindica* que sua hipótese vitimária seja inserida no âmbito da ciência moderna. Nada obstante, ele agrega ao método lógico-indutivo uma pretensão de verdade e universalidade e, por isso, defende que a volta para a questão da origem deve ser feita como um movimento de toda ciência que se pretenda como tal: "de minha parte, eu considero que uma ciência que não procura as origens não é verdadeiramente uma ciência; uma ciência que se limita a classificar e a descrever, como fazem os estruturalistas, simplesmente entregou o jogo"[2210]. O fim científico, assim, deve ter sempre em mente uma diacronia[2211] e as ciências modernas despidas de *historicidade* e *interdisciplinariedade*[2212] seriam platônicas, uma vez que transformam os fenômenos religiosos e sociais em entidades independentes. A extrema acentuação das descontinuidades, o 'rupturismo' ou a 'fragmentariedade' na história das ideias[2213], teria levado à demissão do ideal científico.

A etnologia, sobretudo, contribuiria imensamente para essa demissão do verdadeiro saber na medida em que leva em conta o fator religioso na sua origem como ramo do saber, mas o analisa como um elemento parasitário do humano, fadado à debilitação ou desaparecimento, conforme a progressiva racionalização das sociedades. Nesse sentido, Girard considera particularmente nefasta a análise etnológica do cristianismo, simplesmente equiparando-o com outras religiões sem

[2210] SANGLO, 231.
[2211] Girard assevera que "Saussure não era fanático como seus discípulos: seu objetivo era obter instantâneos sincrônicos *a fim de obter uma diacronia*".
[2212] GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, p. 191.
[2213] Cf. IR, em que critica esse procedimento metodológico em Michel Foucault e Thomas Kuhn.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

considerar sua singularidade como a religião desmistificadora da violência oculta nas religiões sacrificiais e arcaicas.

Girard não pretende afirmar a superioridade da razão pré-moderna, que teria ficado aquém do potencial desmistificador do cristianismo, o qual teria permanecido em estado de hibernação durante séculos, reprimido pela teologia sacrificial. O progresso moral e científico seria uma obra do cristianismo, mas lido pelas lentes modernas. O cuidado com as vítimas teria se solidificado antes para depois ter rompido com o pensamento sacrificial do medievo:

> Na Idade Média, vemos os princípios evangélicos se combinarem em superfície com a ética aristocrática da honra e da vingança privada. Com o Renascimento, o edifício começa a fundir-se e Shakespeare é uma das principais testemunhas do acontecimento. Inclusive, uma vez desaparecidas as guerras de clãs, os duelos e outros costumes similares, a cultura jamais se desembaraçou completamente de valores vinculados à vingança. Ainda que cristãs de nome, as atitudes sociais dos homens permaneceriam, essencialmente, estranhas à autêntica inspiração judaico-cristã[2214].

Ainda que pontualmente tenha chegado a mencionar, após a revisão da hipótese antissacrificial, que o pensamento medieval era menos mítico do que supunha[2215], ele não incorpora essas considerações efetivamente em suas análises sobre o espírito científico, até porque sua noção de autossacrifício ainda é distinta da compreensão canônica da Paixão[2216]. Se ele tivesse relativizado essa consideração para ver na própria Idade Média e no esforço de construção da teologia, o início das bases lógicas para a razão moderna, como Blumenberg faz, ele não precisaria recorrer a uma historiografia da ruptura, que faz do medievo um lapso inexplicável do potencial revelador dos Evangelhos, exatamente no momento histórico em que a teologia centralizava a vida cultural. Para Girard, o cristianismo histórico teria sido antes um "travão", uma contenção ambivalente do conteúdo apocalíptico da descoberta da inocência da vítima.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2214] SHAKES, 345

[2215] AQEV, 98. Contudo, há uma década separando as obras e a mudança de postura de Girard sobre sua interpretação do cristianismo.

[2216] Fernández pondera que "no entanto, essa aposta contundente contrasta, em parte, com sua consideração acerca da grande dificuldade do judaico-cristianismo para mostrar-se com seu rosto genuíno e com o atraso do advento da que seria sua autêntica interpretação: 'longe de estar gasta ou quase, como muitos acreditam, poderia ser que o efeito da revelação judaico-cristã apenas tenha sido retardado pela inépcia universal para ler corretamente os textos, sua luz subversiva filtrada pelos véus sacrificiais, que as leituras antirreligiosas como as leituras religiosas tradicionais lançaram sobre eles. É em razão da leitura sacrificial dos Evangelhos que a cultura cristã pôde conhecer suas diversas fases", in: FERNÁNDEZ, Augustín Moreno. *La Evaluación de la modernidad en la teoria mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad.* Granada, 2012. 468 p. Tese (doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Granada, p. 252.

A modernidade consiste em um afastamento do cristianismo medieval não por uma melhor compreensão do sentido da revelação, como Girard supõe, mas por um gesto de negação às conclusões teológicas a que chega Guilherme de Ockham. Como vimos, Girard apoia sua leitura sacrificial do cristianismo histórico na teologia anselmiana e na consideração de fenômenos históricos como as Cruzadas, as inquisições e perseguições: "respeito a tradição, mas não justifico a História"[2217]. Assim, ele pode afirmar que, quando Voltaire defendia um protestante perseguido, ele estava sendo mais cristão que os padres católicos. Para Girard, o cristianismo consiste, do ponto de vista antropológico, em uma ética secularizante, por isso ele não leva em consideração nenhum tipo de defesa institucional, uma vez que toda instituição remete ao sacrifício. De fato, como observou Fernandez, o *Tratado da Tolerância* voltairiano compartilha as teses de Girard de que a ciência se abre ao passo do progresso moral e não o contrário. Porém, o que Girard atribui ao cristianismo, Voltaire atribui à faculdade da razão e da tolerância.

Voltaire acusa os "fanáticos religiosos" e defende as "pessoas instruídas e prudentes", assim como a caridade e o questionamento das superstições, que seria um fruto da filosofia, bem como a caridade universal recomendada desde Cícero[2218]. Naturalmente, Girard não desconhece o fato de que, justamente em torno de Voltaire, tem início a fúria antirreligiosa, que afirma a rígida separação entre a história secular e a história sagrada e a eliminação de toda forma tradicional de mediação. É o que está na origem do que Girard critica na ciência moderna por ter se tornado o ídolo ocidental nos séculos XVIII e XIX. Essa reação seria um desvio na mensagem libertadora do cristianismo, que, tornando patente a origem sacrificial das instituições, teria a contrapelo levado os cientistas a substituírem os antigos mitos pelo mito do progresso; as antigas superstições em nome de uma superioridade moderna propriamente infinita[2219].

A revelação se apreende progressivamente. Para Girard, ela vai se infiltrando no curso da história a despeito da fidelidade da Igreja à mensagem por que deve zelar. Os Evangelhos são um texto vivo, que se revelam e se tornam percep-

[2217] QCAEC, 139.
[2218] Ou seja, a filosofia romana do século I dC.
[2219] GOLSAN, R. Ibid., pp. 265 et seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tível gradualmente. Perguntado por Burton Mack se "os cristãos jamais foram capazes de ver isso?", Girard suaviza e responde que seria inexato dizer que eles não foram jamais capazes de ver, "eu diria antes que eles jamais formularam a questão na linguagem da teoria moderna, como eu o faço. Eles conceberam todo tipo de formulações medianas, mas nada de verdadeiramente claro"[2220]. Para concluir que essa é a condição histórica por excelência: "nós estamos em algum lugar entre a plena revelação do bode expiatório e o puramente mítico. Na história, nós nos encontramos sempre entre o Evangelho e o mítico"[2221]. Mas o próprio Girard parece ter saído da história com seu salto escatológico.

Girard reivindica uma ciência humana que estude o homem circunscrito em coordenadas históricas, antropológicas e evolutivas e que, ainda que leve em conta as ciências da natureza, ache seu lugar próprio, sem cair em uma ciência sem consciência e sem afetividade e assumindo tanto o que considera virtudes e propósitos acertados do passado como a inovação. Metodologicamente, Girard quer unir a história a um universal realista, por isso postula como saída autenticamente 'cristã' um "realismo mimético" ou realismo racional de matriz renascentista e ilustrada, e a afirmação do conhecimento em seu caráter interdisciplinar e integral a fim de recuperar do estudo da "origem" e das características universais do homem. A teoria mimética traz à tona as discussões entre antropologia e história, na medida em que pretende estudar a gênese das culturas, articulando fenômenos religiosos e sociais e dotando a cultura de historicidade e universalidade.

Girard propõe, então, uma refundação da ciência etnológica a partir do estudo da origem comum de todos os seres humanos, restabelecendo a confiança nos discursos científicos, na razão e na linguagem, como instrumentos capazes de aproximar o homem ocidental do que seria um "conhecimento do real", em que o real não tem qualquer *telos*. Para ele, a verdadeira diacronia só é possível a partir de uma intervenção *sobrenatural* e, em *Rematar Clausewitz*, a teoria mimética se alça à afirmação do sentido da história. A grande questão que essa defesa girardiana da ciência coloca é: se a matriz do progresso científico é *moral*, porque os grandes avanços da ciência se dão com a separação da ciência e da moral? É o que

[2220] SANGLO, 113.
[2221] Cf. discussão com o teólogo Burton Mack em SANGLO, 111-113.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

leva Jean-Marie Domenach a antecipar o rumo da teoria mimética mais de 30 anos antes de *Rematar Clausewitz*:

> a hipótese de Girard me parece o apogeu heroico da racionalidade moderna: viagem ao final das ciências do homem que, chegadas a bordo do abismo niilista, operam essa surpreendente meia-volta que as conduz, em uma fulgurante viagem, neste domínio que elas acreditavam precisamente ter deixado para sempre: o da palavra de Deus [...] a pretensão de uma explicação global, que enclausura a história, o mito de uma transparência social enfim realizada, o sonho de uma cidade que o Espírito penetra e consagra ao Bem (?). Em síntese, um desejo de conhecer que não conhece limites e pretende de um golpe esclarecer a história passada, presente e futura[2222].

Sua grande intuição do primeiro livro, de um móbile humano relacional e plástico, é abandonada, em nome de uma pretensão racionalista de tudo provar; de fundamentar, com razões modernas, a imprescindibilidade daquilo a que o pensamento moderno havia prescindido. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, formula uma "dialética romanesca", mais autenticamente cristã do que tudo aquilo que ele elaborou depois:

> seja qual for o sistema político e social que se lhes consiga impor, os homens não alcançarão nem a felicidade nem a paz com que sonham os revolucionários, nem a harmonia dos balidos com que se assustam os reacionários. Eles sempre se entenderão o bastante para nunca se entenderem. Eles se adaptarão às circunstâncias que parecem as menos propícias à discórdia e inventarão sem descanso novas formas de conflito[2223].

Ele é capaz de compreender as contradições insuperáveis do humano porque reconhece que, se o romance é "o lugar da maior verdade existencial e social do século XIX, é porque ele é o único que se volta para as regiões da existência onde se refigura a energia espiritual"[2224]. Sobretudo no romance romanesco, que desmascara a mentira romântica da pura autonomia, a literatura guarda a energia espiritual porque ele é capaz de manter a finalidade, no campo da ficção. O simbólico, a imaginação criadora, que ultrapassa a razão eficiente, sem finalidade nem limite, da ciência moderna. Em um clarividente ensaio que examinamos na parte I e será retomado na sequência, Girard deixa entrever quais poderiam ter sido as vias de sua obra se não tivesse entrado na rivalidade mimética com o positivismo da academia norte-americana, para a qual precisava *provar* que sua intuição do desejo mimético não era mero devaneio.

[2222] DOMENACH, Jean-Marie. "Voyage au bout des sciences de l'homme". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, p. 241.
[2223] MRVR, 138.
[2224] MRVR, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

21.4.1. *Inovação & imitação*: ensaio de uma dialética romanesca

Em *Innovation and Repetition*, de 1991, Girard realiza um pequeno, mas agudo exercício de história dos conceitos a partir das transformações históricas ocorridas em torno do conceito de "inovação". Segundo Girard, a modernidade seria marcada por uma mudança profunda na "aura afetiva" desse conceito, sem que seu significado central tenha sofrido qualquer alteração[2225]. Veremos, porém, que a modernidade conduziu ao abandono de determinadas características de seu sentido etimológico, que refletem diretamente o gesto de autoafirmação da modernidade autárquica. Além disso, o presente excurso será cotejado com algumas apreciações de Blumenberg sobre o processo de construção do "homem-criador", *lócus* de encontro e desencontro dos autores que guiam nossa avaliação desse período histórico.

Girard começa sua análise a partir dos séculos XVI e XVIII, época em que a palavra "inovação" possuía uma conotação inteiramente negativa, em diferentes áreas. Primariamente utilizada na teologia, era praticamente sinônimo de heresia, como fica explícito na apreciação dos grandes concílios ecumênicos, feita por Jacques Bossuet. A ortodoxia defendia a continuidade e a manutenção da estabilidade das coisas de Deus, que deveriam ser protegidas da inovação. Na política, atitudes inovadoras eram suspeitas e deveriam ser rechaçada por remeterem ao perigo de rebelião e revolução, e, como no campo da língua e da literatura, tais atitudes eram consideradas com aversão.

Segundo Girard, a oposição à 'inovação' não se limitava a pensadores "conservadores" como Jacques Bossuet e Thomas Hobbes, mas era compartilhada por figuras revolucionárias historicamente conhecidas por serem revolucionários por suas realizações *inovadoras*, como João Calvino[2226] e Thomas Cromwell[2227]. Para os reformadores, não se tratava de inovar, mas de restaurar o cristianismo original. Do mesmo modo, os humanistas reivindicavam serem os verdadeiros imitadores dos modelos antigos, que os medievais teriam o mérito de ter reconhecido, mas não sabiam imitar: os reformadores achavam que a Igreja tinha "inovado" a mensagem original de Cristo e, por isso, era necessário recuperá-la e os humanistas se

[2225] "Não é o núcleo do significado de 'inovação' que mudou, mas sua 'aura' afetiva", in: IR, 233.
[2226] "Calvino denuncia "o apetite e a luxúria de tudo inovar, mudar e rebulir", in: IR, 231.
[2227] "Cromwell, em 1658, ataca o que ele chama de 'projetos [...] colocados para inovar os direitos civis das nações e para inovar em matéria de religião", in: IR, Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

consideravam os verdadeiros imitadores dos modelos antigos, uma vez que os medievais teriam "inovado" e se afastado das formas perfeitas, para as quais era, também, necessário voltar. Para compreender o que justificava tamanha hostilidade, não é suficiente identificar seu componente social e político. Girard acredita que havia na hostilidade à inovação "alguma coisa religiosa que é mais arcaica e pagã do que especificamente cristã"[2228], que revelava uma intenção oculta de manter a ordem sacrificialmente erguida.

Blumenberg tem uma visão distinta sobre o início da ruptura com o *topos* da imitação. Para ele, já na *Querelle des Ancien et des Modernes*, a modernidade protesta contra os ideais de obrigatoriedade que deriva dos modelos constantes[2229]. Ele aduz que a autocomparação com as autoridades da antiguidade, compelindo a libertação de padrões estéticos fixos, ao lado da nascente reflexão sobre o método e da participação do sujeito no processo do conhecimento, que avaliavam o presente positivamente, foram poderosos começos da ideia de progresso. Desse modo, ainda que a "inovação" não se tenha manifestado em toda a sua potência, a ciência e as artes desde o nascimento da modernidade já estariam propondo e se organizando em torno de uma noção própria de progresso, com um desenvolvimento autêntico e autônomo. De todo modo, a dúvida quando ao modelo já seria um índice da crise do mundo medieval, o que Girard não parece negar; mas a ideia de que *deve haver modelos* ainda permanecia e o princípio da imitação estável como fundação do sistema seria o último a ser questionado.

A visão negativa de inovação reflete ainda o vínculo social com as estruturas de mediação externa, um mundo em que a identidade de todos os modelos culturais é tida como segura. Isso seria tão certo que, na Idade Média, o conceito de inovação dificilmente era necessário. Seu uso era restrito a discussões técnicas de heresia em latim. Nas línguas vulgares, a necessidade da palavra aparece apenas na última fase da mediação externa, que Girard, identifica com os séculos XVI e XVII. Girard vê a modernidade emergindo com Shakespeare no Renascimento[2230], e a glorificação das culturas primitivas. Ele interpreta a liberdade do espírito secular para se voltar para a antiguidade pagã como um signo da mensagem

[2228] IR, 233.
[2229] BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983, 1999.
[2230] EC, 254.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cristã emancipada de suas contenções institucionais. Segundo Blumenberg, a volta para a antiguidade pagã teria fornecido para a modernidade as categorias fundamentais para a elaboração de seu conceito de autopreservação: *ataraxia* e *oikeiosis*.

No início do século XVI, a matematização da natureza exerce grande influência na formação das ideias filosóficas. Especialmente os *philosophes* tentarão submeter seus procedimentos aos métodos das ciências naturais, já que o conhecimento matemático justificava-se a si próprio sem necessitar da divina iluminação como garantidora[2231]. Esses homens de letras, orgulhosos de sua herança clássica pagã, consideravam-se cosmopolitas, tolerantes e ecléticos, seu zelo missionário os impelia a promover o desenvolvimento de toda a humanidade. Sem ser expressamente antirreligiosa, a autoafirmação da razão moderna representou um profundo questionamento acerca das escrituras cristãs como fonte de autoridade, que culminou na sua rejeição. A modernidade rejeitou tanto a teleologia quanto as escrituras e encontrou na razão humana um novo começo e fundação para a racionalidade do mundo[2232].

O século XVII foi o "século dos gênios". Os grandiosos êxitos na ciência moderna ampliou sobremaneira o interesse dos demais pesquisadores em aplicar do método mecanicista para diversas áreas. O tempo presente adquiriu caráter de transitoriedade, de abertura para novas possibilidades que seriam consolidadas no futuro. A idolatria da racionalidade moderna a que Girard se refere dará azo ao processo de rejeição das antigas formas de contemplação do passado. Nesse momento começa a ser aceita positivamente a categoria de "inovação", como demonstra Girard: mudança que não implicaria uma transformação no sentido interno da palavra, mas na sua aura afetiva. A razão deveria se ocupar precipuamente da ciência e da tecnologia, deixando de lado a teologia e a filosofia. O mundo passa a ser interpretado em novo contexto, em que as invenções na arte e nas ciências seriam supervalorizadas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2231] GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*. New York: W. W. Norton & Company, 1977, pp. 140-141.
[2232] HAMPSON, Norman. *The Enlightenment*. Harmondsworth: Penguin Books, 1979, p. 16.

Com a Revolução Francesa, no século seguinte, teria desaparecido por completo o medo das mudanças deliberadas na ordem social[2233]. Antes, elas não seriam apenas sacrílegas, mas perigosas porque propensas a gerar um desastre apocalíptico. É nesse sentido que Girard afirma que refletiam um temor intrinsecamente arcaico:

> Sociedade é sentida como inerentemente frágil. Qualquer adulteração das coisas como elas são poderia desencadear a turba primordial e trazer à tona uma regressão para o caos original. O que é temido é um colapso da religião e da sociedade como um todo, pelo contágio mimético que poderia transformar as pessoas em turba[2234].

O século XVIII é marcado pela consciência surgida no século XVII de que o futuro representa maturidade e não degeneração, gerando um sentimento de superioridade da modernidade com relação a tudo o que veio antes[2235]. Perde-se a compreensão estática da ordem das coisas e é introduzido um dinamismo que permeia todas as áreas do entendimento humano: o mundo da natureza, a princípio, mas logo a constituição e a organização social são abertas para a atividade da razão e da vontade humanas. Para Blumenberg, a nova abordagem tem uma perspectiva linear (imanente) e progressiva, incomparável com qualquer escatologia, porque partia de um sentimento comum de superioridade do mundo presente por obra da razão humana. Surge, nesse momento, a ideia de um progresso inevitável, que implementaria o "reino mais feliz da razão". A abertura para o progresso se torna necessidade histórica, independentemente de teleologia ou providência no mundo. Inicia-se uma nova ordem simbólica da sociedade civilizada e científica.

A moderna rejeição da autoridade do passado representaria, segundo Blumenberg, um passo fundamental em direção à dinâmica e a aproximação progressiva do conhecimento, pois o presente passava a ser um *meio* para o futuro, e o conhecimento um acúmulo *progressivo,* de modo que seria possível fazer efetivos avanços no conhecimento. José Carlos Aguiar de Souza explica que o progresso depende do tempo que, por sua vez, se torna condição de possibilidade do conhecimento em si: "a ideia de progresso consiste na postulação de um elo universal ou epocal entre ações teóricas, práticas ou tecnológicas, um elo que estabelece um

[2233] Segundo Hampson, parte da aristocracia liberal ainda via, em plena Revolução Francesa, a ordem social como imutável, albergando as ideias dos *philosophes*, que viam nos antigos os melhores modelos (os cristãos eram "as trevas"), cf. HAMPSON, N. Ibid., p. 159.
[2234] IR, 233.
[2235] Cf. SOUZA, José Carlos Aguiar de. *The modern project: the status of the concept of secularization and the quest for legitimacy – Hans Blumenberg vs. Karl Löwith*. Katholike Universiteit Leuven, manuscrito: 1994.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

continuum do tempo e repousa na base do tempo"[2236]. O conhecimento antigo passou a ser considerado como a infância do conhecimento e surge a compreensão de um sujeito histórico, cuja identidade é fundada exatamente na passagem de importantes dados empíricos, ao mesmo tempo em que se é constantemente projetado ao futuro de um modo dinâmico.

Rejeitando o racionalismo cartesiano porque impregnado de metafísica e de uma inverificável afirmação da onipotência da razão, os *philosophes* se apropriam do método newtoniano e, intensificando o processo de desencantamento do mundo, promovem um estranhamento com relação à fundação religiosa de sua sociedade. A própria teologia foi invadida pelo racionalismo, suscitando uma onda de descrença na divindade de Jesus e em uma exegese puramente imanente do texto bíblico e a disciplina histórica se volta à busca dos princípios gerais que se manifestariam no inevitável progresso da história. Seria preciso ir para além das histórias nacionais, analisando os fatos como índices de um mecanismo dotado de um padrão de desenvolvimento lógico, que permitiria extrair predições do futuro, que, em regra, tem propósito e valor positivo. Blumenberg defende que esse tipo de análise só se torna viável com a dissolução do *cosmos* sagrado, imperscrutável à exploração científica, e sua substituição por uma noção de história que segue a matematização e quantificação da natureza[2237]. O desenvolvimento da razão seguiria imantado na linearidade do processo histórico, que guarda certas semelhanças com a escatologia, seu ancestral religioso, sem ser ele mesmo religioso. Segundo Blumenberg, seria linear e visando a um objetivo, mas sem um sentido sobrenatural, "apenas" redentor e universal pela criação do homem que usa a sua razão[2238].

Desse modo, nos séculos XVIII e XIX, o Iluminismo, sobretudo francês, teria estabelecido a centralidade do 'eu' racional e a luta contra toda superstição (sinônimo de religião). No início do século XIX, o conceito de inovação teria sido finalmente *divinizado*, segundo Girard, sob o paradigma de três marcos históricos:

[2236] A astronomia tem fundamental importância para a relação entre progresso e tempo, pois ela pressupõe o reconhecimento de determinados dados que só se tornam disponíveis com o passar do tempo, em proporções muito superiores à vida de uma pessoa ou de uma geração, cf. SOUZA, J. Ibid., p. 6.
[2237] Em "Nuova Scienza", Vico asseverava que só podemos conhecer aquilo que nós criamos, ou seja, o mundo histórica, embora ele próprio ainda acreditasse na noção de providência.
[2238] Cf. BLUMENBERG, H. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

a *revolução* democrática, a *revolução* industrial e a *revolução* científica (que começara antes, mas foi acelerada com as outras duas). A partir desse momento, estagnar é o pior que pode haver para o homem em todos os âmbitos. A inovação se transforma em juízo de valor, mesmo no que diz respeito ao espaço urbano, por isso as capitais inovadoras seriam apreciáveis e os interiores estagnados, desvalorizados. Girard argumenta que a visão negativa da inovação era inseparável de um conceito de vida espiritual e intelectual dominada por uma imitação estável, em que os modelos não deveriam mudar porque eram fonte de verdade eterna, beleza eterna e bondade eterna. Todavia, com a expulsão definitiva da mediação externa pela era das revoluções, não se tem mais nenhuma justificativa social para se adotar, expressamente, algum modelo.

A inovação levara ao limiar histórico que Blumenberg considera o signo da modernidade: a libertação do homem criador. Os românticos achavam que o "*self*" era uma fonte inesgotável de criatividade, por isso, o homem assumiu a carga de ser um inovador absoluto quando tomou para si os atributos do Deus cristão, é o que Girard percebe na avaliação crítica de Michelet com relação à insuficiente inovação da Revolução Francesa: "[os elementos moderados da revolução] a fizeram reformadora, a impediram de ser fundadora, de inovar e criar"[2239]. Girard considera que esse historiador romântico coloca a inovação ao lado da fundação e da criação ela mesma, como uma possibilidade da *creatio ex nihilo*, que até aquele momento era exclusivo monopólio do Deus bíblico. Esse gesto teria intensificado tanto a paixão pela inovação que, entre os séculos XIX e XX, o desprezo pela tradição teria se tornado hostilidade, pois remetia à ideia de homem imitador, preso à menoridade intelectual: "gênio é aquele que inova *de verdade*"[2240]. O ocaso do pensamento tinha, pois, estabelecido seus alicerces.

A filosofia sucumbiu mediante a imperiosa necessidade de se legitimar em sucessivas rupturas epistemológicas, que tornaram a inconsistência na maior virtude intelectual da vanguarda. Nietzsche é, para Girard, o ponto máximo desse processo contra a imitação positiva e a mediação, quando afirma que "o gênio é aquele que se recusa a *ser* um modelo". A ênfase na ruptura, no fragmento e na descontinuidade estão patentes em Foucault, que pretende separar a historia das

[2239] Citado por Girard em IR, 235.
[2240] IR, 236, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ideias em segmentos incomunicáveis, e em Thomas Kuhn, que torna a história das ciências um contínuo inventar de novos paradigmas. Apenas em certas áreas mais estritamente técnicas, como a economia e as ciências da tecnologia, teriam conservado o *topos* da imitação e a colocado a serviço da inovação, e, com isso, garantido resultados bastante positivos. Na economia, por exemplo, a continuidade da inovação com a imitação é tamanha que a inovação só pode ser percebida por um processo de abstração que isola aspectos que são inseparáveis uns dos outros.

Girard defende a tese pouco original de que todos os grandes inovadores são antes bons imitadores, e que a história dos grandes avanços da humanidade mostra que há uma recorrente transformação de imitadores em inovadores. Por isso, pergunta: "por que os intelectuais e artistas modernos são tão hostis à imitação?"[2241]. Girard vai ao encontro da questão central de Blumenberg no texto *Imitação da Natureza*, que examinamos e, nesse momento, a análise de Girard é de uma sutileza ímpar. A sagacidade, segundo nos parece, reside no fato de ele manipular aqueles que são seus melhores e mais perspicazes instrumentos metodológicos, desenvolvidos em seu primeiro e grande livro, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*: os conceitos de mediação e de desejo mimético, deixando de lado, ainda que por um momento, a condenação da ordem temporal por sua origem sacrificial. Veremos como tem instrumentos para desenvolver uma noção efetivamente positiva e fundadora da *mímesis*, favorecendo sua dimensão simbólica e externalizadora, que é a origem do ritual, dinâmica transfiguradora a partir da dialética entre imitação (permanência) e inovação (transformação). Nesse sentido, defendemos que essa lacuna da teoria mimética poderia ter sido preenchida se Girard não tivesse enclausurado sua leitura sobre os ritos e os mitos em uma moldura mecanicista, reduzida à causalidade eficiente.

Girard argumenta, então, que a imitação sobrevive ao colapso da mediação externa, tendo ocorrido uma mudança crucial em seu *modus operandis*. Com a democratização da sociedade, os competidores convivem e, por isso, rivalizam pelas coisas que desejam em comum, o que resulta em uma recíproca imitação. Como todos os imitadores *selecionam* modelos que consideram superiores, a superioridade se justifica, por isso, com a consideração de seu imitador. Ocorre,

[2241] IR, 239.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

porém, que, se a derrota em todo tipo de competição é desagradável, aquela que consiste em imitar o rival seria ainda pior, pois seria um reconhecimento explícito do que o sujeito desejante, imitador, se recusa a aceitar: a superioridade do rival. Estaria configurado o paradoxo fundamental da psicologia moderna: imitar, mas não imitar, para não conceder ao rival "a homenagem da imitação"[2242].

Ora, sair do *topos* da imitação já é negar a superioridade do modelo e o homem criador não é senão aquele que nega a *potentia absoluta*, fundamento inacessível do real. Continuando o argumento de Girard, vemos que, ao contrário da relação de mediação externa, na mediação interna, a *mímesis* é imperceptível porque ela vem mascarada pelas resistências do sujeito, então ela se transforma em *contraimitação*: "os perdedores pretendem demonstrar a sua independência ao tomar sistematicamente o rumo oposto daquele dos vencedores". Assim, eles tomam atitudes que vão contra aos seus próprios interesses, uma vez que eles *reconheceram a superioridade do modelo* que imitam a contrapelo. "O orgulho", conclui Girard, "se torna autodestrutivo". Não é à sua destruição que conduz o gesto de autoafirmação da modernidade, que nega todo fundamento extrínseco? A razão onipotente não degenera em irracionalismo? E a subjetividade autônoma não dá lugar à "morte do sujeito", passados tão somente algum tempo?

Ampliando a rivalidade interdividual para o âmbito do conflito entre países, Girard considera que, quando uma nação não pode competir, ela é tentada a culpar sua derrota na competição injusta, o que a leva a tomar medidas protecionistas que colocam um fim nas relações pacíficas. O mesmo ocorre com o mercado diante da competitividade desleal, a tendência é que sejam criadas barreiras para o livre-comércio, e é o que justifica, para alguns economistas, a necessidade de instâncias estatais de regulamento, que possam restabelecer o equilíbrio perdido. De uma maneira geral, a reação para a "competição injusta" é uma "retirada para o estéril isolamento da *autarkia*"[2243].

Essa conclusão de Girard é especialmente valiosa para nossa leitura da Modernidade, porque se ajusta ao que afirmávamos com relação à atitude solipsista do homem moderno diante da *potentia absoluta* formulada por Ockham. O senti-

[2242] IR, 240.
[2243] IR, 242.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mento de impotência e desamparo foi tão grande que o homem se fechou e, reativamente, afirmou-se a si próprio como independente de uma divindade que ele não pode abarcar. A razão humana não deve permanecer *humilhada*, mas libertar-se para avaliar e compreender a natureza dentro de suas próprias capacidades. Por fim, se não tem acesso aos desígnios da *potentia absoluta* e não confia na *potentia ordinata*, o homem deve criar para si os meios de sua salvação. Nas palavras de Girard: "quando a *humildade* [do imitador ou] do discípulo se transforma em *humilhação* a transmissão do passado fica impossível"[2244]. E sem transmissão do passado, não se pode ritualizar; sem ritos, não há afastamento da violência.

Não é a falta, mas o *excesso* de espírito competitivo o que torna a competição produtiva impossível, continua Girard. O resultado, no mundo das artes, da filosofia e da ciência, são "autarquias filosóficas e estéticas". O eterno retorno da vanguarda engajada em uma luta defensiva e autodestrutiva contra imitação, cuja prova máxime é a defesa da contracultura com as revoltas estudantis de 1968, que se colocam contra todo princípio de educação[2245]. Para ele, se as ciências tecnológicas e a economia ainda podem ser produtivamente inovadoras, enquanto a cultura tem se tornado uma agitação sem sentido, é porque "nossas atividades culturais são vulneráveis em direta proporção à sua grandeza espiritual"[2246].

O que se depreende dessa conclusão de Girard é que a inovação produtiva de determinadas áreas é indissociável de sua tradução em parâmetros quantitativos ou em sua eficácia material concreta, que são exatamente os "bons produtos" da modernidade, aos quais ele normalmente se refere para esquivar-se das assíduas acusações de que seria pessimista quanto ao progresso e à modernidade. De fato, essas conquistas são incontestáveis. Pelo menos, *em si*. Mas avaliá-las *em si* não seria repetir o erro que tornou a cultura uma agitação sem sentido? A grandeza espiritual das atividades filosóficas em sentido amplo, traduzida na acertada ex-

[2244] IR, Idem.
[2245] O tema do movimento contra a educação foi abordado por inúmeras vias de representações artísticas. No campo cinematográfico, além do antológico *Pink Floyd The Wall* (1982), filme produzido pelo diretor britânico Alan Parker, baseado no álbum *The Wall*, da banda Pink Floyd (roteiro do vocalista e baixista da banda, Roger Waters), os mais recentes *Os Sonhadores* (2003), produção ítalo-franco-britânica do célebre cineasta italiano Bernardo Bertolucci e *Edukators* (2004), produzido pelo alemão de Hans Weingartner são, respectivamente, uma leitura romantizada do "Mai, 68" parisiense e uma recuperação contemporânea dos ideais de contestação por jovens da classe média berlinense.
[2246] IR, 243.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pressão alemã "*Geisteswissenschaften*" [ciências do espírito], que a torna tão vulnerável na modernidade repousa justamente na sua irredutibilidade à quantificação. Se "os meios universalmente aceitos de avaliação" faltam para o mundo das artes, da filosofia e da cultura em geral, como Girard percebe, é porque a razão moderna expulsou a *finalidade* em nome da *eficiência*, enquanto o parâmetro das atividades do espírito sempre foi dado com a pergunta pelo sentido.

Prosseguindo, Girard afirma que, quando Marx quis abolir a competitividade, ele desconsiderou totalmente o componente antropológico da competição. A rivalidade comercial seria um mal imitigado e o livre mercado, causa da perpetuação da opressão da classe trabalhadora. Para Girard, o capitalismo é o único sistema econômico que permite conduzir a competitividade para esforços construtivos sem levar à violência física. Desse modo, com a democratização, a economia acaba se tornando um modo de mediação interna que produz uma enorme, e mesmo assustadora, quantidade de inovação, porque *ritualiza e institucionaliza a rivalidade mimética*: os agentes econômicos *abertamente* imitam o sucesso de seus rivais, e por isso são capazes de superá-lo.

Sem perder o lastro do mediador reconhecido, a inovação implica uma "volta para o objeto"[2247] que transfigura a rivalidade em novidade. Processo que estaria contido na própria etimologia da palavra: "*In-novare*", do latim, quer dizer mudança limitada, combinação de continuidade com descontinuidade. Para fechar o argumento com um arguto *insight*, lamentavelmente pouco desenvolvido, Girard afirma que:

> o potencial inovador depende de um tipo de imitação apaixonada que deriva do ritual religioso e ainda partilha seu espírito. [...] Mudanças reais só podem se enraizar quando brotam do tipo de coerência que apenas a tradição fornece. A tradição só pode ser verdadeiramente desafiada de dentro. O principal pré-requisito da inovação real é o mínimo de respeito pelo passado e o domínio de suas realizações, que é, *mímesis*[2248].

Resta-nos concluir que, o rebaixamento da "grandeza espiritual" das *Geisteswissenschaft* deu causa e foi causado pela demissão de sua mais importante função social: avaliar os produtos da rivalidade positiva e conter, dentro de parâmetros universalmente aceitos, a assustadora quantidade de inovação.

[2247] Para Girard, "ser razoável ou funcional é possuir objetos, é atarefar-se em torno deles", in: CODFM, 398.
[2248] IR, 244.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

21.5. A questão da Técnica

A "assustadora quantidade de inovação" é fruto da pura instrumentalização do pensamento científico, que teria levado, segundo Girard, ao perigo concreto de autodestruição do homem; a conclusão apocalíptica da história, decorrente da revelação cristã. Essa também é a conclusão de Umberto Galimberti, que vê no cristianismo o fenômeno central da dessacralização do mundo que culminou na divinização da técnica:

> Foi [com o cristianismo] que o sagrado abandonou o Ocidente, mas não as suas almas perdidas, obrigadas a enfrentar *individualmente* a face terrível do sagrado sem o consolo de um mito, de um rito, de um sacrifício, de uma fé compartilhada por uma coletividade que, comunitária e não individualmente, propicia e mantém a devida distância o aspecto inquietante do sagrado[2249].

Galimberti analisa a dessacralização do mundo a partir da noção de tempo cristão, chegando a conclusões muito próximas daquilo que vimos considerando ao longo deste capítulo. Ele afirma que o tempo cristão é uma tensão entre o presente e o futuro, uma vez que a redenção, presente já na encarnação de Cristo, espera sua total realização. Nessa historicização da escatologia, o tempo que decorre entre a salvação assegurada por Cristo e a sua realização total não é um tempo vazio em que nada acontece, e sim o tempo de prova decisivo, em que se discrimina o bem do mal, "quando o apelo de Deus mede a resposta do homem". Desse modo, ao conferir ao tempo um *sentido*, o cristianismo o teria retirado da insignificância do seu fluir e o institui como *história*. Como não é possível ver o tempo como "história" na concepção *cíclica* do tempo, que encontra a sua escansão nos ritmos da natureza, é necessário que seja introduzida a perspectiva que os cristãos denominaram *escatológica*, onde no fim (*escháton*) se realiza o que no início fora anunciado. Irradia-se, assim, sobre o tempo do mundo a figura do *sentido* que traduz o *tempo* em *história*, que tem sua direção indicada pelo anúncio cristão[2250].

O homem não se veria mais ao abrigo do *cosmos* grego, como fato mortal igual a todas as coisas da natureza, mas inserido no *mundo* como *saeculum*, como *hominis aevum* ou idade do homem, a quem se dá a tarefa de contribuir para a redenção. Em seguida, porém, Galimberti realiza um solapamento das duas reali-

[2249] GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, pp. 27-28.
[2250] GALIMBERTI, U. Ibid. pp. 24-25.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dades, nivelando o degrau ontológico que há entre elas, invertendo a operação moderna que havia transformando o desnível em abismo. "Não mais um *tempo sagrado* e um *tempo profano*", afirma, "mas um só tempo, em que tanto Deus quanto o homem contribuem para a redenção do mundo. Isso significa que todo o tempo foi sacralizado ou, o que é o mesmo, que todo o sagrado foi 'profanado'"[2251].

O dilema atual seria o de uma civilização que, com o enfraquecimento da fé religiosa, perdeu a confiança no caráter salvífico do evento histórico, sem ter abandonado os pressupostos nem as consequências que derivam dessa fé, que consistem na concepção do *passado como preparação* e do *futuro como realização*. A era moderna seria marcada por um esquema da história da salvação sem conteúdo religioso. Como Karl Löwith, Galimberti identifica na noção moderna de libertação o fundo soteriológico do tema da *redenção* ou, como afirmou Schlegel, "o desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico de toda a cultura progressiva e o início da história moderna"[2252]. Sem retomar as teses clássicas do teorema da secularização, é suficiente resumir que a modernidade teria absorvido o esquema cristão: passado como mal, ciência como redenção e progresso como salvação.

Galimberti conclui que as seitas religiosas atuais desafiam o cristianismo histórico, não no sentido que ele iniciou e guiou por tantos séculos a história do Ocidente, o que Girard chama de cristandade sacrificial, mas "no sentido de que assumiu a história, o tempo profano e as obras que nesse tempo se realizam, como *fatores de salvação*, determinando, com a sua moral, o que concorre para a salvação e o que a distancia, e, portanto, o que se deve e o que não se deve fazer neste mundo"[2253]. Por isso, ele culpa a mensagem cristã exatamente pelos mesmos motivos que Girard a absolve, mas sua visão sobre a relação entre o cristianismo e o mundo histórico acaba sendo mais aguçada do que a de Girard, porque menos marcada pelo otimismo de certa ética racionalista moderna que define o cristianismo girardiano. Então, para Galimberti, é precisamente o fato de a religião cristã ter sido "contaminada" pela moral, dotando o religioso de um sentido ético, o que

[2251] GALIMBERTI, U. Ibid. p. 25.
[2252] SCHLEGEL, Friedrich von. *Ideen*, da "Athenäum"" (1800), in *Kritische Ausgabe seiner Werke*, org. por E. Behler, J. Anstett, H, Eichner, München-Paderborn-Wien 1958, § 94.
[2253] GALIMBERTI, U. Ibid., p. 28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

teria sido o seu mal. É por ter se ocupado *demais* desse mundo que o cristianismo descurou do sagrado, uma vez que, se é verdade que o "Reino de Deus" não é deste mundo, é igualmente verdade que ele é *preparado* neste mundo, o que o inclui necessariamente na economia da salvação: "ocupando-se de todo o mundo, o cristianismo transcurou a gestão do sagrado"[2254].

É impressionante como a análise feita por Galimberti toca pontos essenciais da teoria mimética e chega a ir mais longe do que o próprio autor da teoria. Assim, ele é capaz de perceber que as novas crenças têm consequências trágicas, porque, *sem mediação*, se movimentam nas adjacências do sagrado, "que é um regime de máxima violência suicida e homicida, em que se jogam expressões de rejeição radical da normalidade existente, processos simbólicos de renascimento e transformação, eventos de morte"[2255]. As "novas seitas" se erige como "palavras fora da cena" que o sagrado emergente ordena com *ritos*, *mandamentos* e *gestos que se furtam a todo crivo crítico*. Na ausência de mediação, o sagrado se torna exterioridade vazia, pura ritualidade, insuficientes de dar os parâmetros farmacológicos para o religioso. Ora, esses parâmetros não são senão o sentido moral das práticas rituais, que distinguem o cristianismo das outras formas de sagrado e definem sua mediação.

O cristianismo assimila tanto a necessidade ordenadora dos ritos como seu imprescindível conteúdo moral. Desse modo, exortam-se comportamentos positivos que coloquem os homens cada vez mais dependentes da violência para se ordenarem, abrindo a possibilidade de uma ordem fundada para além da violenta. O religioso passa a ser a exterioridade *com conteúdo* moral, por isso foi possível a harmonização com o pensamento grego, com a abstração filosófica, que deu origem à teologia. Fazendo acordo com a razão, com a boa educação, com a cultura e com a moral civil, Galimberti considera que a religião cristã se tornou "evento diurno", *ocupando-se com reflexões que sociedade civil poderia tranquilamente fazer por si mesma, deixando, assim,*

> *gestão da* noite indiferenciada do sagrado à solidão de cada um dos que procuram remédios na farmácia, ou à procura dos grupos que, desprovidos das metáforas de base da humanidade que tornaram grandes as religiões históricas, produzem as promessas vazias, mas com mais frequência trágicas, que são o alimento da religiosidade da Nova Era que vem ao encontro daquele núcleo de loucura que cada um

[2254] GALIMBERTI, U. Ibid., Idem.
[2255] GALIMBERTI, U. Ibid., pp. 29-30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> de nós percebe dentro de si como não interpretável, não culturalizável, não legível[2256].

Galimberti argumenta que o problema moral preexiste ao surgimento do cristianismo e ao racionalismo, por isso, para recuperar a esfera do sagrado, o cristianismo teria que renunciar a legislar na esfera moral. Concluindo como um legítimo herdeiro de Ockham: "porque não há mensurabilidade entre o saber humano e o saber divino, e, por isso, não se pode comprimir o juízo de Deus nas regras com que os homens organizaram a sua razão e elaboraram as suas morais"[2257]. No final das contas, como imagens invertidas, Girard e Galimberti claudicam ao interpretarem o cristianismo como um conjunto de preceitos éticos. Se para Girard Jesus se revela como um Deus preocupado com as vítimas e despreocupado com a ordem, para Galimberti, Deus está além do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. O temor de Deus protegeria essa diferença impossível de ser preenchida e seu juízo imperscrutável irredutível às regras da moral, formulando, por contraposição à religião cristã, a definição moderna do sagrado. Ele conclui perguntando: "qual seria a necessidade de Deus se o seu juízo fosse legível nas leis da moral que cada comunidade pode elaborar por si?" Um Deus jurídico seria incapaz da graça"[2258].

Nenhuma religião pode se apropriar do princípio do bem e do mal. No entanto, Galimberti não explica *de que modo a sociedade poderia, por si mesma, elaborar seus parâmetros civis.* Salvo postulando uma razão natural, que pela luz interior chega espontaneamente aos princípios de uma ordem dada eternamente, ele tem que conceder à religião a importância antropológica de construção simbólica dos significados. Sua proposta é que o problema da formulação moral passe para a razão humana, o que o iluminismo tentou, mas não conseguiu, porque teria dado um passo à frente e mil atrás por concessões ao modo de pensar do cristianismo[2259]. No fim, há o mesmo resto de esperança adormecida das promessas salvíficas da ilustração, mas o que a história das religiões mostra é que a capacidade humana da produção simbólica de significados é deflagrada pelo fenômeno religioso, tendo a *razão* se separado do *religioso* sem ter, por isso, pretendido afirmar sua absoluta independência, mas uma autonomia sempre relativa, uma vez que o

[2256] GALIMBERTI, U. Ibid., Idem.
[2257] GALIMBERTI, U. Ibid., p. 31.
[2258] GALIMBERTI, U. Ibid., p. 31.
[2259] GALIMBERTI, U. Ibid., p. 32.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

religioso sempre foi o parâmetro, o limite, indicativo para os homens do que era seguro ou não fazer, o que era o bem e o mal. O religioso, em outros termos, é a origem do social. Para contestar a pretensão de Galimberti de que a razão autônoma, sem ancoragem religiosa poderia ter chegada a fundamentos morais, faremos um pequeno desvio dentro do debate maior do sentido da técnica na modernidade, apresentando outras perspectivas antropológicas que convergem para o reconhecimento da origem religiosa do social.

21.5.1. Podemos nos ver livre de toda a religião?

Temos visto ao longo da tese que a função precípua dos rituais é diferir a violência, contendo-a eficazmente, e, com isso, tornar presente à realidade imediata do grupo uma dimensão exterior apta a engendrar as distinções fundamentais da sociabilidade, a começar por aquela entre o *sagrado* e o *profano.* Os rituais, pois, são primariamente religiosos, assim como o religioso subsiste por meio de ritualizações. Segundo Lucien Scubla[2260], a despeito de suas particulares compreensões acerca do fenômeno religioso, existe um consenso entre os principais antropólogos que se dedicam ao tema[2261], que é o fato de a religião ser, por natureza, um fenômeno público. Não existe, pois, religião privada propriamente dita, motivo pelo qual sua análise deve ser abordada sobre um ângulo coletivo.

Para Émile Durkheim, a religião é um sistema de interditos e ritos coletivos, que implicam uma separação inicial entre as coisas profanas e as sagradas que, sob diversas formas, parecem ter uma extensão universal. Durkheim define os ritos como regras de conduta que prescrevem como os homens devem se comportar com relação às coisas sagradas, às quais os interditos protegem e isolam[2262]. É esse sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas – quer dizer separadas, interditadas – une, em uma mesma comunidade, todos aqueles que lhe aderem[2263]. Para Robertson Smith, na maioria das religiões, não há outras crenças e dogmas senão a obrigação de cumprir os ritos e respeitar os interditos

[2260] SCUBLA, Lucien. "Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion? Coup d'oeil sur les tribulations du religieux em Occident depuis trois siècles". In: *Revue du MAUSS* 2/2003 (nº 22), pp. 90-117.
[2261] Scubla cita Tylor, Robertson Smith, Frazer, Émile Durkheim e Sigmund Freud, in: SCUBLA, L. Ibid. p. 90.
[2262] DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie réligieuse*, 1912, p. 36, *apud* SCUBLA, L. Ibid. p. 91.
[2263] DURKHEIM, É. Ibid., p. 65 *apud* SCUBLA, L. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tradicionais, de tal sorte que, os mitos e as teologias que *ocasionalmente* acompanham e justificam os ritos e interditos seriam elaborações secundárias. Para ambos, o núcleo básico das religiões não repousa na divindade em que se acredita, mas no conjunto de práticas cerimoniais e proibições compartilhadas, com relação às quais não se pode negociar. Em termos durkheimianos, "o fato religioso, como todo fato social, é coletivo e coercitivo"[2264], resume Scubla.

Segundo Scubla, a tese durkheimiana clássica, retomada e aperfeiçoada por estudos antropológicos e etnológicos mais recentes é a de que "o religioso seria, entre os homens, o sistema gerador e talvez o núcleo constitutivo de toda entidade coletiva estável, na falência do qual ela se reduziria a um agregado errático de indivíduos ou de grupúsculos"[2265]. Assim, a coerção religiosa parece ser originária e inerente a um "processo de autoconstituição e de autorregulação das sociedades humanas", que escapa, em grande parte, dos atores individuais que delas participam. Sendo o religioso menos questão de dogmas que de práticas coletivas, o culto seria a forma primeira de vínculo social.

Toda a organização da cidade antiga, mostra Fustel des Coulanges, é originariamente religiosa e em todos os níveis[2266], o que implica considerar que o fenômeno religioso não é nem fruto de um aparelho repressivo criado pelo Estado, nem manifestação de uma força exterior, para a qual o Estado seria um joguete ou instrumento: "o religioso é um princípio consubstancial ao Estado ele mesmo"[2267]. A religião romana era tão completamente confundida com o Estado romano que era impossível, não somente a ideia de um conflito, como a mera distinção entre eles. Scubla mostra que as descobertas de Fustel des Coulanges estão de acordo com todas as novas disciplinas do século XIX, arqueologia, etnologia, filologia, história do direito, que concordam que a organização religiosa das sociedades humanas está na origem de todas as outras instituições.

A civilização deriva dos cultos, na medida em que a cultura, no sentido etnológico do termo, é uma extensão do culto e das obrigações rituais, o que inclui

[2264] SCUBLA, L. Ibid., Idem.
[2265] SCUBLA, L. Ibid. p. 92.
[2266] "O pai é um padre, a casa um templo, a propriedade um domínio sagrado, o rei é um pontífice, a cidade uma comunidade religiosa, os concidadãos cosacrificadores. Os deveres cívicos são deveres religiosos, o casamento, a adoção são cerimônias relevantes de culto dos ancestrais". *Apud* SCUBLA, L. Ibid., p. 103.
[2267] SCUBLA, L. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

as técnicas e as instituições que garantem ao homem o domínio da natureza e a organização da sociedade, como sintetiza Durkheim:

> A religião contém nela desde o princípio, mas em um estado confuso, todos os elementos que, ao se dissociarem, ao se determinarem, ao se combinarem de mil maneiras com eles mesmos, deram nascimento às diversas manifestações da vida coletiva. É dos mitos e das lendas que saíram a ciência e a poesia; é da ornamentação religiosa e das cerimônias de culto que vieram as artes plásticas; o direito e a moral nasceram das práticas rituais[2268].

Nesse sentido, também contribui Arthur Maurice Hocart ao observar que são, antes de tudo, os ritos e as cerimônias que obrigam os homens a cooperar em grande escala, a dividir suas funções, a cultivar seus talentos, a realizar proezas e a fazer experiências de onde sairão todas as atividades técnicas e suas estruturas sociais: "a religião não é uma superestrutura ideológica e sim a infraestrutura ritual das sociedades humanas. Nos períodos mais movimentados da história, é frequentemente ela que constitui o núcleo estável e sua tábua de salvação"[2269]. Mesmo um racionalista positivista como foi Auguste Comte reconheceu a centralidade da religião na organização social. Para ele, ao contrário do que muitas vezes se supõe, o fato religioso não seria nem um fenômeno acidental nem um entrave ao livre desenvolvimento das sociedades humanas, mas justamente o contrário: a fonte e o cimento das primeiras formas de vida coletiva. Desse modo, Comte considera que a religião não é somente necessária à gênese de instituições específicas, mas, provavelmente, a condição de estabilidade e sobrevivência da própria sociedade, por isso anuncia a "Religião da Humanidade" como coroamento de seu sistema filosófico.

Scubla se pergunta se, tendo sido a religião a matriz do vínculo social durante a maior parte da história humana, ela seria a armadura de toda sociedade durável, o que vai ao encontro da definição apocalíptica de Girard tendo em vista à secularização da ordem. Durkheim, inicialmente, acredita que a importância histórica das sociedades religiosas não significa, "de modo algum", que a religião deveria ocupar nas sociedades atuais o mesmo papel que antigamente. Ao contrário, por ser um fato primitivo, a religião deveria, cada vez mais, ceder lugar às

[2268] DURKHEIM, Émile. "Préface". In: *L'Année sociologique*, vol. II, *in Journal sociologique* (apresentação e notas de J. Duvignaud). Paris: PUF, 1969, p. 138, *apud* SCUBLA, L. Ibid., p. 104.
[2269] HOCART, Arthur Maurice. *The Progress of Man*, 1933. Trad. Fr. *Les Progrès de l'homme*, Paris, Payot, 1935; *Social origins*. Londres: Watts, 1954. *Apud* Scubla, p. 105.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

formas sociais que ela engendrou[2270]. No entanto, esse argumento puramente evolucionista de Durkheim foi revisto em pouco tempo. Em *As Formas Elementares,* o sociólogo considerou que o social não poderia se emancipar totalmente da religião: depois de ter cimentado as formas elementares da vida social e contribuído à gênese de todas as grandes instituições, o religioso não se torna um traço obsoleto e residual. Por isso, ainda que certas formas religiosas se esgotassem, outras as substituiriam.

Se certos deuses envelhecem e morrem, outros acabarão por nascer, "como se a vida social tivesse horror do vazio religioso"[2271]. Como afirmou Durkheim em 1912: "é da vida mesma, e não de um passado morto, que pode sair um culto vivo"[2272]. Por isso, seria vã qualquer tentativa forjada, ao estilo de Comte, de tentar organizar uma religião a partir de velhas lembranças históricas, artificialmente despertas. A qualquer momento, as sociedades pretensamente seculares viriam a conhecer novamente "horas efervescentes", no curso das quais surgiriam novas ideias, novas fórmulas, as quais serviriam, pelo menos por um tempo, de guia à humanidade. Segundo Lucien Scubla, a realização dessa "profecia" durkheimiana se deu com os dois movimentos político-religiosos que dominaram a história moderna no século XX: o comunismo soviético e o nacional socialismo, que trouxeram aos homens novas esperanças escatológicas, novos ritos coletivos, novos sinais de pertença, um novo enquadramento espiritual, uma nova moral e uma nova disciplina. Por isso,Vincent Descombes, diante da clarividência de Durkheim, afirmou: "é raríssimo que uma predição sociológica seja verificada: é, no entanto, o caso aqui"[2273].

A partir de sua ascendência, Scubla nota que as novas religiões seculares da modernidade não inovam verdadeiramente, mas reatualizam a aliança imemorial da violência e do sagrado: "elas são sacrificiais no sentido mais clássico do termo, reclamando a imolação expiatória e regeneradora, com a mesma insistência que os deuses astecas" e ainda em sentido girardiano, pois reúnem a unanimidade violen-

[2270] DURKHEIM, Émile. *Journal sociologique* (apresentação e notas de J. Duvignaud). Paris: PUF, 1969, p. 139, nota 1, *apud*, Scubla, 105.
[2271] SCUBLA, L. Ibid., 106.
[2272] DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie réligieuse*, 1912, p. 611, *apud* SCUBLA, L. Ibid., Idem.
[2273] DESCOMBES, Vincent, "Pour ele un français doit mourir", *Critique* nº 366, 1977, p. 1024, *apud* SCUBLA, L. Ibid. Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ta contra um terceiro. Além dos movimentos totalitários do último século, Scubla localiza a presença de traços da religiosidade arcaica na Revolução Francesa e na Declaração dos Direitos dos Homens. Quando se lê, por exemplo, no art. 3º da Declaração, que: "O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação", afirma-se francamente a anterioridade e superioridade do grupo sobre os membros. E o elo entre os membros do grupo remete à origem religiosa, pois "a nação, com efeito, não são os indivíduos reunidos, mas o vínculo sagrado que une esses indivíduos, anterior à sua existência e sobrevivente a seu desaparecimento. É o principio transcendente que reúne as gerações umas às outras"[2274]. Como os princípios do pacto não podem ser pactuados, eles remetem necessariamente a um acordo não voluntário, mas coercitivo e ritual. Com a nação, conclui Scubla, "não temos um sucedâneo do religioso, mas sua forma original"[2275].

As questões políticas, portanto, jamais seriam puramente políticas, redutíveis a questões de poder e de direito constitucional. O rei ou o presidente não são somente um chefe político do grupo, que representam nominalmente, mas o símbolo religioso do grupo, enquanto operadores da totalização. Assim, na modernidade laicista, que tudo se reduz à economia, os fenômenos político-religiosos são um último avatar da religiosidade violenta. De uma maneira geral, há, na modernidade, um consenso tácito de que o declínio das religiões seria a partir de então inexorável. Reduzidas a um moralismo vago, as religiões tradicionais são relegadas à esfera privada e ao foro interior, a crenças "respeitáveis", mas não que possam ter alguma consequência no "mundo real"[2276]. Além disso, as religiões seculares não prosperaram, e as sociedades mostram sinal de fadiga como se tivessem perdido sua espinha dorsal. No entanto, como observa Scubla, a indiferença em matéria de religião, que caracteriza a consciência ocidental moderna, não é suficiente para refutar o postulado durkheimiano da centralidade do religioso:

[2274] SCUBLA, L. Ibid, p. 110.
[2275] SCUBLA, L. Ibid, Idem.
[2276] Scubla considera que a privatização do religioso poderia ser a forma extrema da separação da Igreja e do Estado, quer dizer, não o retorno ao princípio natural, como imagina o pensamento laico moderno, mas à realização tardia de um ideal constitutivo do cristianismo original. Ela poderia ser, então, uma consequência da sacralização do indivíduo e da concentração do sagrado na pessoa, que Durkheim relevava há um século, e que as novas declarações de direitos humanos só acentuaram. As religiões tradicionais são moribundas no Ocidente, como mostra a baixa taxa de natalidade nos países europeus, marca evidente de marca de declínio, cf. SCUBLA, L. Ibid, p. 112-113.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> O religioso pode entrar em crise e nenhuma de suas formas está segura de persistir, mas a crise do religioso é também aquela da sociedade da qual ele assegura a coesão. Essa lei é tão imperiosa quanto todas as outras leis da natureza. Exterior a todas as vontades, ela constitui sem dúvida a justificação última da atitude religiosa e a garantia de sua perenidade[2277].

Voltando à questão da técnica, como o último produto da razão mecânica, afastamo-nos da leitura excessivamente formal de Scubla. A chave para compreender a impossibilidade atual da produção de significados e de ritualização da violência é exatamente sua fundação irrestrita sobre a causalidade eficiente: a pura instrumentalidade que serve à autoafirmação dos parâmetros, o ritual deslocado de sua referência ao sagrado, ou seja, da exterioridade constitutiva. Ainda que as religiões antigas tivessem em comum o fato de serem um sistema coletivo de práticas e de interditos, acompanhado ou não de uma elaboração mítica, o respeito ao sagrado que caracterizou a todas supunha uma adesão subjetiva ao poder de uma instância não se confundia com a força do próprio grupo. A assimilação da exterioridade permitia aos homens estabelecerem uma diferença primeira, de tempo e espaço, que demarcava os limites entre a ordem sagrada e a ordem profana. Havia um reconhecimento de que a subsistência do grupo requeria um limite fundador e mantenedor. Esse reconhecimento imprimia nas práticas religiosas um propósito claro: manter o mal à distância. Em termos girardianos, a *méconnaissance* que permitia a ritualização da violência. Para Girard, a *méconnaissance* do mecanismo vitimário não é senão a ignorância primitiva fulminada com o iluminismo cristão, mas é possível que essa seja justamente a *méconnaissance de Girard*, e que o reconhecimento arcaico na exterioridade fundadora tenha sido antes a "energia espiritual" da humanidade, grandeza perdida das atividades culturais e o lastro da transmissão do passado que ritualizava a violência.

Galimberti reconhece que a técnica parece pôr um ponto final na utopia moderna porque torna obsoletas todas *as formas de razoabilidade* que a razão elaborou no curso da sua história, porque se revelam incompatíveis com o seu desenvolvimento (da técnica). Assim, "surge" o problema que nunca desaparecera: "*com que ética seria possível enfrentar esses problemas?*". Para o filósofo de ascendência heideggeriana, nenhuma ética formulada pelo pensamento ocidental seria apta a lidar com o impasse atual. Ele designa três éticas "modernas", todas

[2277] SCUBLA, L. Ibid, p. 115.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

insuficientes. A primeira seria a ética cristã, segundo a qual a consciência reta e sua boa intenção bastariam para tornar moralmente inimputáveis as ações nefastas, desde que fossem cometidas sem consciência ou intenção: "o cristão age segundo a justiça e põe o resultado nas mãos de Deus". Outra seria a ética "laica", kantiana, segundo a qual "o homem tem sempre que ser tratado como um fim, jamais como um meio". Constitui-se a partir de uma ligação sistemática dos seres racionais, por meio de leis objetivas comuns, que fundam uma ordem, na qual suas leis têm em vista as relações entretecidas pelos seres racionais como meios e fins. Ordem secular que pode ser compreendida como "reino dos fins". No entanto, mesmo concebida como um ideal, seria insuficiente para ordenar as sociedades complexas e tecnológicas, e ainda suscitaria a questão de saber se os demais seres, não humanos, poderiam ser utilizados como meio à vontade.

Segundo Galimberti, tanto a ética cristã quanto a laica seriam destituídas de instrumentos (teóricos ou práticos) que fizessem o homem assumir a responsabilidade com relação à natureza. Diante disso, Max Weber teria formulado uma "ética da responsabilidade", que devia levar em conta tanto as intenções quanto as consequências, pelo menos até onde as consequências pudessem ser previstas. Ética essa que Hans Jonas repropôs. No entanto, nem a ética da responsabilidade seria suficiente no cenário contemporâneo do imprevisível: não é devido a um defeito de conhecimento, mas "a um excesso do nosso *poder de fazer* (máximo de capacidade) enormemente maior em comparação com o nosso *poder de prever* (mínimo de conhecimento com relação aos fins)", e, portanto, de *avaliar* e *julgar*. O resultado é que o sagrado ressurge ameaçador. Quando ele foi descartado, o homem não perdeu somente a origem, mas também o marco que assinalava o limite além do qual não era prudente se aventurar. Não é difícil inferir que Galimberti culpabiliza o cristianismo pela expulsão do sagrado que conduziu à imprevisibilidade previsível do fim iminente.

Antes de seguir adiante, é necessário tecer breves comentários acerca da visão de Galimberti com relação à ética cristã. Ora, ao reduzir uma ética milenar, amparada em argumentos tanto complexos quanto heterogêneos, que não se reduzem a categorias teológicas, a uma fórmula simplória como faz Galimberti, ele nos leva a duas possíveis conclusões: ou ele tem má-vontade para compreendê-la, por ser tomado de preconceito anticristão e acaba demonstrando uma fraqueza

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

intelectual, que é a desídia; ou ele lança mão intencionalmente da "falácia do espantalho", em que o autor precisa reduzir propositalmente a posição do adversário no debate, substituindo-a por uma versão distorcida a fim de tornar o argumento mais facilmente refutável, o que também revela uma falha cognitiva, reconhecida, que é a incapacidade de combater efetivamente o oponente.

A ética cristã pode ser quase tudo, mas jamais um absenteísmo. Não é correto afirmar que basta ao cristão agir segundo a sua consciência, pois a própria consciência cristã o obriga a ter uma postura ativa, buscando diretamente o bem e reparando o mal causado, mesmo quando não o provocou intencionalmente, tendo como pressuposto a imperfeição humana e a tendência de todos os homens para produzir o mal, ainda que involuntariamente. Ademais, o cristão se vê obrigado ainda diante das ações do próximo, porque o espírito de fraternidade, amparado na doutrina da "comunhão dos santos", implica uma "interdividualidade" insuperável, para usar o neologismo de Girard. Quanto a essa dimensão da ética cristã, é preciso reconhecer que a modernidade não tem os instrumentos cognitivos necessários para pensar uma noção de responsabilidade que ultrapassa a individualidade e as barreiras sociais, inerentes ao âmbito visível de atuação do sujeito. Ela se assenta em um sistema de dom longitudinal, para além dos limites espaciais ou temporais, de modo que os homens são continuamente responsáveis uns pelos outros, mesmo com relação àqueles que já estão mortos e aqueles que ainda nascerão.

Desse modo, a ética cristã seria antropologicamente fundamentada para responsabilizar os homens pelas consequências imprevisíveis não apenas de seus atos, mas também pelas condutas das gerações anteriores, incitando a um cuidado extremo das condutas do presente a fim de oferecer às gerações vindouras o melhor mundo possível. Interessante notar que a doutrina jurídica "de ponta", que começa a reconhecer a existência de "direitos humanos *transgeracionais*", não é muito diferente da o sistema de dom que atravessa noção católica de "comunhão dos santos". Só é mais frágil, pois pretende ser capaz de vincular sujeitos que ela mesma declara como indivíduos autônomos, ou atômicos, dispersos em um lapso temporal inapreensível pela razão autárquica. A ética cristã interdividual e intergeracional também permite compreender porque o conceito de fraternidade torna o cristianismo profundamente democrático e, ao mesmo tempo, tradicional. É o que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Chersterton chamou de "democracia dos mortos", mas isso é assunto para ser abordado em outro capítulo. Voltemos à questão da técnica.

Com a secularização promovida pelo cristianismo, Galimberti afirma que o homem se desvincula da hierarquia das criaturas e de todo limite, tanto *cosmológico*, como previa a visão grega do mundo, quanto *teológico*, como previa a *cosmovisão* cristã. A natureza se reduz à terra de domínio, onde a morte de Deus deixa os homens diante do limite *de fato*: não há limites de princípio e, por isso, a construção do mundo é incondicionada. A técnica *não é o homem*, é a abstração e a combinação das ideações e das ações humanas num nível de artificialidade tal, que nenhum homem ou grupo humano, por mais especializado que seja, tem condições de controlar totalmente[2278]. A técnica não se propõe fins, porque o seu processo é um crescer sobre os próprios resultados, os quais têm como meta única apenas o aumento de sua própria potencialidade. A técnica, portanto, não promove um sentido, não abre cenários de salvação, não redime, não desvela a verdade: ela simplesmente *cresce*[2279].

O fracasso do projeto humanístico é exatamente a evasão do meio técnico da perspectiva de salvação, ou, pelo menos, a progressiva libertação com relação ao "mal"[2280], em que se inseria. A emancipação da técnica e a conquista da *pura instrumentalidade* e da *autonomia* com o seu crescimento criam uma situação em que as possibilidades de construção e as possibilidades de destruição se equivalem[2281]. Em uma conclusão apocalíptica que parece parafrasear Girard em *Rematar Clausewitz*, Galimberti diz que, nunca na sua história, o homem se viu diante de um fator de risco tão elevado, em que o poder técnico tem condições de perturbar, segundo as visões de mundo, tanto a continuidade do ciclo natural quanto a ordem da criação desejada por Deus[2282]. Assumindo provisoriamente a hipótese girardiana do assassinato fundador apenas a título de argumentação, é *possível dizer que, sim, o homem já viu um risco idêntico a esse*, no início[2283], antes da

[2278] GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 36.
[2279] GALIMBERTI, U., Ibid., Idem.
[2280] GALIMBERTI, U., Ibid., Idem.
[2281] GALIMBERTI, U., Ibid., Idem.
[2282] GALIMBERTI, U., Ibid., pp. 36-37.
[2283] Antes desses limites, quando o homem estava situado *depois* da negação da exterioridade (negação que é um *ato* humano e não um *fato*, porque o primeiro ato humano tem que ter sido um *ato* senão não seria humano). Cf. SCHWAGER, Raymond. *Mimesis and Freedom*. Contagion: Journal

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

reinserção *técnica, artificial,* da diferença, pela simulação de uma exterioridade. Se o ritual é o que coloca um sentido, como é que a técnica, filha do ritual, perdeu todo o sentido? Porque a técnica se desvinculou de sua ancoragem na "exterioridade" que lhe dotava de propósito e limites. Reduzida à sua eficácia, a técnica abandona seu potencial de introduzir uma finalidade no sistema, transfigurando-se em pura abstração, puro simbólico fantasmático.

O presente risco de destruição da ordem humana provém da miragem humanista que havia atribuído à técnica da razão mecânica, sem finalidade, uma função salvífica suprema. Eliminada a imutabilidade da ordem natural com o advento da religião judaico-cristã, que pensa a natureza como fruto temporal de uma vontade divina, a posterior eliminação moderna da divindade transferiu para a vontade do homem as prerrogativas da *potentia absoluta*, agora é o homem que sucumbe sob a hegemonia da técnica, que não reconhece a natureza, nem Deus, nem o homem como seu limite, mas somente o *estado dos resultados alcançados*, que pode ser deslocado ao infinito sem nenhum outro objetivo senão o da autopotencialização da técnica como fim em si mesma. Enquanto o fim não chega, a atitude de vigilância deve ser voltar os olhos para as estabilidades provisórias que mantiveram os homens mais ou menos seguros até então. Dar um passo atrás do abismo e procurar aquilo que para Girard não tinha mais sentido, dado que o fim era inevitável: as estruturas "catecônticas".

21.6. Estruturas "catecônticas" e a estabilidade instável da ordem

A noção de estruturas catecônticas é derivada de "*katéchon*", verbo grego que aparece na II Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses. É uma palavra composta de *kata*, que significa "para baixo" e *echo*, "ter ou segurar", que tem o sentido de "conter ou prender". O "*katéchon*" é algo que "segura". No dicionário teológico do Novo Testamento, a expressão implica o gesto de impedir uma pessoa ou força maligna de libertar-se[2284]. Segundo Girard, certas instituições e formas

---

of Violence, Mimesis, and Culture, Volume 21, 2014, p. 35: "de um ponto de vista bíblico, há eventos que devem ser situados *entre* o fim da sociedade animal e o *início* do mecanismo do bode expiatório, eventos do tipo descritos no relato da Queda. A tais eventos estão sempre presentes como *background* da totalidade da história influenciado pelo mecanismo do bode expiatório. Quando os homens, a despeito de sua abertura para o absoluto – deixam seu comportamento ser influenciados por imagens produzidas pelo instinto animal, com a sua ilusão de autossuficiência, eles claudicam na rivalidade ilimitada a violência. Apenas o mecanismo do bode expiatório, com a sua aura sagrada, tornam possível a história humana de seguir em frente".

[2284] *Theological Dictionary of the New Testament, apud* EC, 259, nota 14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

culturais desempenharam esse papel de, simultaneamente, "segurar, retardar" e "circunscrever, conter" a escalada mimética uma vez que a revelação desencadeou a violência satânica ordenadora[2285]. São constructos ritualmente derivados da ordem sacrificial, transfigurações simbólicas das estruturas culturais erguidas em torno no sagrado arcaico. De um modo geral, sobretudo em *Evolução e Conversão*, Girard concede que a existência de uma ética secular válida e vigente, com instituições jurídicas e a livre economia no capitalismo, intrinsecamente relacionadas aos avanços tecnológicos, seriam fatores, em princípio, capazes de manter a rivalidade mimética sob controle. Mais especificamente, as grandes figuras catecônticas são a Igreja e o Estado.

Esses processos de estabilização ou instrumentos instáveis da ordem temporal, por assim dizer, seriam baseados em formas de transcendência secularizada, que Girard identifica, na contemporaneidade, terem sofrido sucessivas transformações dando origem às ideologias e às instituições democráticas, à tecnologia e aos meios de comunicação de massa, à sociedade de mercado e à objetificação dos relacionamentos individuais. Em resumo, as "estruturas de contenção" são as múltiplas formas de ritualização da violência, que "contribuem para o adiamento, para a suspensão do acontecimento apocalíptico, o *terminus* real, ambivalente e potencial da dissolução da ordem religiosa do mundo"[2286].

O funcionamento da sociedade de acordo com certas leis objetivas poderia impedir escaladas miméticas, a exemplo da competição econômica e da economia de livre mercado, direcionando a energia mimética produtivamente, como vimos em seu artigo *Innovation and Repetition*. Girard segue Eric Gans, para quem a globalização é um desdobramento econômico que, em primeiro lugar, produz riqueza e ajuda a estabilizar a sociedade; e, despojada de um comando central, constitui-se um sistema que se organiza por si mesmo[2287]. Ao mesmo tempo, nosso autor reconhece que o *katéchon* não resolve definitivamente a rivalidade e, por isso, a competição mimética, ainda quando racionalizada pelas leis econômicas, produz "altas doses de ressentimento" que pode ser socialmente "guardado" e tornar-se prejudicial em outro momento.

[2285] Cf. EuVia.
[2286] EC, 41.
[2287] GANS, Eric. "Chronicles of Love and Resentment". In: *Anthropoetics: the journal of generative anthropology*. Disponível em www.anthropoetics.ucla.edu. Acessado em 17 de maio de 2013.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard não é ingênuo de acreditar que a sociedade de mercado seja apta a construir uma comunidade sólida e justa. Reconhece claramente que certos danos ecológicos eminentemente fatais, por exemplo, estão sendo produzidos sem que possa precisar onde, como e em que extensão, mas identifica na economia liberal certos elementos de estabilidade que podem substituir a mediação externa – saída, em princípio, indisponível em um mundo global laicista e democrático – e conter um mal incomensurável:

> Por mais cruel, brutal ou ilógica que qualquer comparação [entre a sociedade atual e as civilizações arcaicas ou antigas] possa parecer, não acho que podemos dizer que as vítimas de um sistema complexo como o mercado global são exatamente iguais às vítimas do massacre deliberado de um ser humano por outros seres humanos que participam de sacrifícios rituais. O mercado não é um aparato técnico projetado para matar pessoas do mesmo modo que as câmaras de gás[2288].

Paul Dumouchel afirma que o sistema judicial, outra forma catecôntica de controle institucional, sempre consegue controlar a violência marginal e esporádica, mas não tem poder para controlar a violência se ela vai além de certos limites[2289]. Assim, a instituição legal tem uma capacidade intrinsecamente limitada de impedir a violência coletiva. A tecnologia e os meios de comunicação, que se baseiam em falsas formas de transcendência[2290], também ajudam na canalização da competição mimética e da violência, diminuindo os impactos de impulsos miméticos, mas são forças instáveis e podem potencializar a vetorização de possíveis ações prejudiciais de agressão e violência, mobilizadas pelo ressentimento interdividual[2291].

O conformismo e agnosticismo éticos induzidos pelas mídias, como a televisão e as redes sociais, são potenciais produtores de formas de polarização mimética no nível das massas, deixando os indivíduos muitos mais suscetíveis à dinâmica mimética, levando ao tão temido populismo nas democracias ocidentais[2292]. Não são apenas os meios de comunicação, mas o *katechon* de todos esses sistemas (livre mercado, sistema jurídico etc.) que se baseiam em uma falsa transcendência, e, inevitavelmente, produzirão injustiça e violência. Porém, em *Evolução e Con-*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2288] EC, 263.
[2289] Cf. DUPUY, Jean-Pierre e DUMOUCHEL, Paul. *L'Enfer des Choses: René Girard e la Logique de l'Économie*. Paris: Le Seuil, 1979.
[2290] "O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa", cf. DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: Contraponto Editora, 1997.
[2291] Cf. GIRARD, René. "Postface". In: DUPUY, J. e DUMOUCHEL, P. Ibid., pp. 257-265.
[2292] EC, 266.

versão, essas estruturas ainda são consideradas capazes de proteger a humanidade, mesmo que de modo temporário, da explosão de uma violência ainda maior, em um mundo que se encaminhava para o mecanismo mimético desenfreado.

Benoît Chantre foi o interlocutor do último e apocalíptico livro de René Girard[2293]. Se, em *Eu Via Satanás Cair como um Relâmpago*, Girard delineara as primícias de seu pensamento sobre o fim dos tempos, é em *Rematar Clausewitz* que assume o apocalipse em sua radicalidade. Embora o teor trágico do livro demonstre que houve uma mudança da perspectiva de Girard – não há mais a crença em uma força catecôntica na conversão romanesca, por exemplo –, Chantre afirma que as conclusões a que chega o autor no momento culminante de sua obra estão profundamente ligadas às primeiras intuições e dela decorre. Depois de retomar a análise do ressentimento que a teoria mimética implica e de mostrar como essa forma de pensamento se encaixa no conceito de guerra de Clausewitz, Chantre sugeriu que as relações morais, como René Girard ajuda a repensar sobre elas, implicam uma atitude que ultrapassa o heroísmo, algo que já fora sugerido em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca.*

Na medida em que o ato terrorista sinaliza a desintegração da instituição da guerra, que existiu durante séculos para "conter" a violência humana e permitir que a política desse um sentido a ela, ele explode com o último significado do modelo heroico típico de sociedades hierárquicas, que deixa de ser aplicável na era das chamadas "guerras democráticas". As hipóteses levantadas em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca,* sobretudo quanto às relações humanas corroídas pelo "desejo metafísico", iluminam, segundo Chantre, a atitude imprevisível do que Clausewitz chama de "massas". Essa é a ameaça crescente que paira no mundo atual, em que conflitos tradicionais recuaram, mas a lógica do ressentimento é usada de uma forma sem precedentes. Essa ameaça pede um despertar moral abrupto, na forma de um verdadeiro combate do pensamento.

Já adiantamos que, para o último Girard, nem o desperta moral abrupto nem os instrumentos catecônticos, mormente a política, têm mais capacidade de conter

[2293] Cf. CHANTRE, Benoît. *De* Rematar Clausewitz *a* Mentira Romântica e Verdade Romanesca*: uma luz retrospectiva sobre toda a obra de Girard*. Resumo da apresentação realizada em 02 de setembro de 2011 no *Seminário Internacional René Girard: Teoria Mimética 50 anos*. Resumo disponível em http://www.erealizacoes.com.br/renegirard/resumo_BenoitChantre01.shtml. Acessado em 15 de maio de 2013.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

a escalada para os extremos, por isso demite todo tipo de solução provisória para o apocalipse iminente, que são, contudo, as únicas disponíveis para o homem. Como a medicina, cujos espetaculares avanços esbarram, inevitavelmente, no obstáculo da morte, o mundo temporal só pode alcançar uma estabilidade instável, formuladas em respostas contingentes, concretas e pontuais, marcadas por sua provisoriedade. Não é possível sair da violência de uma vez por todas, como não é possível manter a doença afastada do corpo definitivamente, contudo, tanto o corpo físico quanto o social demandam do homem um esforço até os últimos instantes. Mesmo porque o homem não é capaz de *pensar* kantianamente, com segurança epistemológica, sobre as "últimas coisas" e não pode dominá-las como um dado, com relação ao qual seria apto a descrever o *quando* e o *como*. Todas as categorias e ideias mentais demandam um suporte espaço-temporal que é precisamente o que a morte e o fim da história desfazem.

Nada obstante, se o homem não pode emitir juízos sobre o fim, enquanto continuar dotado de um corpo e de uma história, precisa empenhar-se em busca de respostas, pois o impulso básico do ser vivente é a preservação da sua vida, como os antigos perceberam, e de uma vida em sociedade, como Girard percebeu ao lado de tantos outros pensadores clássicos, como Aristóteles, e os modernos personalistas. A mortalidade e a irascibilidade, pois, não significam que o homem deve estar constantemente na doença ou na pura violência, e sim que sua vida e sua história devem levar em conta a intransponibilidade dessa condição, enquanto *condição*. Acompanhamos Domingo González quando este autor lamenta que Girard tenha abandonado "suas admiráveis intuições sobre a doutrina paulina do *kátechon*, barreira histórica permanente que se opõe à ameaça satânica da dissolução pela violência social"[2294], demitindo-se da imperiosa tarefa de pensar a política na era cristã, a qual se situa precisamente nesse lugar intermediário[2295].

Sua impaciência com o "ainda não" da *Parousia*[2296], o leva a concluir com uma desesperança nada cristã que se assemelha à de Karl Löwith, que, no fim da vida, flertou não com o Apocalipse, mas com um ceticismo cosmogônico, segundo o qual o mundo seria "a maior e mais rica realidade, ao mesmo tempo em que é

[2294] GONZÁLEZ, Domingo. "Achever Girard: uma lectura política de *Achever Clausewitz*", in: Revista *Xiphias Glaudius* de Estudios Interdisciplinares, vol. 1, Num 1, 2013, p. 114.
[2295] GONZALEZ, D., Ibid., Idem.
[2296] GONZALEZ, D., Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

vazio como uma moldura sem quadro"[2297]. Para um cristão como Chersterton, a perspectiva é a inversa: "o círculo externo do cristianismo é uma proteção rígida de abnegações éticas e sacerdotes profissionais", mas, dentro dessa proteção desumana, está a única moldura para a liberdade pagã. Na filosofia moderna, é o oposto: "é o círculo externo que é obviamente artístico e emancipado; seu desespero está dentro". Sendo o círculo o "mundo" ou a "arte", a ausência de parâmetros extramentais esvazia o seu interior. Por isso, Löwith conclui com uma resignação que nos lembra do apocaliptismo girardiano:

> Houvesse uma resposta apenas a partir do espírito do *tempo*, então a última e honrada palavra de nossa geração, nascida ainda antes de 1900 e madura durante a Primeira Guerra Mundial, seria a decidida resignação, e na verdade aquela que é sem mérito, pois é fácil a renúncia quando tudo se perdeu[2298].

Desse modo, pretendemos retomar a teoria mimética, a fim de propor saídas à encruzilhada apocalíptica. Comecemos com Carl Schmitt, que, partindo do mesmo diagnóstico apocalíptico, chegou às conclusões contrárias àquelas que defenderemos.

21.6.1. Decisionismo político: Carl Schmitt e a saída antiliberal

O tema do *katéchon* traz ao debate outro pensador do século XX que compartilha com René Girard uma preocupação com a ordem e a aceleração da história contemporânea. De modo análogo a Girard, o reconhecimento da desordem e de um processo histórico de anomia crescente leva Carl Schmitt a uma reflexão sobre estruturas de contenção para reprimir a progressão histórica da violência e do caos. Evoca a mesma figura do *katéchon*, como uma força que trava e bloqueia a progressão do "mistério da anomia". Em mais uma semelhança com o pensamento apocalíptico de Girard, Schmitt acredita que essa força precede o advento do "fim dos tempos", que já estaria em curso desde a vida e a morte humanas do Cristo – do advento do cristianismo, em outras palavras. O combate schmittiano pela ordem localiza-se, segundo Franco de Sá, em uma "era histórica" entre *apocalipse*, que é a revelação total, e *escatologia*, o advento efetivo do fim dos tem-

[2297] LÖWITH, Karl. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*. Donzelli, Roma: 2000 [*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967)], pp. 319-320.
[2298] LÖWITH, Karl. "Prefácio à primeira edição". *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014 [*Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941) In: *Sämtliche Schriften*, Vol. IV. Metzler, Stuttgart:1988], p. xiii.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pos a que esta revelação conduz. Em um tempo intermédio, que se acelera no sentido da progressão da desordem e da anomia, o combate schmittiano pela ordem consiste em um combate contra a aceleração do tempo e, assim, concebe-se enquanto um pensamento catecôntico, que visa a funcionar como um travão que combate pela ordem no tempo.

Ao mesmo tempo em que se torna visível uma aceleração do tempo, Schmitt postula que se vive também um progressivo fenômeno de unificação do espaço. Quanto mais o tempo se acelera, mais o espaço se unifica e se converte em uma grandeza indistinta, impossível de se estabelecer territórios circunscritos e delimitados. A unidade do mundo contribui de forma inequívoca para o crescimento da capacidade de uma potência imperialista, que se autolegitime a intervir em qualquer parte da Terra, em nome de representar os interesses e valores da humanidade, dos quais é procuradora com plenos poderes. É contra essa possibilidade que o combate schmittiano pela ordem se engaja como um combate contra a unidade do mundo[2299].

Carl Schmitt escreveu entre as décadas de 1910 e 1970. Embora o conjunto de seus textos tenha sido interpretado por vários de seus leitores como contraditório, o caráter polêmico de sua obra não seria fruto de uma incoerência de base, mas seria o resultado de uma unidade apreensível a partir de uma análise cuidadosa e complexiva de suas teses. É o que defende e demonstra Alexandre Franco de Sá, pesquisador português especialista no pensamento schmittiano. Franco de Sá afirma que, para além das variações inevitáveis de uma obra que se constitui ao longo de um considerável lapso temporal, e principalmente pelo conteúdo factual do período em questão, há uma "coerência intrínseca" no pensamento de Carl Schmitt, de modo que é possível ver seus textos, "o anúncio de uma posição fundamental que será fundamentalmente conservada"[2300].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2299] A análise do pensamento schmittiano se insere no âmbito maior de nossa pesquisa de pós-graduação iniciada no mestrado, tendo como ponto de partida o polifacetado tema da "secularização". Assim, as ideias principais do decisionismo schmittiano a seguir apresentadas, tendo como referencial teórico a leitura feita por Alexandre Franco de Sá da obra de Carl Schmitt, foram publicadas (com algumas modificações) no artigo intitulado: ARAÚJO, Laise Helena Barbosa. "O combate em torno do poder através da ficção: decisionismo e ordem concreta", in: Bárbara Lou da C. Veloso Dias; Ana Darwich. (Org.). *Direito e Democracia: estudos sobre ativismo judicial*. São Paulo: Ed. Método, 2011, pp. 305-328.

[2300] SÁ, Alexandre Franco de. *A Coerência de Carl Schmitt*. In: VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). Carl Schmitt contra o "Império". Recife: Editora Universitária UFPE, 2009b, p. 12.

Segundo Alexandre Franco de Sá, a tese fundamental de Carl Schmitt é o "estabelecimento de uma união indissociável entre as dimensões do poder político e da ordem". É a maneira pela qual tais dimensões estão associadas o que configura, desde a sua gênese, o pensamento schmittiano como um combate polêmico pela afirmação do poder. Ao contrário de Girard, o poder, para Schmitt, não poderia ser pensado pura e simplesmente como violência, mas estaria sempre vinculado ao estabelecimento *interessado* de uma ordem, a qual não poderia ser concebida abstratamente, isolada do poder. A formulação dessa tese situaria, então, Carl Schmitt no problemático espaço de contraposição entre duas tradições cujo antagonismo pareceria, de saída partida, arrebatar todo o espaço do direito: o positivismo, por um lado, e o jusnaturalismo, por outro[2301].

O positivismo, entendido por Schmitt como uma teoria da facticidade natural do poder, que determinaria univocamente o direito e as leis ao afirmá-los como resultado do "mero exercício fático do poder e da vontade do legislador", seria frontalmente combatido pela sua caracterização do poder como algo definido sempre *em função* e *a partir* de uma ordem, postulando a anterioridade do direito em relação ao poder. A afirmação dessa anterioridade, que cria uma relação de causalidade entre essas duas dimensões, está presente, principalmente, em *Der Wert des Staates* [*O Valor do Estado*, 1914]. Porém, apesar de refutar a abordagem positivista por seu derivacionismo descabido do direito (âmbito do *dever-ser* por natureza) pelo simples fato do *ser* do poder, Schmitt afirma a articulação entre as duas esferas: "o direito não pode deixar de ser considerado como remetendo intrinsecamente para o poder e para a decisão fática que possibilitam a sua efetivação"[2302]. Donde outra e inevitável contraposição teórica: a negação da concepção jusnaturalista. Ao afirmar o direito como "simples justiça", como algo essencialmente contraposto ao poder, o jusnaturalismo tem como corolário necessário o fato de a realidade normativa ser determinada por um conteúdo próprio, totalmente independente da facticidade do poder. Para Schmitt, porém, um direito natural destituído das condições que viabilizam a sua efetivação, quer dizer, dos meios de poder de execução das leis, não configuraria efetivamente uma ordem ou, seguindo seu raciocínio:

[2301] Sá, Ibid., p. 13.
[2302] Sá, Ibid., p. 14.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> um poder outro encarregado de limitar o poder político pretensamente soberano – "como uma justiça, que fosse como uma instância depositária e executora, competente para guardar a ordem e vigiar criticamente o adequado desempenho do poder por parte de seus detentores" – seria, afinal, ele mesmo soberano[2303].

Nesse momento, o exercício do poder surge sempre como um efeito que tem a ordem e o direito com a sua causa, mas, como explica Alexandre Sá, tal formulação, concebida fundamentalmente como contraposição ao positivismo, não resolve o problema da relação entre ordem e poder, já que "apresentar o direito como anterior ao poder corresponde, aqui, não tanto a uma caracterização positiva do direito, mas a uma sua caracterização negativa enquanto aquilo que não é determinado pela pura e simples facticidade do poder"[2304]. Em *Teologia Política* [*Politische Theologie*], de 1922, o conceito de poder é apresentado por Schmitt em aparente contradição com a obra de 1914, enquanto a decisão de uma instância originária que, a partir de uma "pura ausência de normatividade", institui uma ordem. No entanto, Alexandre Sá observa que, se a ordem não se configura como origem ou "causa eficiente" da decisão que exerce o poder, é antes a própria ordem que, enquanto meta ou fim, se constitui como a "causa final" dessa decisão: "o combate schmittiano pela ordem surge assim como a *ratio essendi* de um combate pelo poder. E esse combate pelo poder é sempre [...] a *ratio cognoscendi* de um combate pela ordem"[2305].

A articulação entre ordem e poder, portanto, seria apreensível por meio de uma instância de visualização própria, que se plenificaria no Estado soberano, como esclarece Schmitt:

> O sentido do Estado consiste assim na sua tarefa de efetivar o direito no mundo e de, nesta direção, atuar sobre ele. A razão pela qual ele tem de ser o poder *supremo* segue-se desta tarefa; a razão pela qual ele tem de ser o *poder* supremo dá-se a partir da direção da sua tarefa, pois a atuação sobre o mundo dos fenômenos tem por pressuposto um poder fático[2306]

Assim, embora o direito não derive única e exclusivamente da vontade de um poder de estabelecimento das leis, é constitutivo ao Estado a concretização do direito como uma tarefa que o determina. Mas isso não significa que essa concre-

[2303] SÁ, Ibid., p. 14.
[2304] SÁ, Ibid., p. 13.
[2305] SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo Poder: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. **Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009a,** 664.
[2306] SCHMITT, Carl. ***Politische Teologie, apud*** SÁ, Alexandre Franco de. *A Coerência de Carl Schmitt*. In: VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). Carl Schmitt contra o "Império". Recife: Editora Universitária UFPE, 2009b, p. 15.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tização seja definida, *a priori*, por um conteúdo próprio desse direito que possa, por exemplo, restringi-lo como uma baliza ou uma fronteira crítica. Ao contrário: a tese de Schmitt pressupõe que não pode haver *nenhuma* restrição material na consumação da vocação ordenadora do Estado, i. e., o valor ordenador que lhe é inerente se realiza na efetivação concreta de uma ordem no mundo fático e não em função do conteúdo dessa ordem. A sua defesa do "poder pelo poder", que implica a afirmação de uma decisão política necessariamente desvinculada de constrangimentos normativos, por uma decisão efetivamente soberana decorre da perda definitiva da natureza transcendente dessa ordem como *ratio essendi* desde o aniquilamento da legitimidade das instituições tradicionais.

Concretamente, o combate pela ordem se traduz em uma defesa de instituições catecônticas, especialmente o Estado e a Igreja, cujas decisões surgem como *mediações* da ordem, aproximando-se da compreensão girardiana de *katéchon*. Como resume Alexandre Sá, a posição de Schmitt consiste na afirmação deste caráter mediador, na relação entre ordem e facticidade, e na consequente defesa de que o Estado seja considerado não como o depositário de um "monopólio da violência", cujo poder tem de ser limitado por normas encarregadas de moderá-lo e vigiá-lo, mas como um poder soberano cujo sentido e valor se encontra justamente na sua natureza mediadora, no *telos* ordenador que lhe é intrínseco.

A construção de uma teoria que se funda no exercício do poder como instituidor unilateral e soberano da ordem, através de uma decisão originária que se dá em um vazio normativo – o *decisionismo* – tem, como se disse, o objetivo primordial de combater o positivismo jurídico e o jusnaturalismo, que para Schmitt, seriam os responsáveis pelo estabelecimento de uma realidade *anômica*, com o império da desordem e do arbítrio. Parece, porém, contraditório reivindicar a defesa de uma decisão ilimitada e total contra um Estado que o próprio Schmitt identifica como violento, mas, para ele, a possibilidade de um exercício de poder soberano longe de se confundir com violência e caos, é a única via de saída para a anomia que reina em um mundo em que os conflitos políticos se dão sem qualquer critério e os inimigos, longe de se reconhecerem mutuamente (como *antitéticos* e *simétri-*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cos), discriminam-se e combatem como "criminosos e inimigos de toda a humanidade"[2307].

O caráter polêmico do pensamento de Schmitt se torna manifesto como um combate que se traduz em uma luta *contra a indecisão*, o que se dá, dentro de sua economia argumentativa, a partir da identificação de adversários concretos, definidos por uma proposta de pensar a política que acarreta o fim do próprio político, pelo fim da possibilidade de que uma instância pessoal e responsável, assumindo-se como representante da ordem, possa decidir politicamente e determinar, a partir dessa decisão, conflitos de natureza política. A política, portanto, fundar-se-ia na capacidade primordial de distinguir o amigo do inimigo, o que, para Girard, é um contrassenso, na medida em que os rivais constituem essencialmente *duplos*.

Historicamente, a defesa do decisionismo coincide com o momento em que a República de Weimar, instaurada após a derrota da Alemanha na primeira guerra mundial, apresenta como seu sistema de governo o parlamentarismo democrático. Segundo a *Weltanschauung*, a visão de mundo alemã do momento, tal sistema de governo era sinônimo de derrota e humilhação e, por isso, deveria ser suplantada por uma governabilidade que pudesse reerguer o país do escárnio de Versalhes. Ao mesmo tempo em que o aparecimento na Rússia de um "Estado" e de uma "Igreja" puramente antiocidentais, com a negação completa de qualquer poder político, transcendente e soberano, com a recusa do caráter substancialmente mediador das duas instituições fundadoras da ordem, completam a situação extrema, caracterizada por Schmitt como um estado de exceção que reivindica com urgência a figura do soberano, como "aquele que decide sobre o estado de exceção"[2308].

Nesse contexto, os inimigos da decisão política (e, portanto, da própria essência da política) que Schmitt identifica são o *marxismo*, o *anarquismo* e o *liberalismo*: a redução do político ao econômico, no pensamento marxista; a rejeição de qualquer autoridade (transcendente ou imanente), inerentes ao anarquismo; e o liberalismo, que hipostasia a indecisão, correspondendo à perspectiva romântica de conciliar todos os opostos, evitando rupturas e conflitos políticos em processos

[2307] SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo Poder: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. **Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009a** , p. 664.
[2308] SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. [*Politische Theologie.* Berlim: Duncker & Humboldt, 1996 (1922)], p. 7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

de diálogo e de discussão infinitos que adiam ao máximo, terminando por inviabilizar, qualquer tomada de decisão. Reconhecidos os inimigos, o combate schmittiano pela ordem e pela decisão depara ainda com a inviabilidade de evocar a legitimidade de um poder tradicional, pois as instâncias tradicionais já foram corrompidas:

> Nesse sentido, a situação vigente na Europa poderia ser comparada à situação europeia após as revoltas de 1848, numa altura em que o poder do Estado, e o poder dos soberanos capazes de se contraporem à subversão revolucionária, teria de ser justificado em função dele mesmo, em função de sua capacidade fática de intervir e de estabelecer a ordem, e não já em função de uma legitimidade previamente determinada, isto é, não já como a mediação pela qual uma ordem que ultrapassa o plano fático se enraíza neste mesmo plano[2309].

A progressiva intensificação da relevância política da decisão tem em Schmitt um movimento de aproximação ao pensamento contrarrevolucionário, perfazendo um percurso que vai de Louis de Bonald a Donoso Cortés, passando por Joseph de Maistre. Segundo Donoso Cortés, o desaparecimento da religião como instância mediadora de uma transcendência implica a impossibilidade de se sustentar uma posição meramente legitimista fundada na ordem natural e alicerçada na religião, de tal sorte que o futuro do ocidente apresenta-se como pura e simplesmente indeterminado. Indeterminação essa que acarreta a necessidade de *se decidir* sem o suporte na mediação (ou pelo menos sem tal *recurso de justificação*): é a urgência – excepcional – que emerge como a fonte mesma e imprescindível da legitimidade da decisão.

Dado o caráter extremo e decisivo da situação de desordem e da ausência do reconhecimento do valor intrínseco da ordem tradicional, Schmitt entende que está permitida, em seu combate pela ordem, a mobilização de todos os recursos disponíveis para impedir a vislumbrada aniquilação do ocidente e da ordem que lhe é correlata, o que Girard se nega a fazer, pois, para ele, iria na direção oposta da mensagem evangélica. Torna-se, então, dentro de tal compromisso essencial realizar compromissos imprescindíveis, o que inclui alianças necessárias ou ocasionais determinadas pelas circunstâncias urgentes. Assim, pode-se definir o pensamento de Carl Schmitt entre os anos 20 e 30 como uma tentativa de encontrar pontos de interseção com os adversários relativos. Diante da barbárie absoluta,

[2309] SÁ, Alexandre Franco de. *A Coerência de Carl Schmitt*. In: VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). Carl Schmitt contra o "Império". Recife: Editora Universitária UFPE, 2009b, p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aqueles que não se confundem com os definidos "inimigos do ocidente" transformam-se em relativos aliados em nome de um combate comum.

O decisionismo, então, emerge a partir de 1922 (ano de publicação da *Politische Theologie – Teologia Política*), como a defesa "pura e simples" da decisão, sua defesa em função de si mesma e não como momento de exteriorização de uma mediação de uma ordem, exterior à decisão, que a possa sustentar e justificar, o que pode parecer contradizer as formulações teóricas anteriores de Schmitt, pautadas sempre na defesa da mediação. O decisionismo que se vê delinear nesse período no pensamento de Schmitt relaciona-se a uma contingência em que a "ordem jurídica" se retrai e se instaura efetivamente aquilo que o pensador alemão considera um "estado de exceção", e que solicita a máxima manifestação de essência da autoridade estatal, na qual tem que ser recriada uma situação de normalidade e o soberano deve ser aquele que decide definitivamente *se* esse estado normal efetivamente domina.

A partir de uma análise mais detida nas contínuas formulações teóricas de Schmitt, no entanto, percebe-se que a suposta ruptura com a "mediação", que, em tese, era o fundamento último da decisão, na verdade, não ocorre. Quando Schmitt afirma que a decisão, considerada normativamente, nasceu de um "nada", isso quer dizer que num plano imanente, considerada de acordo com uma perspectiva jurídica ou normativa, a decisão surge como essencialmente anterior e, nessa medida, não vinculada, não subordinada à ordem jurídica. A tese central apresentada no livro *O Poder pelo Poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, de Alexandre Franco de Sá, é a de que a decisão, longe de negar absolutamente uma fundamentação que a legitime, pode ser pensada *como se* surgisse a partir do nada, e pode, por conta de uma conjuntura em que verifica um estado de exceção, estabelecer-se efetivamente, sendo justificável *ainda que* não faça alusão a uma mediação que a sustente.

Para Karl Löwith[2310], o decisionismo de Carl Schmitt não passa de um "niilismo ativo", em que a defesa da decisão se confunde com a decisão pela mera decidibilidade que se funda em... "nada". Pois, segundo Löwith, se em Cortés

[2310] LÖWITH, Karl. *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*. In: Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz. W. Kohlhammer GmbH Verlag, Stuttgart: 1960.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

encontra-se uma busca de restabelecer a ordem divina como substrato explícito, em Carl Schmitt essa busca está perdida. Na verdade, defende Alexandre Sá, a própria concepção do decisionismo como uma teoria política em defesa por uma decisão fundada em categorias puramente imanentes, mediante a representação de uma decisão que assente num "nada" normativo, a qual possa decidir e criar a ordem jurídica a partir desse mesmo "nada", deve ser pensada como uma "ficção jurídica", com caráter instrumental nesse combate pela ordem, estruturada sob a *forma* do "como se".

Assim, o pensamento decisionista de Carl Schmitt é articulado, segundo a tese desse intérprete português, dentro desse contexto ideológico da impossibilidade de se recorrer a uma legitimidade transcendente, como uma atitude de combate contra a anarquia absoluta, sob o eixo formal do conceito de *ficção*, como concebido por Hans Vaihinger, no livro *Die Philosophie des Als Ob* [*A filosofia do como se]*. Essa apropriação de Schmitt se dá com a substituição recorrente da apresentação de teses no sentido próprio da palavra, visando a preencher de um conteúdo positivo determinadas afirmações – "dizer o *que é*", por estratégias argumentativas polêmicas, "estabelecidas *como se* fossem o ponto de partida" do argumento[2311].

Esse recurso discursivo possui uma função marcadamente *pragmática*: a caracterização do decisionismo como uma ficção jurídica permite, destarte, analisar de que forma este pode ser visto, em concreto, como um combate pelo poder do Presidente do Reich no âmbito da República de Weimar (a posição política de Schmitt, assim, estaria *logicamente* justificada – ainda que fosse moralmente reprovável). E, mesmo a defesa de uma ditadura em nome da ordem, como a que fará, seria, para Schmitt, uma escolha que se coloca *contra* uma outra opção, muito pior e mais opressora (pois incontornável): a da insurreição, da anomia apocalíptica. Na falta da legitimidade comum e na impossibilidade de evocação de uma ordem universalmente aceita, a única alternativa seria, para Donoso Cortés, a evocação de "uma ditadura de sinal contrário"[2312]. Como afirma Cortés:

[2311] SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo Poder: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. **Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009a** , p. 666.
[2312] SÁ, Alexandre Franco de. *A Coerência de Carl Schmitt*. In: VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). Carl Schmitt contra o "Império". Recife: Editora Universitária UFPE, 2009b, p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> [...] se estivesse entre a liberdade e a ditadura, eu votaria pela liberdade, [...], mas a questão é esta, e concluo: trata-se de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do Governo; neste caso, eu escolho a ditadura do Governo, como menos pesada e menos afrontosa. Trata-se de escolher entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima: eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais límpidas e serenas; trata-se de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre[2313].

No combate por uma decisão a partir do plano meramente imanente da vida, mostra-se imprescindível sua fundamentação do ponto de vista da defesa do humano em sua configuração social. A defesa da legalidade se justificaria (e se justifica) como um aparato em defesa da sociedade, de tal modo que, em se mostrando essa própria legalidade insuficiente e mesmo nefasta para a proteção da integridade social, a ditadura seria mais do que um ato desesperado e excepcional, seria uma necessidade verdadeiramente *legítima* em defesa da sociedade. Há, desse modo, uma dupla exigência imposta pelo presente estado de exceção: em primeiro lugar, exige-se a defesa de uma decisão ainda que sem mediação; e, ainda, seria necessário o estabelecimento de uma justificativa imanente desta mesma decisão (no caso, a defesa da existência da própria sociedade, como configuração social da vida humana). Carl Schmitt parte do princípio de que não é possível encontrar para a decisão política uma fonte de legitimidade transcendente em meio à conjuntura que delineia e cujo reconhecimento a pudesse justificar, donde a necessidade de remeter a uma instância imanente para que o reconhecimento da decisão possa ocorrer.

Alexandre Sá afirma que, para Cortés, a possibilidade da ditadura deve ser defendida *exatamente* em função de uma resposta ao desaparecimento da legitimidade que só a religião efetivamente é capaz de conferir e que a defesa de uma decisão ditatorial se dá, segundo a mesma lógica de Schmitt, *como se* um plano transcendente pura e simplesmente não tivesse lugar. Pode-se dizer, portanto, que, segundo a tese deste intérprete, o decisionismo schmittiano significa algo como uma *suspensão* (*épochè*) do recurso à justificativa da mediação em função da urgência de um combate ao inimigo absoluto. Modo de pensar que suspende uma ou mais de suas dimensões essenciais para obter vantagens à luta que empreende, ao fazer *como se* determinadas faces do real não existissem, seja sob o ponto de vista

[2313] CORTÉS, Juan Donoso. "Discurso sobre la dictadura", pp. 322-323, *apud* SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo Poder: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. **Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009a**, p. 203.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

prático, seja sob o ponto de vista teórico, por não serem aceitáveis, embora ainda fundamentais.

Foi de acordo com o pensamento deste sistema filosófico de Hans Vaihinger que Alexandre Franco de Sá pôde pensar a defesa de um decisionismo dentro do conjunto da obra de Carl Schmitt. Dentre os tipos ficcionais concebidos pelo autor de *Die Philosophie des Als Ob* [Filosofia do Como Se], o pensamento de Schmitt pertenceria às ficções abstrativas ou neglectivas, definidas por Vaihinger do seguinte modo:

> Quando o material é demasiado complicado e confuso para permitir ao pensar desembaraçá-lo paulatinamente até aos seus traços singulares, quando os fatores causais procurados são provavelmente de natureza a tal ponto complicada para poderem ser determinados imediatamente, o pensar aplica o truque de provisoriamente e por enquanto negligenciar toda uma série de marcas e apenas eleger os fenômenos mais importantes[2314].

A partir dessa caracterização da ficção abstrativa, então, Alexandre Sá[2315] isola três características fundamentais, as quais identifica na formulação teórica do decisionismo, que é a "tentativa schmittiana de pensar a decisão *como se* não houvesse simplesmente mediação": 1) a origem do processo de ficção abstrativa decorre do fato de o objeto do pensamento ser demasiado confuso; 2) essencial provisoriedade; 3) o processo de construção é marcado por procedimentos de diferenciação e hierarquização, em que a atenção na argumentação se volta àqueles aspectos mais importantes no momento. O intérprete afirma tal ascendência ficcional pelo fato de o decisionismo ser marcado pela necessidade de, diante da urgência do confronto último com o inimigo absoluto, *simplificar* no combate a posição própria, isolando-o, como através de alianças com aliados, ainda que relativos. A própria situação de urgência, por seu turno, garante a *provisoriedade* da suspensão da mediação e a decisão é destacada como o *elemento mais importante* da estrutura argumentativa de Carl Schmitt.

Muito embora não haja referência explícita do próprio teórico a ponto de confirmar suas hipóteses de um decisionismo ficcional, Alexandre Sá localiza outros dois momentos em que há recepção manifesta de Vaihinger na obra de Schmitt, embora nenhum deles, como se verá, mencione uma filiação teórica ou

[2314] VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob*: *System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Niemeyer, 1920 , p. 28, *apud* SÁ, Ibid., p. 211.
[2315] SÁ, Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

qualquer remissão a uma fundamentação com base na teoria das ficções[2316]. Schmitt se refere ao pensamento de Vaihinger em duas obras da década de 1910: *Gesetz und Urteil* [Lei e Julgamento] (1912), investigação de Schmitt acerca da "prática jurídica", o autor apresenta as ficções jurídicas como uma subespécie de ficção simbólica ou analógica e avalia sua manifestação na realidade jurídica de acordo com a sua utilidade, e *Juristische Fiktionen* [Ficções Jurídicas] (1913), em que Schmitt realiza a recepção do livro de Vaihinger para o *Deutsche Juristen-Zeitung*, definindo a ficção como "uma assunção conscientemente arbitrária ou falsa que, apesar disso, promove o conhecimento e pode produzir resultados valiosos"[2317].

São, sobretudo, as noções presentes no livro de 1912 que orientam a reflexão de Alexandre Sá sobre o decisionismo como uma construção de ficção abstrativa. Ao lado desse grupo ficcional, Vaihinger concebe um tipo diverso de ficção, chamado simbólico ou analógico, em que se inserem as ficções jurídicas. Essa tipologia será a diretriz com que Schmitt analisará a prática jurídica em dois momentos: nesse texto, de 1912, e dez anos mais tarde, em *Politische Theologie* [Teologia Política (1922)]. Em um primeiro momento, Schmitt ocupa-se em mostrar como as representações tradicionais que determinam as práticas jurídicas são ficções e, mais, inúteis. Quer dizer, o critério de correção da decisão judiciária a partir de sua adequação à vontade da lei ou à vontade do legislador seria uma *ficção*, em que a (pseudo-) objetividade da decisão do juiz ficaria resguardada pela (suposta) adequação a um caráter (pretensamente) objetivo contido na norma legal. Demonstrada a dimensão fictícia, a inutilidade intrínseca repousaria, para Schmitt, na sua completa irrelevância para a prática jurídica:

> A "vontade da lei" surge, diante do juiz, não como um vínculo da sua decisão, não como um mandamento ao qual a sua decisão tem que obedecer, mas apenas como a referência de uma exegese interpretativa que se concretiza como uma decisão fora da qual essa mesma "vontade" é pura e simplesmente muda[2318].

Assim, na prática jurídica, a "vontade da lei", ao invés de determinar a decisão do magistrado, ela própria só existe *na* e *através* dessa mesma decisão. De tal sorte que a fundamentação do caráter escorreito da decisão por uma referência à

[2316] SÁ, Ibid., Idem.
[2317] SCHMITT, Carl. "**Juristische Fiktionen**". **In:** ***Deutsche Juristen-Zeitung*****, n.12, 1913, *a*pud** SÁ, Ibid., p. 212.
[2318] SÁ, Ibid., p. 213.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"vontade objetiva da lei" seria mais do que "essencialmente ilusória, constituiria uma ilusão que devido a sua inutilidade para a compreensão da prática jurídica, prejudicaria esta mesma compreensão"[2319]. Porém, nesse mesmo contexto, o teórico visualiza um outro tipo de ficção contraposto à ficção jurídica inútil, aceitável em nome de sua utilidade prática. Tal utilidade dar-se-ia pela substituição da medida do grau de "conformidade à lei" pela "determinação do direito" como o critério de correção da decisão judiciária. Uma decisão no plano judiciário seria, com esse novo parâmetro, considerada correta pelo fato de o juiz aproximar-se ou afastar-se da figura do juiz típico, apto a garantir a correta determinação do direito no caso concreto. O caráter ficcional repousa no fato de o "decisor particular" agir *como se* fosse um juiz típico, julgando como tal juiz julgaria. Para Alexandre Sá esta admissão de uma ficção útil para a prática jurídica tem sua estrutura reproduzida nas bases da proposta decisionista:

> Do mesmo modo que, como critério da correção de uma decisão tomada no plano jurídico, Schmitt propõe, em 1912, a alusão à ficção da figura típica do juiz, estabelecendo a necessidade de o decisor singular decidir *como se* ele fosse o decisor típico, o decisionismo, sobretudo a partir da publicação de *Politische Theologie* em 1922, propõe-se, como o fim de conseguir responder à ameaça anarquista e, nessa medida, de tornar aceitável a decisão num plano puramente jurídico, considerar a decisão *como se* ela se encontrasse estritamente nesse plano, ou seja, *como se* ela não remetesse, enquanto *ratio cognoscendi*, para o plano suprajurídico da mediação, que constitui sempre, em sentido último, a sua *ratio essendi*.

Dessa forma, o decisionismo schmittiano, caracterizado pela defesa da decisão *como se* ela estivesse desvinculada do plano da mediação, é mobilizado como uma construção ficcional *útil*, que se contrapõe frontalmente à inutilidade da ficção jurídica de um direito puro, nocivo por relativizar ou eliminar o valor intrínseco da decisão. Ilusão perniciosa que permanece em um plano puramente abstrato, sem contato com a efetividade da decisão judicial no plano concreto, a ficção jurídica que rejeita a decisão tem o significado de uma dupla negação: tanto representa a recusa a uma fundamentação transcendente do direito, afirmando este como simples direito positivo e negando sua constituição como uma ordem intrinsecamente justa, quanto nega que o direito seja o mero resultado da decisão arbitrária da vontade imanente que ocasionalmente tem mais poder.

A afirmação do direito como desvinculado a qualquer poder (transcendente ou imanente) e, nessa medida, não sustentado por qualquer decisão, baseado na

[2319] SÁ, Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

crença de que a função imanente da vida de uma comunidade que já possui ordem intrínseca ao seu desenvolvimento orgânico é alvo de ataque por Carl Schmitt, que acusa uma ingenuidade pueril nessa compreensão da realidade: seu pensamento católico nunca se afasta da antropologia do homem decaído, e a presença do mal do mundo desde o pecado original impede a concepção de uma harmonia intrínseca à naturalidade humana que pudesse constituir uma efetiva ordem social.

Representativo desse pensamento com bases antropológicas falaciosas, Otto Gierke, segundo Schmitt, concebe o povo como organismo dotado de uma ordem intrínseca e em sua "teoria da corporação" separa radicalmente decisão e direito: Estado e direito surgem juntos como mera emanação da ordem intrínseca e da consciência jurídica. Herdeiro intelectual de Gierke, Hugo Preuβ, um dos teóricos mais importantes na elaboração da constituição liberal de Weimar, igualmente opta pela rejeição jurídica da decisão, que significa uma refutação do próprio conceito de soberania. Ocorre, na verdade, a partir de uma tentativa por Preuβ de reformular o conceito de soberania, que deixa de ser um poder supremo e desvinculado, o que, para Schmitt, implicaria a negação das características mais essenciais do próprio conceito, terminando por solapá-lo, portanto.

Em sua "doutrina da soberania do direito", Hugo Krabbe analisa como a soberania teria passado por uma série de transformações radicais ao longo da História, tendo sido transferida do exercício pessoal do Estado para o próprio direito, cuja potência basear-se-ia em um exercício impessoal do poder; tais modificações, fruto de uma cultura superior, pressuporiam a capacidade de pensar abstratamente. À idéia moderna de Estado equivaleria um sentimento jurídico como única fonte do direito, e o fato histórico concreto do aparecimento de uma representação do povo teria garantido a aquisição por parte desse povo de um órgão legislativo capaz de produzir "direito", ou seja, a aquisição de um efetivo sistema constitucional, em que o direito remete à decisão de um Estado definido pelo poder de um órgão representativo de uma vontade popular.

Ao recusar a determinação do direito como a decisão de uma autoridade, ou da instância que detém o maior poder, Krabbe determina, no fim e ao cabo, o direito a partir de uma decisão específica, de Estado cuja estrutura não se determina por uma emanação de um poder pessoal, mas pelo poder de um órgão representa-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tivo de uma vontade popular. Desse modo, o direito não deixa de ser o resultado de um poder determinado e de uma decisão tomada sob determinadas regras e determinados critérios, ainda que busque considerá-lo, a princípio, como uma realidade normativa e inteiramente livre do âmbito decisório e do poder fático que a estabelece. É Hans Kelsen quem proporá, em definitivo, a decisão para fora do âmbito jurídico, figurando, desse modo, o arqui-inimigo de Carl Schmitt.

Para Hans Kelsen, o direito é considerado a partir de sua pura normatividade. Assumindo a impossibilidade de determinar uma norma jurídica recorrendo a qualquer fator extrínseco, como no caso de uma decisão fática, Estado e direito assumem o caráter de identidade total, em que da confusão que perfazem torna-se impossível estabelecer entre eles uma *relação* efetiva, como a de tipo causal proposta por Carl Schmitt. E, assim, sua "teoria pura do direito" assume que:

> se o Estado mantém uma relação essencial com o direito, e se o direito é algo puramente normativo, não podendo relacionar-se com qualquer entidade que, sendo fática, não se caracterize por uma pura normatividade, [...] tal quer dizer que a relação o Estado não pode ser encarado juridicamente como um poder fático, diferenciado do direito, cuja decisão se constitua como criadora e, portanto, como causa do direito, mas que este mesmo Estado, encarado juridicamente na sua relação com o direito, não pode deixar de ser uma entidade puramente normativa e, nessa medida, uma entidade que pura e simplesmente se identifica com o próprio direito[2320].

Uma vez o Estado deslocado do plano fático e empírico, Kelsen prova a identidade entre direito e ordem pela possibilidade de qualificar o Estado com o atributo da soberania, que, enquanto se afasta da ordem natural, define-se não enquanto um poder supremo (inviável no âmbito da realidade fática) pela essencial independência, pela impossibilidade natural de ser determinada por algo extrínseco e de determinar, causar outra coisa, uma vez que, desse modo, deixaria de ser *incausada*, remetendo sempre à causa condicionante do seu próprio poder: o Estado, então, só é soberano se coincide com a Ordem Jurídica global (e ambos seriam *incausados*). Para Kelsen, o pensamento de Krabbe impede uma "soberania de direito" e, ao manter a diferença entre Estado e Direito, mantém o exercício do poder como uma "potência da autoridade" (seja ela autocrática-pessoal ou democrática-pessoal). Sendo o Estado, por sua vez, equivalente à ordem jurídica, todo Estado já seria "Estado de Direito".

[2320] SÁ, Ibid., pp. 220-221.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

É justamente essa construção da identidade entre Estado e direito que dá a Kelsen as bases para classificar a separação (necessária instrumentalmente) dessas duas realidades como uma ficção, "pela qual o Estado aparece sob a figura pessoal de um sujeito da decisão e do poder, hipostasiado como uma entidade fática que, sendo a origem das normas que valem como direito, delas essencialmente se diferencia"[2321]. A ficção kelseniana também remete ao pensamento de Hans Vaihinger, e a partir de sua filosofia do "como se" justifica a personificação do direito no Estado e a bifurcação de uma única e mesma realidade nas duas figuras que emergem como as distintas entidades do Estado e do direito, quando, na verdade, Kelsen postula a igualdade essencial entre direito e Estado, sem que um pudesse causar o outro.

O Estado soberano, como personificação do ordenamento jurídico, significa uma simplificação em Kelsen de multiplicidades das relações para o pensar, sendo a separação entre Estado e direito um desdobramento "operacional". De tal modo que, afirmando a absoluta identidade entre Estado e direito, a soberania seria apenas a característica de um ordenamento jurídico que surgiria, na sua pura normatividade, como um sistema normativo fechado em si mesmo, dependente apenas de si e puramente desenrolado não do elemento extrínseco de uma decisão, mas da norma fundamental (*Grundnorm*) que intrinsecamente o instituiu.

A teoria de Hans Kelsen é refutada integralmente por Carl Schmitt, pois Kelsen, ao desconsiderar a efetivação do direito, negligencia a questão da origem do direito enquanto sistema normativo que se impõe coercitivamente, instigando-o a realizar, em seu *Politische Theologie* [Teologia Política], uma explícita defesa "do caráter incontornável do conceito de soberania". Justifica Schmitt: "Kelsen resolve o problema do conceito de soberania ao negá-lo. No fundo, tal é a velha negação liberal do Estado diante do direito e o ignorar do problema autônomo da efetivação do direito"[2322]. Como explica Alexandre Sá, ao lado da ficção jurídica assumida por Kelsen (a da personificação da ordem jurídica no Estado), Schmitt percebe que a própria identificação entre essas duas entidades manifesta um caráter fictício justamente pela impossibilidade de uma consideração jurídica de problema da origem ou da efetivação do direito, com a necessária consequência de

[2321] SÁ, Ibid., p. 225.
[2322] SCHMITT, Carl. ***Politische Teologie*, p. 29, *apud*** SÁ, Ibid., p. 227, nota 48.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"considerar o direito *como se* ele não tivesse uma causa, *como se* não houvesse uma decisão cujo poder o põe justamente como ordem jurídica".

É nesse raciocínio que se ampara a centralidade do conceito de "exceção" para Schmitt, uma vez que ele revela exatamente essa indissolubilidade da relação entre o direito e a decisão da potência que o efetiva como tal, representando um furo nesse círculo fechado e total proposto pelo normativismo kelseniano. O que a separação ocasional e excepcional entre ordem e direito, que deixa de dar conta do todo da realidade, deixa ver é justamente a separação essencial entre direito – enquanto uma ordem jurídica possível – e Estado – poder capaz de criar a ordem, confirmando a autonomia conceitual entre direito e Estado. A exceção exerce indubitável supremacia sobre a validade da norma jurídica, pois a realidade fática impõe ao Estado a suspensão do direito em virtude de uma demanda de autoconservação.

A abordagem decisionista, por seu turno, que tem como pressuposto a suspensão da mediação, é inevitavelmente insuficiente, pois determina apenas negativamente a decisão, que se define meramente por ser "não normativamente vinculada", estando dela ausente qualquer conteúdo positivo, que lhe dote de uma configuração específica a priori. Embora incapaz de gerar uma teoria política suficiente, a ficção schmittiana, sob a perspectiva de Alexandre Sá, distingue-se daquela de Kelsen, superando-a, pela sua capacidade de afrontar o anarquismo e de enfrentar a situação urgente que se lhe depara. Como se viu, as ficções que possuem funções eminentemente práticas, diferenciam-se qualitativamente pelas suas utilidades, pela sua eficácia pragmática.

Somente a ficção decisionista (e não a normativista) poderia inspirar um mito político alternativo à desordem generalizada evocada pelo anarquismo, de base mítica. O decisionismo teria como função primeira, portanto, ser capaz de opor-se eficazmente a tal destruição da ordem, que é inerente à construção anarquista do "mito da greve geral". "Para se lhe contrapor" é com Georges Sorel mesmo que "a ficção jurídica do decisionismo schmittiano encontra seu sentido último e a sua justificação", ratifica Alexandre Sá[2323]. Essa concepção de mito tem como características básicas 1) a potência de uma imagem unificadora passível de mobilizar

[2323] SÁ, Ibid., p. 230.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

um combate que incide sobre a atualidade e 2) associa-se à violência enquanto potência destruidora, considerando insuficiente a força, que se encaminha para a autoridade, com vistas à obediência. Tal "mito da greve geral", prega pela destruição definitiva do Estado, renegando a sua reforma, como defendem os socialistas parlamentares, e alcançando o grau máximo do pensamento antiocidental.

Contra a base mítica do anarquismo, Carl Schmitt percebe a insuficiência da argumentação e supõe a necessidade da justificação da defesa da decisão com outro mito político mais forte e mobilizador, pautado na crença fundamental da era em que se encontrava inserido. Contra o mito destrutivo do anarquismo, propõe Carl Schmitt um mito político construtivo, o "mito da nação", que seria capaz de defender efetivamente a *Bildung* ocidental. Assim, Schmitt alude ao nascimento do fascismo como tentativa de Mussolini de adaptar a potência mobilizadora do mito à nova realidade do nacionalismo. O mito nacional, que a tudo o mais subordina, seria capaz de deter o socialismo bolchevista, estampado no rosto mongol, em seu caráter russo ou asiático, a qual nada mais é do que a manifestação de sua essência antiocidental (anárquica *por antonomásia*).

É a ausência de legitimidade e impossibilidade de fundamentar a decisão na mediação (posto que esta recorre à transcendência) decorrente do desaparecimento das monarquias dinásticas que faz com que o mito nacional seja superior em sua força mobilizadora, pois o desaparecimento da legitimidade dinástica coincide com a crença democrática na ausência de privilégios, na crença da essencial igualdade dos cidadãos dentro de um povo e na assunção das diferentes formas de Estado como diferentes efetivações de uma mesma crença democrática. A democracia teria duas marcas principais, segundo Carl Schmitt, que se unificam em uma oposição polêmica a qualquer tipo de privilégio.

A primeira das marcas desdobra-se, para o teórico alemão, em dois planos. No plano interno, a igualdade na cidadania, pertencente ao plano interno da sociedade política, seria verificada na desigualdade do "não cidadão": "A força política de uma democracia mostra-se em ela saber eliminar e manter afastado o estranho e o desigual, aquele que ameaça a homogeneidade". E o princípio de autogoverno, como decorrência da igualdade, baseado na identidade entre governantes e governados, entre a vontade de um povo e a vontade que o governa. No plano externo,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

por sua vez, se manifestaria na inadmissibilidade da existência de sociedades privilegiadas, o que seria uma verdadeira consagração de um princípio de autodeterminação dos povos. A perspectiva da relação dos povos se encaminharia na preparação de uma ordem internacional, cuja efetivação de um direito de autodeterminação implicaria a possibilidade de justificar uma intervenção.

Derivada, a segunda marca, segundo Schmitt, é o caráter puramente formal e abstrato dos princípios que caracterizam a primeira marca: não há nenhum critério substantivo para legitimidade nem se pode partir desses princípios para se determinar sua efetivação concreta. A identidade não pode se pautar numa igualdade real e o processo de identificação formal que repousa no reconhecimento da identidade sempre implica uma distância entre a igualdade real e o resultado da identificação. Esse caráter irreal da identidade democrática faria com que a democracia assumisse não um conteúdo diferenciador das formas de governo, mas apenas um princípio abstrato e vazio, que funcionaria como uma crença subjacente a toda e qualquer diferença qualitativa. Decorre dos princípios que a definem – autogoverno e autodeterminação – a sua natureza formal e vazia, que se torna um problema fundamental de uma ordem internacional em uma era democrática. O princípio de autodeterminação justificaria o direito de intervenção na medida em que um Estado interviria para decidir sobre certos conceitos indeterminados, mas essenciais para a existência política de outro Estado. Assegura-se o controle do Estado ocasionalmente mais poderoso, preenchendo toda a substância da Ordem.

Carl Schmitt, por isso, aduz a impossibilidade de a "manutenção do *status quo*" e o "princípio de não intervenção" serem os fins últimos de uma ordem democrática, defendendo a necessidade de uma genuína "liga dos povos" fundada com base em um mínimo de homogeneidade, que seria ou um princípio ou uma crença em nome da qual se pudesse fundar uma intervenção, caso necessário: em nome da homogeneidade intraliga que se autodetermina o que é legítimo. Há, para o autor, no lugar de uma identidade, antes uma distinção senão intrínseca, mas logicamente possível entre "paz" e "manutenção do *status quo*", e reivindica que a paz seja assumida como o fim e o sentido de uma ordem internacional. Ao invés de a manutenção do *status quo* garantir a paz, justificaria que, em várias situações, como no caso da Alemanha pós-tratado de Versalhes, esse objetivo fosse antes um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

obstáculo à consecução efetiva da paz, pois legitimaria o ânimo belicoso suficiente para a deflagração de um conflito.

Nada obstante, Schmitt reconhece um problema básico para a sua proposição das ligas internacionais: a necessidade de o princípio comum para fundar a legitimidade entre os Estados ser de caráter inevitavelmente vazio e formal, de sorte que a sua concretização surgiria como mero instrumento para a legitimação do exercício do poder do Estado circunstancialmente mais poderoso. Portanto, para fundamentar sua defesa do decisionismo em uma era democrática, Carl Schmitt estabeleceu o que Alexandre Sá denominou "três passos fundamentais", que são, na verdade, artifícios retóricos com função pragmática que atuam como base de suporte para a sua opção teórica de combate ao liberalismo.

O primeiro deles seria garantir a compatibilidade entre democracia e uma decisão absolutamente desvinculada. A democracia deveria ser, e isso lhe é pressuposto, conceitualmente antônimo de *liberalismo* e não de *ditadura*. Para ele, houve, na constituição do mito liberal-democrático, uma união historicamente determinada, por conta do combate estatal dos privilégios: a aliança seria, pois, é factual e não ideológica. Ele defende que "democracia" e "ditadura", não são pares conceituais contrários, mas poderiam ser associados livremente, já que suas características intrínsecas seriam absolutamente autônomas uma em relação a outra – elas nem se implicam necessariamente, nem se repelem *per si*, para Schmitt.

Em segundo lugar, Schmitt afirma que a democracia é uma crença que ultrapassou historicamente a crença do parlamentarismo liberal na discussão pública, como seria verificável no parlamentarismo da República de Weimar, em que uma democracia de massa acarreta a impossibilidade de decisão argumentativa. A crise do sistema parlamentar, portanto, não apenas não significaria a crise da democracia como seria *inclusive* deflagrada em decorrência de uma de suas configurações específicas. Por último, ele sustenta a exigência democrática da decisão. Tal afirmativa decorre de sua concepção da democracia como estrutura vazia, puramente formal, baseada pura e simplesmente no princípio de igualdade que é, em si, indeterminado e suficientemente amplo para não restringir nenhuma configuração a priori. Assim, a democracia não poderia excluir qualquer forma concreta de organizar o Estado, mas somente garantir a identidade *formal* com a vontade

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

do povo. Tampouco pode o sistema democrático determinar concretamente, a partir de si, qualquer Estado, já que a forma de governo é indecidível a partir simplesmente de seus princípios, isto é, seus princípios são insuficientes para que se possa operar uma individuação na massa amorfa da substância política. Disso emerge a consequência que, para Schmitt, será a base principal de sua defesa de um decisionismo em uma era democrática: a necessidade de associar o princípio democrático da identidade a outro princípio – o princípio de representação.

A representação realizaria concretamente a identidade constitutiva da democracia: identidade entre a vontade do povo e a vontade que o governa. É o processo pelo qual uma autoridade pessoal decide concretamente sobre essa identificação, consumando-a no mundo fático. A centralidade do conceito de representação na articulação entre decisionismo e democracia é assim exposta por Alexandre Sá:

> Se o princípio democrático da identidade entre governante e governados não pode deixar de requerer um princípio de representação – a presença de uma autoridade pessoal em função do qual a identidade principal seja efetivada, e a ideia da unidade política de um povo possa adquirir uma configuração real e concreta –, tal quer dizer que uma era democrática não só não exclui a presença de uma decisão fática normativamente desvinculada, mas exige esta mesma presença, não podendo deixar de remeter o seu princípio democrático da identidade – um princípio que é, considerado em si mesmo, geral, abstrato e vazio – para a representação dessa mesma identidade e, assim, para a decisão sobre a identificação que exclusivamente a pode concretizar[2324].

A defesa da decisão (concebida de modo *decisionista*) em uma era democrática exige uma doutrina constitucional correlata que lhe dê suporte e legitimidade teórica, ainda que sob as bases de uma ficção abstrativa de fundo, do mesmo modo que, na sua luta ao lado do liberalismo contra o Estado de privilégios absolutista, a democracia exigiu uma modalidade constitucional específica. A doutrina constitucional idealizada por Schmitt, em consequência, surge com dois propósitos fundamentais: o primeiro é o de distinguir claramente liberalismo de democracia, libertando o conceito de Constituição de sua representação liberal; o segundo é o de possibilitar a compreensão da articulação entre decisão e constituição. Esses propósitos permitem a ele mostrar a decisão normativamente desvinculada como um momento exigido pela ordem, como sua condição e fundamento.

Além disso, ao conceber uma teoria constitucional própria, decisionista e antinormativista por excelência, Carl Schmitt empenhou-se ainda em demonstrar

[2324] SÁ, Ibid., p. 248.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

como as constituições modernas são constituídas a partir da coabitação de duas partes heterogêneas, uma liberal e outra democrática. Sua dimensão liberal seria determinante para a limitação dos poderes do Estado na restrição das *ilimitáveis* liberdades individuais. A ação de um Estado democrático-liberal dar-se-ia sempre no sentido de manter tais liberdades e as limitações que necessita impor sempre visam a esse fim. Tal Estado, então, pauta-se no princípio da repartição desigual do poder de ação das esferas pública e privada, que é a referida licença limitada de atuação do Estado ao lado da liberdade praticamente ilimitada da ação individual: opera-se a inviolabilidade do âmbito privado decorrente, de acordo com Schmitt, da privatização da religiosidade: "se o religioso é privado, o que é privado é sacralizado religiosamente"[2325]. Do princípio de repartição deriva o princípio de organização, que nada mais é do que a separação e mútua limitação dos poderes: o poder do Estado deve ser dividido e apreendido em um sistema de competências circunscritas.

Sendo a esfera privada a fonte dos direitos fundamentais, limitadores do direito de intervenção do Estado, definidos, portanto, a partir de critérios pré e supraestatais, reduz-se a constituição a um puro sistema normativo, em que as normas não podem constituir as condições para o exercício do poder político que tem a função de limitar: os princípios da liberdade não podem fundar a partir de si exclusivamente uma forma política, pois a liberdade nada constitui. Mais uma vez justificar-se-ia a necessidade de uma constituição não apenas remeter a componentes políticos formais, mas estabelecer, a partir de um plano fático, os componentes determinantes da forma política, refutando o normativismo kelseniano e sua ficção *como se* não houvesse vontade, decisão.

A decisão de Schmitt também é problemática, pois não pode haver uma constituição sem uma potência constituinte concreta, cuja pré-existência estaria subjacente à sua totalidade normativa como a sua origem. A doutrina da constituição apresentada por ele, então, pode ser considerada como o ponto culminante de

[2325] SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 47-48, *apud* SÁ, Ibid, p. 251, nota 83, *grifos nossos*: "O primeiro direito individual, no sentido da ordem social burguesa, foi a liberdade de religião; no desenvolvimento histórico daquele catálogo de direitos à liberdade – liberdade de fé e de consciência, liberdade de associação e de reunião, liberdade de imprensa, liberdade de ação e de profissão –, ela é início e princípio. Mas *onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte ele mostra o seu efeito absorvente e absolutizador, e se o religioso é privado, então, pelo contrário, é o privado que, em consequência disso, é sacralizado religiosamente*".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

seu decisionismo, o ponto máximo a que leva a afirmação de que a decisão deve ser defendida *como se* não fosse fundada em nada. E também o ponto de partida para o reconhecimento do caráter insustentável do próprio decisionismo e a abertura para a sua superação, pois é nesse momento de sua elaboração teórica que se apresenta a necessidade de recorrer a uma potência constituinte como substância política capaz de reunir em si "vontade" e "ação", levando Schmitt a encontrar na unidade do povo, base do princípio democrático da identidade, a referência e fundamento da constituição de qualquer forma política.

A exigência do princípio da representação está plenamente justificada: é o que garante a escolha concreta de uma forma de Estado, já que todos são possíveis, e a unidade do povo não perfaz, em si, um sistema de governo, mas remete à necessidade de uma decisão que seja capaz de instituir uma instância intrinsecamente decisora. A representação e a identidade são os dois pontos de orientação contrapostos para a configuração concreta da unidade política. Em qualquer democracia, o princípio de identidade fornece a forma essencial, que será o "invólucro" do conteúdo a ser preenchido pelo princípio da representação, que contém a decisão capaz de efetivar essa forma, dando-lhe existência concreta no mundo fático: é a entrada no mundo fenomênico da facticidade existente. A representação pode ser considerada como a dimensão existencial (por oposição à dimensão normativa, virtual), capaz de tornar visível algo que não se mostra por um ser publicamente presente:

> Na medida em que não pode prescindir da sua legitimação através da crença democrática, a apresentação (*Darstellung)* da forma política através do princípio de representação não se pode confundir com a produção (*Herstellung*) dessa mesma forma; mas se a representação não produz o povo como realidade fática e existente, dir-se-ia que, determinando a sua forma política, ela produz a existência política desse mesmo povo, transformando a sua existência natural no tipo de ser mais elevado de uma existência política[2326].

Desse modo, pode-se afirmar que a posição de Schmitt caracteriza-se essencialmente por um dualismo a partir do qual o conceito de lei, longe de se encerrar ficticiamente num plano normativo, remete para a dimensão existencial de uma *vontade,* de uma decisão política concreta, cuja facticidade surge como origem e condição imprescindível de possibilidade da própria lei enquanto ordem jurídica. Ao não decidir por si mesma nenhuma forma política concreta, seria plenamente

[2326] SÁ, Ibid., p. 261.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

possível decidir *qualquer* forma de Estado ou de governo em nome da identidade democrática, desde que fosse respeitado o pleno exercício da decisão que a constitui, que, por sua vez, seria definido intrinsecamente por um determinado grau de representação.

Esse raciocínio leva Schmitt à conclusão, no mínimo inusitada, de que, no Estado moderno, o liberalismo surge como uma essencial limitação da democracia, pois a constituição concentra um componente de Estado de direito, pelo qual a decisão constituinte da forma política seria limitada e controlada em função de direitos fundamentais que a antecedem. Haveria ainda, outra consequência necessária ao liberalismo moderno: o privilégio do parlamentarismo liberal, como uma forma política aristocrática ou oligárquica privilegiada pela representação normativista deste tipo constitucional enquanto um sistema normativo fechado. Essa forma política seria caracterizada por duas marcas principais segundo Schmitt: pela oposição à tendência democrática para a identidade, estabelecendo o Parlamento como instituição particular de representação do povo e caracterizando-se como uma "democracia representativa", contrariando, portanto, o próprio núcleo da democracia como regime político identitário; e, ainda, pelo embate frontal contra a tendência monárquica para a reivindicação de exclusividade da representação, colocando-se como representante da sociedade civil, como *segundo representante*. Disso se depreende que é o caráter secundário ou derivado da duplicação da representação parlamentar o que define o liberalismo parlamentar como oposto ao regime democrático, pois, como explica Alexandre Sá, se a representação surgia como o princípio que, a partir, do princípio da identidade, poderia decidir concretamente uma forma política para uma democracia historicamente concreta, a duplicação das representações não poderia deixar de significar, nessa mesma democracia, a perda de um inequívoco sujeito da decisão.

É, pois, a perda de uma autoridade decisória definida o que acarreta para Schmitt a urgência de combater a forma política do parlamentarismo liberal, pois sem um sujeito inequivocamente vinculado à tarefa de decidir, a decisão *em si* se perderia, e com ela, perder-se-ia a ordem. Fecha-se, assim, o ciclo argumentativo que perfaz a ficção decisionista como necessária no combate de Carl Schmitt pela ordem, e dota seu pensamento político da coerência histórica que, nas palavras de Alexandre Sá, seria:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> diante da Constituição burguesa moderna, cuja estrutura assenta necessariamente na dualidade entre o seu componente de Estado de direito e o seu componente político, diante de uma Constituição que se baseia na tentativa liberal de limitar e controlar a parte política da Constituição pelos direitos fundamentais nela anunciados, que a doutrina schmittiana da constituição surge como uma defesa do componente político dessa mesma constituição, i. e., como uma defesa decisionista de que a decisão que estabelece a forma política, a decisão soberana que constitui o componente político da constituição, permaneça nessa constituição como a expressão do fundamento existencial e político da sua totalidade normativa, não podendo nem devendo, nessa medida, ser normativamente circunscrita, limitada ou controlada[2327].

O decisionismo schmittiano como uma teoria constitucional surge, destarte, como a defesa de uma decisão normativamente irrestrita diante, principalmente, da vigência da República de Weimar, e na afirmação da necessidade de ser a parte política da constituição alemã de 1919 a "guardiã da constituição" e, por isso, baseada em uma decisão soberana. Em 1932, Schmitt defende expressamente, como um dos advogados do Reich contra o Governo socialdemocrata da Prússia (no processo judicial que se sucede ao golpe de 20 de Julho de 1932), que o presidente do Reich deveria, diante da presente crise no Parlamento alemão, que contava com uma maioria de deputados nazis e comunistas, suspender os procedimentos democráticos do regime constitucional em nome da proteção de sua própria legitimidade, para, em seguida, promover uma alteração extraordinária da própria Constituição, já que a Constituição de Weimar falhara enquanto estrutura constitucional apta a estabelecer na Alemanha uma efetiva unidade política. Essa falha decorria, sobretudo, da incapacidade de constituir um poder soberano capaz de interpretar a "decisão existencial do povo alemão, representando a substância política da sua unidade e surgindo como o "Guardião da Constituição"[2328] e abriria o caminho para via mais tortuosa da trajetória intelectual de Carl Schmitt: em janeiro de 1933, Schmitt ingressou no partido nacional-socialista, que, para ele:

> teria conseguido compreender que a recuperação pelo Estado de um verdadeiro poder diante da sociedade, a recuperação pelo Estado daquilo a que o nacional- socialismo começava a chamar "liderança" (*Führung*) não se conquistaria de cima para baixo, com a expressão de uma mera autoridade, mas exigiria a instância de articulação entre Estado e sociedade, um elo que, por um lado, dinamizasse o Estado na sua relação com a sociedade e, por outro, mobilizasse a própria sociedade, despoli-

[2327] SÁ, Ibid., p. 265.
[2328] SÁ, Alexandre Franco de. *A Coerência de Carl Schmitt*. In: VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). Carl Schmitt contra o "Império". Recife: Editora Universitária UFPE, 2009b, pp. 27-28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> tizando-a nas suas dissensões e constituindo-a como um povo uno e impolítico, subordinado à liderança política do Estado[2329].

Como conclui o intérprete português: a via fora sem dúvida tortuosa (o que será percebido por Carl Schmitt alguns anos mais tarde), fora, contudo, coerente. A última fase do pensamento de Carl Schmitt[2330] é definida por uma detida análise do século XX. Profundamente marcado pelas consequências da Primeira Guerra Mundial, o espaço público internacional padece do fim do sistema de equilíbrio entre potências que se reconheciam mutuamente. Esse equilíbrio – *jus publicum europaeum* – definia-se pelo mútuo respeito e recíproco reconhecimento entre vários Estado de igual dignidade, o que assegurava o relativo controle dos conflitos potenciais existentes entre eles e garantia uma moderação da guerra e a sua absoluta distinção de uma pura e simples violência. A esse mútuo reconhecimento do Estado, Carl Schmitt percebe que se sucedeu um espaço unificado, único *lócus* onde se poderia desencadear uma guerra total. Apenas na ausência de Estados igualmente fortes, que se limitam reciprocamente, pode emergir uma potência imperialista, que interviria no espaço bélico reduzindo seu inimigo a um criminoso, a configuração do mal por antonomásia. Essa potência ilimitada, então, evocando a defesa da paz e a representação dos valores e interesses da humanidade, moveria uma guerra total contra seu inimigo satanizado. Tal conflito, levado a cabo em nome da paz, já nem sequer seria reconhecido como guerra.

A ausência de Estados fortes, que permite o aparecimento da guerra total, está intrinsecamente ligada à outra marca do século XX, que é o fim do Estado moderno. O que Schmitt identifica como o fim do Estado é a perda do monopólio do "político", do controle do poder de diferenciar, politicamente, amigo e inimigo. A autonomização dessa diferenciação especificamente política, podendo encontrar-se na esfera infraestatal de uma sociedade que assim entra em dissolução, implica o despojamento do que é mais essencial ao Estado. O tema da indiferenciação é caro a René Girard e é um efeito bastante visível da escalada mimética a que atribui a dissolução da sociedade moderna. Alexandre Franco de Sá resume o diagnóstico que caracteriza o pensamento de Carl Schmitt a partir de 1938:

> Se o fim do *jus publicum europaeum* inaugura uma situação internacional na qual a guerra se intensifica, perdendo-se progressivamente a diferenciação entre guerra e

[2329] SÁ, Ibid., p. 29.
[2330] SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo Poder – Ficção e Ordem no Combate de Carl Schmitt em torno do Poder*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2009.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> violência, o fim do Estado moderno, e a sua perda do monopólio do político, tem como consequência, no âmbito das sociedades modernas em geral, um aumento da desordem e, com este aumento, aquilo a que se poderia chamar a revelação de um processo histórico guiado por uma "anomia" crescente[2331].

A Segunda Guerra Mundial representa, para Schmitt, uma concretização do combate contra o processo de unificação do mundo. Teria havido, a partir de 1939, "um combate pela divisão deste mesmo mundo por grandes espaços, constituídos enquanto tais pela exclusão da possibilidade de intervenção de potências que lhes sejam estranhas"[2332]. Apesar de rever sua posição partidária ao nacional-socialismo, concebe a Guerra como um confronto entre a unificação do espaço por uma potência imperialista como os Estados Unidos e o empenho pela constituição de "grandes espaços" no mundo, protegidos e fechados à intervenção de potências estranhas. Esses grandes espaços seriam guardados por estruturas políticas como o Reich alemão ou o Império Japonês.

O empenho em construir um pensamento que lute contra a unificação do mundo e exerça o papel de um *katéchon* prossegue mesmo depois da Segunda Guerra Mundial e do fim do Estado nacional-socialista. Para Schmitt, esse travão deve conter a indiferenciação do espaço, único modo de combater a aceleração do tempo que promove a anomia e o caos. Contra a emergência de uma potência imperialista, que se outorga o direito de intervir em qualquer espaço da Terra em nome da humanidade, em guerras que são sempre potencialmente totais, apresenta a proposta do estabelecimento de um novo "nomos da Terra", com a constituição de grandes espaços, cujo fortalecimento necessário estabeleceria um novo equilíbrio baseado no mútuo reconhecimento e na distinção política amigo/inimigo.

Esse parece ser exatamente o cenário atual, em que a crise internacional é agravada pelo aparecimento de um fator surpresa: o inimigo islâmico. Cumprindo as profecias schmittianas, o enfraquecimento do *jus publicum europaeum* coincide com a emergência de uma potência imperialista, que autolegitima sua intervenção no espaço bélico e reduz o inimigo a um criminoso: a configuração do mal por antonomásia. Segundo Girard, o terrorismo global coloca em cena e atualiza o conceito de guerra total de Clausewitz, com sua tendência à pura violência, que ultrapassa os limites do político: "devemos pensar em termos clausewitzianos

[2331] SÁ, Ibid., p. 670.
[2332] SÁ, Ibid., p. 672.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

aquilo que a introdução do terrorismo representa hoje. No fundo, é uma intensificação da guerra total no sentido de Hitler ou Stalin"[2333].

O terrorismo é a guerra total no sentido em que não reconhece nenhum tipo de distinção entre alvos civis e militares[2334], havendo antes uma preferência perversa por alvos civis, porque são mais *eficazes* para chamar a atenção e provocar respostas. Nesse sentido, Robert Doran conclui que o objetivo primário da Al Qaeda é promover a escalada ela mesma: "o que é o terrorismo, afinal, senão provocação assimétrica?"[2335]. Como observa a Lawrence Wright[2336], a escalada da rivalidade mimética é o "alvo":

> O objetivo [de Bin Laden], por ao menos cinco anos, foi incitar a America a invadir o Afeganistão, uma ambição que o levou a fincar seus limites continuamente – o bombardeio simultâneo das embaixadas dos Estados Unidos no Kênia e na Tanzânia, em Agosto de 1998, seguido pelo ataque no navio de guerra americano no porto de Aden, Iêmen, em outubro de 2000. Nenhuma dessas ações fez com que os Estados Unidos enviassem tropas para o Afeganistão. Após os ataques em Nova Iorque e Washington, contudo, estava claro que teria de haver uma resposta esmagadora. Os membros da Al Qaeda começaram a enviar seus familiares para casa e se preparar para guerra[2337].

Diante das respostas comedidas dos Estados Unidos aos primeiros ataques da Al Qaeda, reduzindo-os a problemas com os quais se podia lidar mediante recursos legais, Doran explica que a Al Qaeda atiçou o gigante até conseguir a "reciprocidade" desejada e isso foi o "11 de setembro". Bin Laden teria em mente que, provocando a invasão americana ao Afeganistão, os afegãos poderiam ter o mesmo êxito que haviam tido com relação aos russos, cuja análoga estratégia teria contribuído para o colapso da União Soviética após dez anos de guerra fracassada. A aposta era que a América sofresse o mesmo destino. De todo modo, tudo isso seria apenas um pequeno passo para o confronto total, uma guerra em escala global.

Em *A Violência e o Sagrado*, Girard observara que, na ausência de um soberano ou um corpo independente capaz de tomar sobre si o lugar da parte ofendida na responsabilidade por vingança, os perigos da escalada interminável permane-

[2333] RECLAU, 124.
[2334] "Os ataques de 11 de setembro incluíram ambos", cf. DORAN, Robert. "René Girard's apocalyptic modernity". In: *Comunicação & Cultura*, no. 11, 2011, pp. 37‑52.
[2335] DORAN, R. Ibid., p. 48.
[2336] Vencedor do Prêmio Pulitzer, autor de *The Looming Tower: Al Qaeda and the Road to 9/11*, de 2006.
[2337] WRIGHT, Lawrence. *The Master Plan: For the New Theorists of Jihad, Al Qaeda is just the Beginning*, *apud* DORAN, R. Ibid., p. 49.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cem. Assim, Robert Doran defende que, a despeito do extremo desafio que a situação representa para as instituições internacionais, a única solução possível para a escalada da violência e a contenção da guerra total continua sendo o fortalecimento de uma soberania internacional independente, apta a transcender a violência global por meio de um sistema internacional de justiça[2338]. Desse modo, as cortes e os organismos internacionais poderiam ser pensados como estruturas catecônticas.

Provavelmente Girard refutaria a saída apresentada por Doran do mesmo modo com que se afasta de Carl Schmitt, pela afirmação de uma fecundidade da violência. Mesmo que Doran não legitime a violência fundadora da guerra como Schmitt faz, sua saída recai na violência instituída, que é o direito[2339]. O princípio geral de hostilidade torna antiquada sua definição jurídica de inimigo. Para Girard, redefinir um direito fundado na violência já era algo inviável em uma época de vasta destruição de todos os fundamentos: "a violência *produziu* um direito que, como o sacrifício, é sempre uma violência menor. Que é talvez a única coisa de que a sociedade humana é capaz. Até que chegue o dia em que esse dique também vai ceder"[2340]. Esse dia, para Girard, é o "hoje".

A humanidade não se divide em amigos ou inimigos, como quer estabelecer Carl Schmitt, mas é constituída por *duplos* em constante desavença, como notou Girard. O antagonismo é uma ficção, uma miragem de homens que não são capazes de definir sua identidade de perseguidores. É preciso, portanto, *ratificar* o caráter perverso da violência, mas, ainda mais necessário é *retificar* a identidade entre força e violência. A força é um vetor, uma forma impressa na energia; a violência é o abuso dessa força, seu mau uso. Para sair da falsa identidade, porém, é imprescindível dar um passo que o Girard moderno não pôde dar: reinserir, no ritual, sua finalidade, reinvestindo-o de sua "grandeza espiritual", que consiste na produção de significados e reconhecimento de parâmetros, que fazem da ordem humana o reino da liberdade e não a justaposição de elementos atômicos que interagem mecanicamente.

[2338] DORAN, R. Ibid., Idem.
[2339] RECLAU, 180.
[2340] RECLAU, 181.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard opõe-se às ideias totalitárias de Carl Schmitt, que vê na decisão do soberano a manifestação de um poder anterior a qualquer legitimidade, o que consistiria em um gesto autenticamente violento. No entanto, explora muito pouco o potencial *pharmakológico* da democracia. Girard certamente reconheceu que a democracia não estava apenas na origem da atual desestruturação da ordem sacrificial, mas permitiu o inigualável desenvolvimento de uma rede humanitária de garantias individuais (os princípios da ampla defesa, do contraditório, da legalidade, do *in dubio pro reu*, etc.), que fariam do Estado democrático de direito, em especial na sua apresentação anglo-saxã, o sistema jurídico e político mais seguro da história quanto à proteção dos indivíduos contra a violência da coletividade. Mas abandonou o *bem* em nome da confusão com o *mal*, despojando a política de sua inerente *pharmakologia*. Nosso objetivo no próximo e último capítulo dessa tese será fazer uma defesa de democracia constitucional como uma instituição secular, cuja legitimidade procedimental a torna necessariamente aberta à participação dos cidadãos na definição de seu conteúdo, uma vez que, como toda técnica, a democracia não tem, em si, a capacidade de definir seus valores políticos ou jurídicos.

21.6.2. Democracia como ritual: Lucien Scubla e o neoaristotelismo

Em *Quando começarem a acontecer essas coisas*, Girard se refere ao regime democrático como o melhor de todos os sistemas políticos, que seriam, por natureza, perversos. Sem expressá-lo literalmente, recorre à celebre definição de Winston Churchill, para quem a democracia era "o pior regime, com exceção de todos os demais"[2341]. Porém, tendo em vista que a ordem, para Girard, é intrinsecamente satânica, a democracia seria como os sete demônios que acompanham o espírito impuro quando este volta para casa, após um período de errância, e a encontra vazia, limpa e enfeitada[2342]. A despeito de uma ulterior incredibilidade com qualquer estrutura de ordem humana, nesse momento Girard se mostra particularmente otimista com o modelo inglês de democracia, que, por intermédio da América, teria reagido contra os aspectos aristocráticos remanescentes na democracia inglesa: "o modelo é tão maleável, tão pouco cartesiano, que suporta toda

[2341] QCAEC, 147-163.
[2342] Mt 12, 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

espécie de transformações sem perder suas virtudes"[2343]. Essa maleabilidade, que garante uma abertura constitutiva aos sistemas econômicos[2344], é ínsita à sua origem ritual, e por isso requer uma adesão subjetiva à sua legitimidade para que se conserve eficaz.

Lucien Scubla afirma que, atualmente, nota-se uma postura ambivalente com relação ao regime democrático[2345]. Por um lado, uma parte da população tende a considerá-la um sinônimo de "bem" ou "justiça", referindo-se a valores, aspirações ou ideais democráticos como se a democracia fosse um fim em si mesmo, o que pode ser facilmente desmentido por inúmeros fatos históricos em que o processo democrático se revelou, *a posteriori*, como não tendo sido o mais positivo[2346]. Por outro lado, há pessoas que não anuem à ideia de que as mais importantes decisões da vida coletiva possam ser o resultado do acúmulo arbitrário de votos, de uma manifestação de vontade meramente estatística, bem como existe uma crescente desconfiança com relação à capacidade institucional do sistema político de traduzir para a realidade a "vontade geral da nação".

Segundo Scubla, todas essas posturas revelam um erro de princípio, que consiste em não perceber que a democracia não é senão um processo para tomada de decisões políticas que podem ser boas ou más, conforme as circunstâncias[2347]. A democracia não é, em si mesma, um sistema de valor, mas uma instituição com qualidades muito relativas. Assim como a técnica, deve ser abalizada por conteúdos valorativos que confiram a ela a legitimidade que garante sua eficácia procedimental. Sem consistir intrinsecamente um valor, a democracia é um sistema preferível em muitos aspectos, como vamos defender nos afastando de Carl Schmitt e autores como Louis de Bonald, Donoso Cortés e Joseph de Maistre.

Em primeiro lugar, ser um sistema aberto permite aos homens manifestarem sua liberdade e diferenças em tudo aquilo que diz respeito à ordem temporal, a

[2343] QCAEC, 149.
[2344] QCAEC, Idem.
[2345] Cf. SCUBLA, Lucien. "Nature, norms and democracy". In: *Diogenes* vol. 49, Issue 195, 2002 (Fall), pp. 60-66. Disponível em: m.dio.sagepub.com/content/49/195/60.full.pdf. Acesso em 2 de outubro de 2015; "De la démocratie comme rite ou comme pure procédure". In: *Cahiers du CREA* n°2, Paris École polytechnique, 1983.
[2346] A teoria mimética pode ter um papel importante nessa conscientização, pois demonstra que as paixões coletivas podem ser desastrosas e que a indiferenciação é um fator de violência que pode culminar em uma escalada para os extremos.
[2347] SCUBLA, Ibid., p. 63.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

qual exige uma apreciação concreta da interação de uma série de elementos contingentes da realidade. Além disso, permite uma saída pacífica para o conflito entre indivíduos ou grupos que estão, certos ou errados, convencidos de que apreciam melhor a realidade conforme parâmetros incompatíveis entre si, o que tornaria o debate indecidível em uma situação de racionalidade limitada. Como argumenta Scubla, o processo democrático tem a grande vantagem, que é provavelmente sua maior força de estabilidade, de ser justificável por meio de argumentos de natureza divergente, os quais parcialmente cancelam um ao outro, mas que se compatibilizam com a lógica do "mecanismo de defesa" [*kettle defence*][2348].

Como a mera razão não é capaz de identificar, de modo seguro e inquestionável, finalidades sociais objetivas nem de promover um consenso com relação a princípios subjetivos, o recurso ao regime democrático é, de certo modo, a adesão a um mecanismo simbólico de resolução de conflitos. No entanto, para que seja eficaz, ele não pode ser puramente abstrato, então, o pré-requisito para garantir a eficácia da democracia é ter uma visão realista acerca de sua natureza, sem supervalorizá-la nem reduzi-la a um conjunto aleatório de procedimentos despidos de funcionalidade e finalidade social. Nada é mais perigoso para a liberdade, observa Scubla, do que pessoas que se decepcionam com a democracia, porque rapidamente passam a apoiar algum tipo de despotismo, de modo que a própria sobrevivência do sistema demanda uma verdadeira consciência de que se trata[2349].

Para Scubla, a democracia é um fator de manutenção da paz civil, uma vez que, dando preferência à opinião do grupo mais numeroso, o "princípio da maioria" teria a vantagem de colocar justiça e poder no mesmo lado, ainda que não os identifique pelo nome. Trata-se de uma justiça simbólica garantida pelo poder, separando o poder da violência, pois, como afirma Hannah Arendt, a violência não é equivalente ao poder, mas é o fracasso do poder que degenera em violên-

[2348] "Todo o fundamento (...) recordou vividamente a defesa oferecida por um homem que foi acusado por seu vizinho de ter devolvido uma chaleira em uma condição danificada. Em primeiro lugar, ele tinha devolvido a chaleira sem danos; em segundo lugar, ela já tinha buracos quando ele a pegou emprestado; e em terceiro lugar, ele nunca a tinha emprestado de nenhuma forma". FREUD, Sigmund. *Interpretação dos sonhos*, cap. 2, *apud* SCUBLA, L., ibid, p. 63, n.20.
[2349] SCUBLA, Lucien. Ibid., 64. Cf. RUYER, Raymond. *Elements de psycho-biologie*. Paris: PUF, 1946 ; *Le Monde des valeurs*. Paris: Aubier, 1948; e *Neo-finalisme*. Paris: PUF, 1952, (citado por Scubla).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cia[2350]. Ademais, seja o debate político motivado pelo bem comum ou pelo desejo de abater o oponente, isso seria positivo *em si*, pois significa que os conflitos estão sendo ritualizados e compromissos, exigidos[2351]. Scubla cita alguns autores, como Blaise Pascal, que apreciariam corretamente os limites do sistema, insuficiente porque incapaz de garantir que suas decisões serão boas ou justas; para outros, como Carl Schmitt, ele seria inoperante em uma vertente liberal, porque impediria a decisão do soberano que é o fundamento da política, e, por isso, não deveria ser pensada como oposta à ditadura, mas ao liberalismo, como vimos no capítulo anterior.

O economista Joseph Schumpeter, por sua vez, tem uma visão procedimental de democracia, restringindo-a a um "meio apropriado de tomada de decisões e resolução de conflitos"[2352], o que o leva a questionar inúmeros defeitos na doutrina democrática clássica[2353], a começar pelo conceito, supostamente elementar, de "vontade geral da nação". Schumpeter argumenta que, ser regido por um sistema democrático, não significa 'dar poder ao povo', mas conferi-lo aos representantes de uma maioria, além disso, a vontade da maioria não passa da... vontade da maioria. A democracia não seria o governo do "povo pelo povo", mas um processo que permite ao povo escolher aqueles que o governam, "o que implica pluralismo, debates públicos, competição organizada para ganhar os votos do eleitorado, e o recurso regular a eleições"[2354]. Desse modo, a democracia poderia ser vista como uma *máxima minimização* de custos, deixando que os antagonismos se manifestem dentro de estritos limites, uma vez que eles não podem deixar de se manifestar.

Vimos que, para Girard, a guerra total é a impossibilidade de ritualizar os conflitos e que o "conflito ritualizado é o maior segredo da conformidade cultural"[2355]. Alejandro Llano define o rito como um processo de abstração, cada vez

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2350] Cf. ARENDT, Hannah. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
[2351] SCUBLA, L. Ibid., p. 64.
[2352] SCHUMPETER, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1974 [1942], *apud* SCUBLA, L. Ibid., p. 60.
[2353] O que o próprio Rousseau já havia notado parcialmente, mas não havia tirado dessa percepção as devidas conclusões, cf. SCUBLA, Lucien. "Est-il possible de mettre la loi au-dessus de l'homme? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau", in: *J.-J. Dupuy, Introduction aux sciences sociales. Logique des phenomenes collectifs*. Paris: Ellipses, 1992, pp. 105-143.
[2354] SCUBLA, L. Ibid., p. 65.
[2355] GOLSAN, R. Ibid. p. 203.

mais detido naquilo que é essencial para se expulsar, de modo que a rememoração do conflito real é reencenada em um novo marco e sobre objetos fixos e determinados[2356]. Considerar a democracia um rito e, portanto, um "processo de abstração" não significa que ele permanece válido em sua pura indeterminação, mas que sua abertura constitutiva adquire sentido enquanto uma estrutura maleável de significações e, consequentemente, de afastamento da violência. Ainda quando o processo democrático não resolve os problemas que deveria resolver, ele contribui para a estabilidade da sociedade ao organizar a luta pelo poder e contê-la dentro de limites toleráveis[2357].

Além disso, embora dê preferência à opinião do grupo mais numeroso, é a minoria que governa, e não a maioria, o que a torna o regime político que melhor protege o indivíduo contra o linchamento da coletividade. Scubla lembra, porém, que o povo exerce suas prerrogativas não apenas quando escolhe, mas também quando rejeita um representante. Então, aqueles que governam seriam menos representativos do povo do que de bodes expiatórios, selecionados por um ritual democrático e expulsos em tempos de crise. A condenação de bodes expiatórios na política é um "mal necessário", e, quando vem associada de manifestações cívicas ufanistas, deliberadamente catárticas, que mobilizam falsas esperanças de que a resolução ritual da crise fosse resolver todos os problemas, requer uma atenção para não retroceder para a aniquilação concreta ou simbólica dos governantes, pelo risco sempre presente de se iniciar uma recaída nas antigas formas sacrificiais.

Para evitar o retorno ao sacrificial, a democracia precisa se estabelecer sob certos limites intransponíveis, que *afastem*, antes de tudo, sua pretensão à autossuficiência. Scubla considera que é razoável ter confiança no processo democrático se ele for efetivamente democrático, ou seja, se ele for precedido de um debate honesto e bem argumentado, em que toda a população, ou pelo menos a maioria, tenha não apenas voto, mas voz ativa. Segundo Aristóteles, uma decisão tomada por uma série de indivíduos medíocres que chegam a um acordo é normalmente melhor do que uma decisão tomada por um superior que decide sozinho. A democracia é um processo relativamente pacífico de resolução de conflitos de uma ma-

[2356] LLANO, A. Ibid., p. 83.
[2357] SCUBLA, L. Ibid., p. 64.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

neira, mas não é um remédio para todo o mal, e sua estabilidade repousa em um consenso amplo com relação à sua natureza e limites, que ela é incapaz de possuir por si mesma.

Se não houver uma adesão subjetiva ao procedimento, uma crença na efetividade do ritual democrático, ele perde *ipso facto* suas vantagens e Scubla alerta que: "não há solução democrática para a crise da democracia nem, *a fortiori*, para uma crise geral da sociedade"[2358]. Por isso, defende um neoaristotelismo apto a fornecer bases sólidas para a legitimidade democrática, a partir de uma compreensão não mecanicista da relação entre a natureza e as normas culturais. Essa recuperação do debate entre *nomos* e *physis* evoca um impasse tanto ontológico quanto cognitivo com relação à afirmação de normas culturais, mas imprescindível para promover a confiança na democracia. Scubla encontra poucas soluções para o impasse, e a maioria aponta para a razoabilidade da opção democrática.

Em primeiro lugar, Scubla separa dois grupos de possíveis respostas para a questão fundamental: os que acreditam e os que não acreditam na existência de normas culturais. Dentre aqueles que acreditam, o impasse permanece no âmbito cognitivo, para o qual ele indica três concepções possíveis: 1) as normas culturais só são acessíveis a uma minoria iluminada, que deve conduzir o resto do povo; 2) as normas culturais são cognoscíveis por qualquer um; 3) ninguém pode estar certo quais são as normas culturais ou grande parte delas é contraditória, porque não há um único bem comum. É o caso de Scubla, para quem o mundo humano é sujeito a normas, mas essas normas não podem ser conhecidas facilmente, por isso a opção democrática não é uma receita para a escolha correta; mesmo assim, é a maneira mais razoável de resolver as disputas entre aqueles que sabem ou pensam que sabem, ou para oferecer opções diferentes. Para os que negam a existência de normas culturais, que não passariam de aspirações ou vontades incongruentes, o processo democrático continua sendo a melhor maneira de ritualizar os conflitos e a violência entre aqueles que têm divergentes ideias de bem.

Com relação ao conceito de natureza, segundo a concepção aristotélica clássica, ele implica *espontaneidade* e *propósito* (finalidade). Um movimento natural, então, seria um processo espontâneo com propósito, como uma semente que se

[2358] SCUBLA, L. Ibid., 66.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

torna uma árvore e um indivíduo que se torna um cidadão. Scubla explica que dizer que os seres humanos são animais políticos é o mesmo que dizer que eles se agrupam *espontaneamente* em comunidades que crescem maiores até alcançarem uma forma societária definitiva: a cidade (*polis*), onde poderiam desenvolver-se plenamente. Assim, um ser natural é aquele que tem um princípio interno de movimento e descanso, em que o movimento é a transição do potencial para a ação, que termina quando o propósito é alcançado. Aristóteles distingue o movimento *natural* do *forçado*, sem que essa oposição implique algum tipo de dualismo, mas resulta simplesmente da interação entre seres naturais em movimento[2359]. Os seres humanos, pois, não estariam segmentados do resto do mundo, uma vez que o próprio mundo resuta de um complexo entrelaçamento de seres diferenciados, no qual todos respondem espontaneamente aos peculiares propósitos das classes a que pertencem, e na qual cada um está trabalhando mediante exercício de sua própria atividade específica, a menos que seja impedido por causas externas.

Como para Aristóteles a vida é mais fundamental que a matéria, seu sistema geral de física é baseado em princípios da biologia. Segundo Scubla, seu erro foi o de ter entendido certos movimentos forçados como se fossem naturais, por não ter reconhecido o princípio da inércia, levando-o à elaboração de um sistema mecânico inconsistente a partir de uma biologia fundamentalmente verdadeira. Desde Descartes, contudo, a física clássica fez o erro contrário: respaldada em uma mecânica sólida, construiu uma teoria errônea da biologia, concebendo animais como máquinas, de onde a biologia até hoje não emergiu. Enquanto biólogos, e mesmo alguns psicólogos e antropólogos, permaneceram presos a um materialismo inspirado na física do século XIX, a nova física levou os cientistas a reconheceram partículas com propriedades atribuídas tradicionalmente para seres vivos, viabilizando, segundo Scubla, uma efetiva reconciliação da ciência pós-Galileu com a filosofia aristotélica. Ainda que não possamos concordar integralmente com essa nova tentativa de materialização das ciências sociais, que permanece ancorada na necessidade de um respaldo organicista, seguiremos a proposta de Scubla tendo em vista as descobertas da nova física, pois se mostram profícuos para pensar a

[2359] Da mesma forma que a existência de seres naturais e seres artificiais tampouco implica um dualismo. O processo da arte *mimetiza* o da natureza, e é parte da natureza de alguns seres produzirem objetos artificiais.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

democracia procedimental como um ritual final, de conteúdo *indeterminado*, mas não *indeterminável*.

Scubla argumenta que a impossibilidade de oferecer um modelo mecânico para os átomos, por conta de suas propriedades paradoxais, teria permitido um vislumbre de continuidade do mundo ritual a partir da aproximação entre as formas atômicas, formas vivas e formas racionais. Para ele, isso poderia significar uma superação do dualismo cartesiano e a reinserção dos seres humanos na natureza de uma maneira não redutiva. Scubla não pretende rejeitar a física clássica, mas afirmar seu status derivativo ou secundário. Para tanto, em vez de erguer o princípio da inércia como uma lei geral da natureza, seria necessário generalizar o "princípio do propósito" com base no que Raymund Ruyer chamou de "*cogito* axiológico": na medida em que a atividade intencional é inerente aos humanos, e eles não se fazem a si mesmos *ex nihilo*, a *finalidade* já deveria existir na natureza antes deles.

Ruyer distingue dois tipos básicos de fenômenos naturais: fenômenos individuais e fenômenos coletivos. Mais precisamente, haveria dois tipos de seres e suas leis, primitivas e derivativas. Os *seres primários*, como um átomo, um animal ou um ser humano, têm uma forma particular, que tendem a desenvolver e manter por meio de atividades intencionais padrão (como no movimento natural de Aristóteles); e os *seres secundários*, tais como gazes, aves migradoras ou engarrafamentos de motoristas, são uma composição tanto *quantitativa*, pelo acúmulo de seres primários, quanto *qualitativa*, por força das interações locais dos componentes do sistema, que se ampliam progressivamente (como no movimento forçado de Aristóteles). Derivam desses dois tipos de seres e fenômenos, dois tipos de lei natural: (1) "lei primária" ou "integral", que são leis efetivamente ou "causas formais", como o princípio que determina a estrutura e a estabilidade dos átomos; (2) e a "lei secundária" ou "diferencial", que são meras regularidades estatísticas, quer dizer, "efeitos de massa", de ações que os seres secundários ou os fenômenos coletivos expressam sem serem por elas determinadas, como a lei que expressa globalmente as interações locais de um grande número de moléculas de gás.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Scubla explica que as *leis primárias* são as leis que regem a microfísica, a biologia e a antropologia. Elas agem como normas que, para seres primários, são *conditio sine qua non* de sua existência e sobrevivência. Já as *leis secundárias* são as leis da física clássica e as ciências derivadas, que colocam nos seres primários limites mais ou menos amplos, mas nunca determinantes, uma vez que são, acima de tudo, efeitos estatísticos. É o caso das leis demográficas. Essas normas seriam mais ou menos restritivas na medida em que se avança na hierarquia dos seres: inevitáveis para a situação de átomos e moléculas, incapazes de se impor de modo absoluto às ações dos seres vivos e pensantes. Os seres humanos, assim, poderiam ser representantes imperfeitos da espécie, de tal sorte que é difícil dizer o que significa ser um "humano real" ou decidir se uma sociedade é mais ou menos civilizada.

No entanto, é inevitável pensar que há normas para as sociedades humanas, como há normas para os átomos, e Scubla cogita que elas podem ser igualmente estritas, muito embora sejam normas difíceis de se identificar e, por isso, difíceis de promover um consenso. Ainda que possa concordar com Ruyer que as sociedades se desenvolvem em um espaço axiológico, e que elas fazem "escolhas" dentro de um "repertório ideal", como defende Lévi-Strauss, é inegável que este espaço e este repertório não são dados pelos sentidos, e quase todas as escolhas humanas ultrapassam a consciência humana e a vontade. Concluindo, Scubla afirma que os seres humanos são, de fato, animais políticos por natureza, mas animais que não sabem nem o tipo de normas que dirige o seu desenvolvimento nem o tipo de estrutura que elas resultam, ou devem resultar.

Com isso, pretende refutar a ideia moderna de que não há nem natureza humana nem norma transcendente, "mas simplesmente uma história aberta completamente indeterminada, produto de uma liberdade que nada pode restringir seja de fato ou de direito"[2360]. Scubla afirma que, mesmo Lévi-Strauss, cujo trabalho científico segue o modelo aristotélico, chega a conclusões falaciosas como as seguintes: "Tudo que é universal nos humanos vem da natureza e é caracterizado pela espontaneidade; tudo que é regido por uma norma pertence à cultura e tem os

[2360] SCUBLA, L. Ibid., p. 64: "compartilhada tanto por existencialistas e construtivistas quanto por aqueles que gostariam de reabilitar as velhas distinções entre a *physis* e a *nomos*, como a oposição igualmente ilusória entre o dado e o construído, que a física clássica pareceu afirmar".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

atributos do relativo e do particular"[2361]. Tentando apartar estritamente a cultura da natureza, Lévi-Strauss tomaria por pares equivalentes conceitos independentes como "espontaneidade" e "universalidade"; e "norma" e "particular", negando, *a priori*, a existência de *diferenças naturais* e *normas universais*. Scubla demonstra que esse é um erro de apreciação que a antropologia física é capaz de contradizer facilmente e que passa ao arrepio de muitos princípios transculturais consensualmente reconhecidos:

> O "duplo critério de universalidade e norma" é o expediente do mestre para tornar o banimento do incesto, uma regra universal, parecer uma regra excepcional. Sua desvantagem é que ele coloca a norma, e então a cultura, fora da natureza, enquanto os seres humanos são por natureza seres culturais: animais políticos, disse Aristóteles, a quem nós devemos voltar outra vez[2362].

Da mesma forma, depreende-se de uma crítica indireta ao mecanicismo ínsito ao sistema vitimário de Girard, quando Scubla argumenta que é impossível compreender a emergência de seres vivos ou pensantes no mundo físico da total inércia de um Descartes ou um Galileu, em não há movimento natural, em sentido aristotélico, mas tão somente movimentos forçados. Sem nenhum propósito ou finalidade, cada corpo simplesmente recebe e transmite passivamente o movimento que recebeu de outros corpos, começando com o impulso inicial do "estalido" divino. Para que o sistema humano fosse efetivamente livre, conquanto regido por normas, seria necessário, antes de tudo, admitir que a passagem da animalidade para a humanidade não se resume a um processo espontâneo, em que o homem seria um átomo inerte, regido por forças mecânicas, mas entendê-lo como dotado de um propósito, reinvestindo-o da finalidade perdida.

Para Girard, a natureza contagiosa do desejo mimético é responsável pela transmissão de movimento, despertada "espontaneamente" pela imitação do desejo do mediador, que logo se transforma em rival. Girard está apto a seguir a mecânica clássica porque, encadeada no ciclo de violência, a *mímesis* garante a explicação da origem do movimento, sem que seja necessário dizer aonde ele está indo. Reduzido a ordem humana à lei da inércia, que implica a rejeição de propósito, "os seres humanos se tornam estranhos perdidos em um universo silencioso",

[2361] LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Trad. J.H. Bell, J.R. von Sturmer & R. Needham. Boston: Beacon Press, 1967, p. 8, *apud* SCUBLA, L. Ibid., Idem.
[2362] SCUBLA, L. Ibid., p. 65.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

na imagem de Pascal relembrada por Scubla[2363]. No entanto, a *mímesis*, para Girard, antes de ser uma potência de imitação, é uma força desejante; e o desejo tem sempre um *alvo*, uma *finalidade*, é sempre um impulso anímico *em direção* a algo. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard foi categórico em afirmar que todo desejo é *desejo de ser*, o qual passa pelo mediador para concretizar-se[2364]. Na origem, o desejo mimético é a força metafísica de seu sistema, contido a contrapelo em um mecanismo atomista.

Desse modo, a *mímesis*, em sua dimensão ontogenética, seria regida por leis primárias, de modo que o fenômeno individual pode ser compreendido por normas, que são leis verdadeiras. Ainda assim, essas normas não seriam necessidades absolutas, dando margem ao homem para desejar de forma mais ou menos restrita. Na *filogênese*, o mecanismo vitimário daria origem a um fenômeno coletivo, regido por leis secundárias, cujas regularidades são meramente estatísticas e os efeitos de massa não obedecem a causas necessárias, portanto nunca são determinantes sobre os indivíduos: influenciam sem compelir. Defendemos, pois, que, apenas com a construção de espaços axiologicamente estruturados, poderiam ser feitas escolhas a partir de um repertório ideal, cujo conteúdo seria impossível de delimitar racionalmente de uma vez por todas. Por esse motivo, seria imprescindível o debate democrático, no qual o esforço da busca por parâmetros seria ele mesmo um travão na violência generalizada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

21.7. Cristianismo como *katéchon*

Temos visto que, para Girard, a força apocalíptica da revelação bíblica faz do cristianismo não uma força conservadora, mas uma potência corrosiva, dotada de uma "verdade subversiva e destruidora", que debilitaria a legitimidade da cultura. A mesma avaliação foi feita por vários pensadores políticos, como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Nietzsche, Max Weber, Carl Schmitt, Eric Voegelin e Hannah Arendt[2365]. Para Girard, porém, nenhum deles soube exprimir essa verdade como Dostoiévski, e sua mais profunda expressão seria a figura do "Grande

[2363] SCUBLA, L. Ibid., p. 62.
[2364] Cf. partes I e II desta tese.
[2365] Cf. PALAVER, Wolfgang. *René Girard's Mimetic Theory.* Trad. Gabriel Borrud. Michigan University State Press, Michigan: 2013, p. 252.

Inquisidor", de *Irmãos Karamázov*. Nessa perífrase, o escritor russo revelaria o perigo de Jesus para a cultura, que culmina na petição final do Grande Inquisidor de que Jesus nunca mais volte e que deixe esse mundo sem perturbar a sua paz, ordem e felicidade. O Grande Inquisidor corresponderia à atitude implícita de toda a cultura que tenta defender-se contra a força subversiva da Bíblia.

Segundo Girard, o cristianismo institucionalizado teria assumido durante um longo tempo uma forma sacrificial que resultou em um protraimento do ímpeto bíblico desmantelador da cultura, como um *diferimento* de seu potencial apocalíptico. Ele identifica nos textos apocalípticos dos Evangelhos sinópticos[2366], o fundamento teológico desse adiamento, na diferenciação neotestamentária entre o Apocalipse que se aplica ao Judaísmo e ao que se aplica ao mundo todo. Em Mateus, está escrito que, apenas quando o mundo inteiro estiver reunido sob a mensagem de Cristo, ele poderá ser revelado na íntegra[2367]. Antes disso, o mecanismo sacrificial será necessário para catalisar a propagação da mensagem cristã pelo mundo. Girard vê no processo de globalização um dos sinais proféticos de que o mundo está se aproximando do apocalipse total.

Esse apocalipse, porém, não deveria trazer para o cristão um sentimento de pavor, mas de esperança, por que mal não é o fim escatológico, mas a falta de sentido, diz em *Rematar Clausewitz*. É assim que deveria ser lido o livro do Apocalipse, que, para Girard, refere-se à situação contemporânea como uma libertação de Satanás, ou seja, do ciclo de violência ordenadora. O "cristianismo sacrificial", que é a imagem histórico-institucional da *Ekklesia* de Cristo, teria sido capaz de diferir esse momento ao encadeá-lo até o momento em que, colocado em liberdade, pudesse conhecer a sua queda final. Promovendo o encadeamento da violência satânica, a Igreja histórica seria um *katéchon*, que, na Epístola paulina, é descrito como uma força regulatória que, a um só mesmo tempo, opõe-se à função do Anticristo satânico e é responsável pelo adiamento da *Parousia*[2368].

Como nota Wolfgang Palaver, a força contentora do *katéchon* é intrinsecamente *paradoxal*, e pode ser equiparada à *violenta superação da violência* no me-

[2366] Lc 12; Mt, 24; Mc 13.
[2367] Mt 24, 14: "Este Evangelho do Reino será pregado pelo mundo inteiro para servir de testemunha a todas as nações, então chegará o fim".
[2368] 2Ts 2, 3-7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

canismo do bode expiatório. É por isso que o *katéchon*, como o mecanismo vitimário, para Girard, é composto pelo mesmo mal que ele próprio tenta conter. Nos primeiros anos da Igreja, o Império romano era frequentemente identificado com este *katéchon*. O "Grande Inquisidor" seria a mais perfeita ilustração de uma ordem social desse tipo, na medida em que ele se coloca em *oposição* a Cristo em *nome* de Cristo. Dada a propensão do homem ao conflito e a instabilidade inerente à ordem temporal, a figura do *katéchon* é essencial para compreender a realidade política, sobretudo contemporaneamente, com o acirramento do desejo mimético.

A era dos estados nacionais fortes foi, durante algum tempo, a garantia de estabilidade interna para as sociedades, dotando o espaço público de uma proteção de ordem catecôntica. Carl Schmitt observa que, com o enfraquecimento dessas forças políticas, houve uma multiplicação das divisões e dos antagonismos, agravada após a Guerra Fria e o avanço da globalização. É por temer o caos iminente que se seguiria logicamente ao enfraquecimento dessas formas políticas tradicionais que Schmitt propõe um fortalecimento da ordem, evocando recursos disponibilizados pela ordem sacrificial para preservar a harmonia social. Como vimos, a saída totalitária, de origem sacrificial, também fora proposta por outros pensadores como Joseph de Maistre e Donoso Cortés, mas Girard não aceita a postura desses pensadores católicos, que, para ele, seria uma legitimação anticristã do *katéchon*, aproximando-os da figura do Grande Inquisidor como modelo definitivo dessas saídas totalitárias[2369].

Girard ponderou que Carl Schmitt sucumbiu ao acreditar na fecundidade da violência, embora fosse um analista lúcido da vitória do civil sobre o soldado, da transição das guerras convencionais para as guerras "reais"; sobretudo, empenhou-se para que o espaço intermediário entre a guerra e o terrorismo ("modelo do guerrilheiro") pudesse ser juridicamente regulado: "Schmitt viu o grande problema do *fim das guerras*, e tentou resolvê-lo como jurista"[2370]. O grande lapso da filosofia política deste pensador alemão seria partir e permanecer em uma pers-

[2369] Nada obstante, em RECLAU, pp. 299-300, Girard ressalta a corajosa postura de De Maistre em 1819, momento em que o cristianismo vivia a grande crise provocada pela sua cisão em potências heterogêneas (protestantes, ortodoxa e católica). No livro *Du Pape* [Do Papa], "defende a 'infalibilidade papal' sem que sua guerra testemunhe o menor ressentimento. E, contudo, ele está furioso!"
[2370] RECLAU, 124.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pectiva estritamente jurídica[2371], de tal sorte que, para impedir a violência apocalíptica, concebera uma apologia da guerra juridicamente controlada[2372]. Nesse sentido, a construção jurídica do inimigo seria um "grande progresso"[2373]. Segundo Girard, essa compreensão schmittiana teria um lado bom de ressaltar os limites do "pacificismo", revelando que colocar a guerra na ilegalidade seria paradoxalmente deixá-la expandir-se por toda a parte[2374], ou, como ponderou Benoît Chantre, promover uma nova era, como a que vivemos hoje, regida pelo "princípio exacerbado de defensiva", em que cada um deve lutar para ocupar a posição de vítima, justificando, assim, o ataque[2375]. No entanto, a construção jurídica do inimigo era totalmente inadequada diante da época dominada pelo princípio geral da hostilidade. Redefinir o direito com base na violência era inviável quando a vasta destruição em curso teria aniquilado todos os fundamentos: com o fim da instituição da guerra, a violência não cria nada além dela mesma.

Mas não é apenas o decisionismo de Schmitt que sugere a conexão entre a soberania e a violência fundadora, como explica Palaver. A sua ênfase sistemática na exceção – "a regra não prova nada; a exceção prova tudo" – também alude à essência do mecanismo expiatório, que é descrito por Girard como um "modelo de exceção" e o mais rudimentar de todos os símbolos culturais. A comunidade escolhe a sua vítima ao acaso, a fim de superar a indiferenciação geral que eclodiu. Schmitt nomeia como um exemplo central do decisionismo a definição do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2371] RECLAU, 139.
[2372] RECLAU, 93.
[2373] Segundo a mentalidade sacrificial, guerras e inimizades recíprocas parecem pertencer inexoravelmente à natureza do político. Ao longo de sua obra, Girard apresenta inúmeros exemplos na Grécia e Roma antiga, como na tragédia de Ésquilo, *Eumenides*, em que o conceito de amizade, constitutivo da polis grega, se torna possível por uma unânime hostilidade externa. Essa distinção básica *amigo/inimigo* também caracteriza a filosofia política de Aristóteles e Platão. Palaver explica que, em filosofias orientais, como o Taoísmo, essa distinção também é fundamental: o mundo ideal, composto por pequenas e completamente independentes cidades-estados, seria acompanhado por um elogio da inimizade: "a maior de todas as calamidades é atacar e não encontrar nenhum inimigo"; onde os inimigos estão ausentes, argumentaria Lao Tsé, mítico pensador taoísta, as pessoas perdem a sua capacidade de caridade, temperança e restrição para a concorrência, cf. PALAVER, W. Ibid., p. 289.
[2374] RECLAU, 122.
[2375] A partir de uma contribuição de Paul Dumouchel, Benoît Chantre nota que "esse primado da defensiva foi institucionalizado no direito internacional, que torna agora ilegal qualquer guerra ofensiva. Daí as contorções dos americanos em 2002 para apresentar a invasão do Iraque como uma guerra defensiva", in: CHANTRE, Benoît. *Clausewitz e Girard no Coração do Duelo*. In: GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além* Da Guerra. *Diálogos com Benoît Chantre.* Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: Editora É, 2011, pp. 325-348, p. 339, nota 19. E também foi esse o intuito de objetivo de Bin Laden por pelo menos cinco anos, provocando a os EUA a invadirem o Afeganistão, como explicado por Laurence Wright, Op. Cit.

Poder Executivo encontrada nos *Federalist Papers*: enquanto o poder legislativo do governo americano é baseado na discussão e conselho de uma assembleia mais ampla, o executivo só pode repousar nas mãos de uma única pessoa. Não se trata de mero postulado da pragmática política, mas resquícios da mentalidade arcaica expiatória: Hamilton argumenta que o poder executivo deve pertencer, tanto quanto possível, a uma única pessoa, pois o povo deve poder atribuir os erros do governo a um único responsável. Uma pluralidade no Poder Executivo tornaria impossível determinar em quem colocar a culpa ou castigo de uma medida perniciosa, ou uma série de medidas perniciosas. É muito mais seguro, então, que haja um único objeto para os sentimentos populares como ciúme, inveja e ressentimento, e a multiplicação do Executivo seria perigosa à liberdade.

A pena de morte seria outra herança sacrificial do Estado moderno, inconcebível para Girard, defendida por esses pensadores "reacionários"[2376]. Partindo da origem da realeza sagrada, Palaver refaz o desdobramento ritual da violência fundadora na sua orientação crescentemente positiva pela divinização, posteriormente secularizada, da vítima sacrificial. No entanto, percebe que a transferência negativa, ou a violência coletiva *inicial* interposta contra a vítima, também se imiscuiu ao desenvolvimento simbólico do ritual. Segundo Palaver, a pena de morte, que constitui o mais antigo núcleo de ordem legal, seria uma instituição política central construída por essas transfigurações da violência primitiva canalizada sobre o membro do grupo responsável pela pacificação do demais. Joseph De Maistre reconhece esse papel da pena capital, exaltando o papel do carrasco como possuía influência política central do instituto: "toda a grandeza, toda a energia, toda subordinação repousa no executor, ele é o terror e o vínculo de associação humana. Remover este misterioso agente do mundo, e, em um instante, a ordem converte-se em caos: tronos caem, a sociedade desaparece"[2377]. Para Donoso Cortés, a abolição da pena de morte seria extremamente perigosa, pois resultaria, a longo prazo, no desaparecimento de todas as formas de punição, e a terra se transformaria em "um inferno em que o sangue escorreria até das pedras", pois,

[2376] Cf. GARDNER, Stephen. "Apocalyptic Intimations: René Girard and the End of Utopia". Draft Paper. Manuscrito.
[2377] Referido por BERLIN, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity: chapters in the History of Ideas*. New York, Vintage Books, 1992: p. 117, *apud* PALAVER, W. Ibid., p. 284.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

onde quer que um povo tenha abolido a pena de morte, "a sociedade destilou sangue por todos os poros"[2378].

A teoria mimética contradiz todas as tentativas de retratar as relações amigo/inimigo como uma forma constitutiva de algum choque de civilização, uma vez que a guerra primitiva ocorre entre grupos vizinhos, próximos, em outras palavras, entre "duplos", homens que não podem ser diferenciados objetivamente em termos de raça, língua ou hábitos culturais: "não há nenhuma diferença real entre o inimigo externo e interno do amigo, e é difícil imaginar como um padrão externo pode explicar a diferença de comportamento"[2379]. Para Girard, a violência sempre é, originalmente, um problema interno. As rivalidades no grupo são canalizadas por meio do mecanismo de bode expiatório para a violência contra um inimigo interno, ao passo que as distinções entre amigo e inimigo são tardias, derivadas. O mecanismo vitimário produz, aos olhos da comunidade, uma diferença ausente, que recai sobre um dado supérfluo e não sobre uma diferença verdadeira, essencial; o bode expiatório passa por um processo de alienação simbólica na comunidade: é tanto *outsider* quanto *divino*, e, só no "*aprés-coup*", descolado do grupo original. Ademais, se o bode expiatório é a canalização da violência *interna* para a *externa*, a violência ritual é caracterizada desde o princípio por essa diferença entre dois tipos de hostilidade, de modo que hostilidade política e guerra não são instituições eternas, mas representam, a partir da repetição ritual do mecanismo, uma forma mais evoluída de contenção da violência.

Segundo Palaver, o fato de Girard rejeitar que a guerra e a hostilidade política sejam instituições eternas abriria uma interessante perspectiva ética para o futuro, pois essa postura refutaria as teorias que definem a guerra e a xenofobia como elementos inexoráveis da natureza humana. Seu argumento de que as instituições são baseadas no mecanismo de bode expiatório mostra que todas as formas de violência interpessoal e hostilidade *começam nos relacionamentos humanos mais elementares*, por isso o caminho para sair da violência e da inimizade deve ser encontrado também nestes níveis rudimentares. O Sermão da Montanha

[2378] CORTÉS, Juan Donoso. *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism: considered in Their Fundamental Principles*. Trad. Madeleine Vinton Goddard. Albany, NY: Preserving Chritstian Publications, Inc., 1991. Cf. SCHMITT, Carl. "A Pan-European Interpretation of Donoso Cortés", in: *Telos*, no. 125, 2002, p. 110, *apud* PALAVER, W. Ibid., Idem.
[2379] PALAVER, W. Ibid., p. 295.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

seria um exemplo de uma nova autoridade moral, que ofereceria este caminho para a paz. A prática da reconciliação e do amor ao inimigo deveria começar desde os comportamentos básicos, a fim de evitar eventual dependência da instituição de guerra ou qualquer outro meio de violência canalizando exteriormente. Palaver conclui que, enquanto Girard – de acordo com a perspectiva bíblica – remete as estruturas políticas e instituições às formas elementares de coexistência, Schmitt nega ao Sermão da Montanha qualquer relevância política, vendo no chamado bíblico para o amor ao inimigo algo limitado ao âmbito privado e desconectado da hostilidade aparentemente insuperável que existe nos grupos humanos.

Se essa seria uma "interessante perspectiva ética para o futuro", como acreditara Palaver em 2003, em 2007, ano de *Rematar Clausewitz,* os dias da ordem catecôntica já estão se esgotando para Girard e qualquer tentativa de conter essa dissolução só poderia gerar totalitarismo, o qual não poderia senão conduzir a uma tirania catastrófica. Como outros intérpretes, Wolfgang Palaver já antevia a radicalização do apocaliptismo, pré-anunciado em *Coisas Ocultas*, e a situava ao lado da interpretação de Dietrich Bonhoeffer, que reconhece no *katéchon* não um poder imaculado digno de nossa confiança, mas um governante hegemônico que não é destituído de culpa. Para Bonhoeffer, a Igreja não seria uma estrutura catecôntica, mas uma instituição que acompanha o katéchon no enfrentamento de sua queda iminente, pois, antes de ser um poder regulatório, ela seria capaz de salvar a si própria da extinção por meio do milagre de um novo despertar da fé. Bonhoeffer, pois, parte de uma diferença intrínseca entre as forças catecônticas mundanas e a anunciação eclesiástica da mensagem bíblica, a qual não seria dirigida a uma separação radical das duas, mas para uma nova forma de cooperação. Ele alega que a Igreja não busca a erradicação desses mecanismos regulatórios, mas os convoca à conversão.

Sem dizer expressamente, Bonhoeffer assume a concepção teologal de Igreja como "Corpo Místico", que distingue a Igreja visível, "militante", das suas dimensões sobrenaturais, a Igreja padecente e a triunfante. Com isso, pode afirmar que a Igreja institucional é apta a colaborar com as estruturas catecônticas sem participar de sua instabilidade e culpabilidade. No entanto, isso seria outra forma de escatologizar a história, pois se arvora a garantir a estabilidade do mundo temporal por meio da infabilibidade mística da Igreja. É a versão otimista do apoca-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

liptismo girardiano: sua imagem invertida. Se, para Girard, nada que é humano é estranho à violência; para Bonhoeffer, a Igreja Santa seria a solução imaculada para a salvação histórica do mundo. Ocorre, porém, que a missão sobrenatural da Igreja só pode dar garantias *espirituais* para o homem. Não se pode encarregá-la da estabilidade da ordem temporal, uma vez que a sobreposição de ordens de natureza distinta, não leva senão a uma confusão desordenada.

Como Girard, Bonhoeffer promove uma *escatologização da história*, que submete a realidade histórica ao destino escatológico do mundo, solapando a realidade natural sob o jugo inescapável da realidade sobrenatural, negando a legitimidade de sua relativa autonomia. Desse modo, é a escatologia que conduz o mundo histórico ao fim; ainda que o fim estivesse inscrito na própria ordem humana, ele não pode mais ser adiado após a difusão global da revelação evangélica, manifestação histórica da providência divina que deixa o homem relegado à sua própria e má sorte. A história se resume a uma manifestação visível das previsões escatológicas, destituída de autêntica temporalidade e abertura, sendo conduzida por uma mão satânica invisível, a transcendência desviada que se encaminha para a queda final após a revelação cristã.

A *historicização da escatologia* que propomos realiza o procedimento inverso: inserindo a dimensão vertical na realidade histórica, viabiliza a elevação da realidade natural a uma finalidade transcendente, cuja forma é intrinsecamente aberta. Assim, é o mundo histórico que, após a difusão da mensagem evangélica no mundo, deve ser guiado por um 'pensamento escatológico', que fundamenta a ação do homem *nesse mundo*. A escatologia passa a ser o critério invisível que permite ao homem construir sua própria história, o que leva a uma afirmação da autonomia das coisas temporais, sem confundir *autonomia* com *autarquia*. Fruto da noção de *creatio ex nihilo*, a história é o mundo criado no tempo por uma vontade livre, conduzido por homens livres, abertos à transcendência – e não fechados por ela.

Ao reconhecer a diferença intrínseca entre a força que constitui o Estado e a anunciação eclesiástica da mensagem bíblica, Dietrich Bonhoeffer percebe que a Igreja contemporânea é muito mais adequada à sua tarefa espiritual e deve incumbir-se de levar a mensagem da caridade e do perdão para o mundo, mostrando que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

a paz entre os homens é possível sem bodes expiatórios ou inimigos recíprocos, como pretende Carl Schmitt. Desonerada da carga política que assumiu durante a Idade Média e ainda no início da modernidade, ela finalmente estaria livre do "fardo do *katéchon*". A conclusão de Bonhoeffer seria irretorquível se não fosse um ranço antimundano, de quem precisa garantir que a bondade intrínseca das coisas só pode ser garantida se ela for isenta de institucionalidade. Um raciocínio como esse não pode conduzir senão a um laicismo às avessas. Por considerar que a ordem é intrinsecamente violenta, sacrificial, e que as instituições gozam todas de uma corruptibilidade inata, não seria possível garantir a legitimidade da Igreja enquanto uma instituição civil. A anunciação eclesiástica da mensagem bíblica deveria assumir a forma de um coadjuvante ético, que acompanha o *katéchon* no enfrentamento de sua queda iminente, mas não tem, em si, função catecôntica.

Para o Girard de *Evolução e Conversão*, os *katéchons* são transfigurações simbólicas cristalizadas em instituições, capazes de manter a rivalidade mimética sob controle. Não são apenas um "governante hegemônico que não é isento de culpa". Uma ética secular válida e vigente e outras instituições sociais, como a família e a educação, podem ser consideradas *katéchons*. Desse modo, mesmo que não esteja associada à ordem política em sentido estrito, a Igreja deve ter reconhecida sua função estabilizadora enquanto instituição, e não apenas como fonte da mensagem evangélica. Certamente esse é seu esteio, seu conteúdo e sua maior função social, mas a Igreja é também constituída por uma estrutura de ritos e hierarquias que, em si, são ordenadores. Enquanto uma religião, o cristianismo é um fenômeno coletivo, composto por um sistema de interditos e ritos, que tem a função precípua de educar os homens na separação entre o sagrado e o profano.

Assim como as demais religiões, o cristianismo participa de um sistema gerador de vínculos sociais, que, como considera Émile Durkheim, talvez seja o núcleo constitutivo de toda entidade coletiva estável. Além de Durkheim, para mencionar alguns dos autores que Girard considera na elaboração de sua teoria, Alexis de Tocqueville considerava que o funcionamento da democracia exige um espírito religioso muito vivo na população. Portanto, é imperioso garantir que a saudável secularidade que permitiu a separação da ordem espiritual com relação ao domínio do exclusivamente político não se transforme em laicismo intolerante, o que poderia trazer – e traz – graves consequências para a estabilidade da ordem social.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Isso nos leva a discordar de Girard em outro ponto central de sua teoria. A desmistificação promovida por Jesus não tem o teor secularizante que ele lhe atribui, mas é uma transformação profundamente religiosa e sacrificial das estruturas arcaicas. Aliás, a pré-condição para que o relato evangélico constitua a desmistificação definitiva do caráter sacrificial próprio das religiões primitivas, canceladas historicamente desde então, é precisamente este, como observou corretamente Alejandro Llano[2380]. De fato, os sacrifícios antigos se baseiam em violências reais e a solução para os conflitos não pode ser atribuída à obra de nenhuma divindade, uma vez que nem sequer é seguro que sempre aqueles que creem na eficácia do sacrifício tenham acreditado na efetiva existência dos deuses, como parece ser o caso de muitos gregos e romanos. O que as multidões que lapidam ou lincham um bode expiatório estão sinceramente convencidas é da retidão de sua obsessão, seguras de que a justiça e a lei estão de seu lado, pois se isto não fosse persuasivo para todos os testemunhos e para a cultura inteira, os sacrifícios seriam ineficazes.

Girard afirma que, do ponto de vista do Estado, o cristianismo é uma força de anarquia, uma vez que o poder secularizado não pode subsistir em si mesmo. Essa força anárquica e anômica é o que gera, em última instância, a violência humana que ameaça o mundo de hoje. Portanto, se ele reprova os fundamentalistas que acreditam que a violência final é divina de Deus, seu diagnóstico apocalíptico tem a mesma fonte mediata, pois foi a "morte de Deus" que colocou os homens diante de sua violência e a incapacidade de lidar com ela, privando-os até mesmo das instituições que se afastaram substancialmente das origens sangrentas. Ao contrário do que pretende, o cristianismo não implica a total negação da ordem e, muito menos, do religioso, mas a sua *transformação* positiva[2381]. Então, a verdadeira ameaça para os homens parece ser, como pondera Lucien Scubla, não a descoberta de suas origens violentas, mas a ilusão perniciosa de que é possível e até necessário libertar-se de todos os ritos e, acrescentaríamos, *de toda forma externalidade*:

> [A função do rito] é restabelecer as relações aprazíveis entre os componentes da sociedade. [...] se o sacrifício deve ser cumprido na fronteira de dois grupos hostis, e *se a vítima deve ser cortada em dois, é porque [o ritual] é em seu princípio, um ato separador, destinado não somente a colocar fim aos enfrentamentos sanguiná-*

[2380] LLANO, A. Ibid., p. 117.
[2381] Vimos no capítulo 16.2 como Girard pretere a dimensão religiosa do cristianismo à sua eficácia na denúncia da violência e dos mecanismos do desejo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

rios dos dois grupos, mas também a recolocar uma boa distância entre um e outro[2382].

Para Scott Cowdell, o fato de o sacrifício de Jesus ter se dado fora da cidade sagrada visava a evitar sua contaminação, seguindo prescrições familiares às religiões arcaicas. Assim, Jesus possibilita a construção de uma nova estrutura sob uma nova pedra angular, estabelecendo sua representativa solidariedade com todas as vítimas expiatórias[2383]. Interessante notar com Chersterton uma diferença fundamental da religião cristã presente desde o cristianismo primitivo: enquanto o suicida era considerado tão mal que seus ossos poluiriam os de seus irmãos, por isso era enterrado na encruzilhada, o mártir era tão bom que seus ossos poderiam curar as pessoas[2384].

Essa atitude *pharmakológica*, de separar, julgar, duas formas básicas de entrega para a morte, é uma diferença elementar do cristianismo para as demais religiões. Além de inverter para si o vetor do afastamento da violência, a aptidão de distinguir o autossacrifício de Cristo com a perversão no suicídio e ritualizá-lo como entrega de si mesmo pelo outro. Tanto Cristo quanto Judas morreram fora da cidade, que é o espaço que pode ser construído entre essas duas atitudes, sendo que a primeira atitude *afirma* um amor irrestrito pelas coisas, o que leva a querer reformá-las (mesmo que isso implique o sacrifício de si mesmo), enquanto a segunda é uma *negação* de todas as coisas, tendo em vista, antes de tudo, a aniquilação de si mesmo. Ademais, o novo modelo de sacrifício, que é a entrega e o perdão e não mais a expulsão do outro, não vem desacompanhado de sua ritualização estabilizadora.

Quando Michael Serres afirma que a ressurreição de Cristo promoveu a morte da "libido do pertencimento" de Paulo, substituindo seu lugar seguro de autoridade (que residia no nexo religioso entre monoteísmo judaico, cosmos grego e lei romana) por uma existência individual, sem raiz e sem lar[2385], não é forçoso entender, como o autor, que esse seria o gesto de uma negação pura e simples do

[2382] SCUBLA, Lucien. "Le Sacrifice a-t-il une fonction sociale?". In: *Pardès* 2/2005, no. 39, pp. 143-159, p. 155, *grifos nossos*. Nesse texto, Scubla faz uma longa análise da evolução do conceito de sacrifício nos principais autores da história da antropologia da religião.
[2383] COWDELL, Scott. Ibid., p. 97.
[2384] CHERSTERTON, G. K. Ibid., p. 123.
[2385] SERRES, Michel. "Ego Credo". In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Issue 12-13, 2005-2006, pp. 1-11, p. 3.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mundo. O que acontece é o início de uma experiência existencial única, que consiste no paradoxo do cristão, que é fazer do mundo o único lugar possível de uma realização não mundana; apegar-se a ele o bastante para não depositar nele as últimas esperanças. O cristão não *escatologiza* a história, ele *historiciza* a escatologia.

Girard faz um grande avanço em relação às outras compreensões atuais do cristianismo, mas a hipótese mimética e o mecanismo vitimário não podem construir uma antropologia das religiões completa. Se o cristianismo contribuiu para o desmantelamento das antigas práticas rituais, ofereceu novas formas de ritualização, um novo sagrado, que prescreve "leis morais" e não mais normas de conduta rígidas. A *méconnaissance*, que fazia com que os homens se afastassem do sagrado por medo, é transfigurada na *fé*, virtude humana que afasta os homens da violência por meio de uma aproximação da transcendência pacífica.

Revelar a "inocência" das vítimas é mostrar aos homens que eles estão artificialmente criando um "separado", um "excluído", a custas de si mesmo. Cristo não revela essa inocência *acusando* a humanidade de ter sido perseguidora, porque a perdoa pela ignorância até o fim, mas oferecendo outra exterioridade, uma transcendência que se apresenta como parâmetro para uma nova ordem. O que Girard entendeu, a partir do cristianismo, foi que o 'todo' em que os antigos acreditavam era uma *ilusão*, que não havia "círculo" algum, e que eles não se davam conta que só podiam manter essa "totalidade" com base em alguma parte artificialmente excluída, que introduzisse no mundo a separação própria da existência contingente. Assim, os ritos e os mitos se afastam da "violência concreta" na medida em que retém o gesto de reconhecimento do excluído, do furo da totalidade.

Não é arbitrário que a *historicização da escatologia* tenha início com a afirmação da *creatio ex nihilo*, como um ato de vontade livre, pois essa foi a resposta do cristianismo ao mundo antigo, que separava Deus do *cosmos*, com a transcendência e nitidez da divindade. A Igreja ergue-se sobre um princípio filosófico básico, que é compreender a criação como um *separar-se*: "verdadeira descrição do ato com o qual a energia absoluta criou o mundo e, assim, *o libertou*" [2386]. Esse é o fundamento da "mundanidade não mundana", do secularismo não

[2386] CHERSTERTON, G. K. Ibid., p. 128.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

laicista, pois, com a diferença de planos, o cristão pode estar "em paz com o universo e em guerra com o mundo", como dizia Chersterton. A partir de então, a diferença poderia não ser o fruto de uma violência, mas de um *reconhecimento*.

Mais uma vez, é Chersterton quem contribui para a definição da singularidade do cristianismo como uma religião. O cristianismo e as demais religiões pode compartilhar ritos e formas litúrgicas, mas seu conteúdo é diferente[2387]. Ele nota o que Girard não pode conceder: que o budismo aprova a misericórdia e o autocontrole, porque "todos os seres humanos sensatos desaprovam em teoria a crueldade ou o excesso"[2388]. Mas isso não é suficiente para estabelecer os alicerces para uma nova ordem nem para tirar o homem da rivalidade, então, se o budismo e o cristianismo negam a violência, a saída proposta é radicalmente distinta. A imanência da divindade tende a conduzir o homem à introspecção, ao autoisolamento, à indiferença social, em outras palavras: à *ataraxia*. Já o cristianismo, fundado em uma noção de criação singular, que permite ao homem compreender-se como o fruto de uma divindade *amorosa*, doadora de *si mesmo*, a qual cria os homens separados de si para que possam se *relacionar*[2389], permite a assimilação de que o sentido da existência deve ser voltado *para fora*, para uma alteridade. Por isso, não é redundante repetir que a morte de Cristo não pode ser só um autossacrifício, criador da exterioridade para dentro (disjunção), ele precisa ser uma doação, engendradora para fora (base de uma nova conjunção)[2390]. Além disso, a concepção de uma divindade trinitária preenche a *potentia absoluta* de uma noção

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2387] CHERSTERTON, G. K. Ibid., pp. 212 e 213.
[2388] CHERSTERTON, G. K. Ibid., p. 215.
[2389] Relação que está destinada, segundo o cristianismo, ao "amor de benevolência", que é a total inclinação para o *Outro*. Segundo Ricardo Yepes, "Não refere o ser amado às próprias necessidades ou desejos, mas o afirma em si mesmo, pelo seu simples *ser*. O relevante não é o que me oferece, mas aquilo que ele é, e o que poderia chegar a ser. O alvo da relação é dar ao outro o máximo possível", in: STORK, Ricardo Yepes e ECHEVARRÍA, Javier Arangueren. *Antropologia Filosófica: por um ideal de excelência humana.* Trad. Patricia Carol Dwyer. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", São Paulo: 2005, p. 197.
[2390] Não pode ser, como percebeu Blumenberg, uma autossatisfação do absoluto nos moldes gregos, que não é nem criadora para fora nem engendradora para dentro, cf. BLUMENBERG, Hans. "'Imitação da natureza': contribuição à pré-história da ideia do homem criador" Trad. Luiz Costa Lima. In: Mímesis *e a reflexão contemporânea*. COSTA LIMA, Luiz (org.). EdUERJ: Rio de Janeiro, 2010, p. 106. Para que a conjunção atinja toda a sua potencialidade é necessário que haja um desprendimento projetivo do ser, pois "o mais radical que se pode dar é o *ser*: fazer existir uma coisa, é o modo mais intenso de afirmar algo, porque é criá-lo. *Amar é dar o ser*", in: YEPES, R. e ECHEVARRÍA, J. Ibid., p. 214.

extremamente fecunda do ponto de vista humano e social, pois, mediador externo por excelência, "o próprio Deus é uma sociedade"[2391]. *Ou uma família.*

Voltando para o neoaristotelismo de Scubla, temos que os *rituais*, *interditos* e *mitos* são parte da natureza humana, mas o seu conteúdo é incerto. *Ritualizar* quer dizer *rememorar,* significa que os homens são *criaturas temporais*, dotados de imaginação e razão, ou seja, que podem reter os acontecimentos do passado, e *reinseri-los* no presente, pois os homens não são átomos que vivem no instante. Desprezar o rito é deter-se no átimo. Os *interditos* – isto é, *a vida sob limites* – são condição natural de uma existência contingente, que, no espaço humano livre, serão preenchidos a partir de um repertório axiológico ideal, e, positivamente, ritualizadas no debate democrático com base em argumentos sólidos, que tenham em vista considerações não simplesmente políticas, mas antropológicas, sociológicas, psicológicas, traduzidas racionalmente. Enquanto os *mitos* são transfigurações imagéticas que indicam para o homem que a natureza não esgota o todo, que existe um *para além* do factual, e põe em cena a capacidade do homem de perquirir acerca dos "porquês" e "para quês" que dão ao homem a sua grandeza espiritual.

Nada obstante, a crítica de Girard com relação ao cristianismo histórico pode ser exagerada, mas não é infundada. Como observa Mariano Fazio, foram as próprias atitudes clericais que provocaram as reações laicistas e anticlericais. Fazio se refere ao "clericalismo" como a atitude institucional da Igreja quando esta se arvora a dar conta de questões contingentes, intrometendo-se indevidamente da esfera política ou científica. A pretensão eclesiástica, clerical, de submeter a ordem do mundo ao seu arbítrio seria o que Girard chama de cristianismo sacrificial. No entanto, cristianismo é o mesmo que clericalismo, de modo que é cristão afirmar a autonomia relativa do temporal: "dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César", ensinou Jesus aos seus discípulos. O mundo temporal tem uma

[2391] CHERSTERTON, G. K. Ibid,. pp. 222-223: "Pois a religião ocidental sempre sentiu profundamente a ideia de que 'não é bom que o homem esteja só'. O instinto social afirmou-se em todas as partes como quanto a ideia oriental de eremitas foi praticamente expulsa pela ideia ocidental de monges. Assim, até mesmo o ascetismo tornou-se fraternal, e os trapistas eram sociáveis mesmo quanto ficavam em silêncio. Se esse amor por uma complexidade viva for o nosso teste, é certamente muito mais sadio ter uma religião trinitária do que ter uma religião unitária. Pois para os trinitários o próprio Deus é uma sociedade".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

série de direitos e uma lógica própria que devem ser respeitados, por indicação do próprio Cristo.

Desse modo, Fazio concorda que, por um lado, a modernidade é muito mais cristã, com relação à Idade Média clerical, mas muito menos cristã de um ponto de vista da secularização em sentido forte. Como Girard, ele reconhece que a Idade Média foi um período de muitas conquistas, sobretudo por ter difundido o espírito cristão, promovendo uma fé que se converte em cultura, o que é notável na arquitetura gótica, por exemplo, e na criação de instituições, como as universidades e os hospitais, que são a institucionalização da busca pelo saber e da caridade cristã[2392], mas, para Fazio, essas construções culturais não seriam resíduos sacrificiais, e sim manifestações da autêntica capacidade do homem de fazer o bem.

Além disso, ambos apontam para inúmeros pontos negativos do medievo, decorrentes, sobretudo, de um poder temporal totalmente condicionado e determinado pelo poder espiritual Com a confusão e pretensa identidade das esferas, os cristãos gozariam de todos os "direitos" e privilégios, enquanto os não cristãos não teriam sequer pleno gozo de cidadania. São esses fatores de confusão das ordens intrinsecamente distintas que caracterizam o clericalismo[2393]. Essa é a posição atual da Igreja Católica, que, no documento *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, afirmou a autonomia relativa do temporal, princípio que foi marcou o pontificado de João Paulo II e Bento XVI, e continuado por Francisco.

No próximo e último capítulo da tese, defenderemos a democracia constitucional, apresentando a hipótese de que a liberdade religiosa é essencial para seu bom funcionamento. A defesa de uma laicidade positiva deve ser contraposta a um laicismo totalitário e antidemocrático, que seria a imagem especular do clericalismo com a absolutização da ordem temporal: seja confundindo-a com o espiritual, seja confundindo-a com um sistema fechado, cujo sentido repousa nela mesma.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2392] Cf. PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Trad. Maurício Brett Menezes. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1979; e WOODS JR, Thomas E. *Como a Igreja católica construiu a civilização ocidental*. São Paulo: Quadrante, 2011.
[2393] Cf. FAZIO, Mariano. *Historia de las ideas contemporaneas*: *uma lectura del proceso de secularización*. Ed. Rialp, Madri: 2012.

21.8. O domínio do Anticristo: "*o outro totalitarismo*"

Ao fim dessa análise da longa transição histórica que culminou na *cosmovisão* moderna, e nos impasses e possíveis saídas que com ela se apresentam, concluímos com aquele que, segundo Girard, é o verdadeiro perigo para o homem contemporâneo: a volta "satânica" do sagrado arcaico, que instrumentaliza os seres vivos em nome de ideologias totalitárias. Para ele, o *neopaganismo* seria imensamente mais maléfico e condenável do que o religioso primitivo, que visava, em última instância, a afastar a violência, mas um sagrado "satanizado", porque tem conscientemente o objetivo de potencializar a violência para algum fim autorreferencial.

Esse é o eixo de *Eu Via Satanás cair como um relâmpago*, livro em que Girard interpreta uma série de fenômenos contemporâneos como o resultado histórico da perversão do conhecimento bíblico do sacrifício, por meio da manipulação deliberada do mecanismo de canalização da violência. Assim, em nome de uma defesa de interesses próprios, pessoais ou coletivos, a violência é elevada a uma utilização puramente técnica e despida da dimensão *pharmakológica* que ainda seria visível nos *katéchons*. Nos termos causais com que temos analisado o mecanismo de ritualização da violência, é o mesmo que dizer que o vetor da *mímesis* se volta totalmente para a aniquilação do rival, potencializando ao máximo a eficiência do mecanismo de expulsão, pois faz convergirem causa final e causa eficiente. Desse modo, a passagem do ato à potência, o princípio de movimento do sistema, passa a ser sua finalidade deliberada. Os sistemas totalitários constroem mecanismos de perseguição que visam *diretamente* à produção de vítimas: elas não são um efeito colateral da ordem, mas seu objetivo precípuo.

Ao lado das ideologias totalitárias, Girard considera uma insidiosa manipulação do saber sacrificial, que inverte a mensagem do sacrifício de Cristo: a solidariedade com a vítima passaria a ser uma acusação do perseguidor, mediante um "esforço virulento e crescente" do sujeito moderno para ocupar o lugar de vítima e, gozando das prerrogativas historicamente liberadas aos perseguidos e marginalizados, promover a acusação de toda normatividade, porque intrinsecamente opressora. Esse fenômeno presente no debate contemporâneo foi designado por

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Girard como "vitimologia radicalizada"[2394]. De acordo com o fundador da teoria mimética, Nietzsche teria corretamente previsto que, nas gerações futuras, a perseguição teria lugar apenas em nome das vítimas. No entanto, ao identificar a conceito de *ressentimento*, muito útil para compreender as rivalidades miméticas, com o pensamento bíblico, Nietzsche teria tomado como essência aquilo que é uma perversão: "o ressentimento é meramente um herdeiro ilegítimo, cujo pai certamente não é a Escritura judaico-cristã"[2395].

Se Girard vê no Grande Inquisidor a figura do cristianismo sacrificial, ele identifica no Anticristo a moderna deformação do cuidado com as vítimas que é legitimamente cristão. Assim como o Apocalipse, o Anticristo deve ser secularizado de seus elementos sobrenaturais e resquícios míticos antes que lhe possa ser concedida a devida plausibilidade. Em *Quando começarem a acontecer essas coisas,* Girard explica que o Anticristo é uma "imitação de Cristo de uma forma parodística. É a exata descrição de um mundo, o nosso, em que os mais horríveis atos de perseguição serão cometidos em nome da luta contra a perseguição"[2396]. Ao longo de sua obra, ele se refere com esse termo tanto ao sistema persecutório da Alemanha nazista e da Rússia soviética, exemplos da dominação moderna do Anticristo, quanto aos radicais movimentos de esquerda, que ganham força ao redor do mundo ao infundirem um princípio de autodesignação de vítimas, que se voltam contra os supostos perseguidores em uma clara revanche sacrificial do "perseguido empoderado". Mecanismo que Girard chama de "o outro totalitarismo"[2397].

Em suma, há dois perigos totalitários aparentemente contrapostos, mas que se retroalimentam e representam a fronte bicéfala do neopaganismo contemporâneo. O primeiro teria uma dimensão institucional, que são os sistemas políticos de perseguição ideológica, fundamentados explicitamente em doutrinas filosóficas que exortam ao retorno atualizado da cultura pagã, por atribuírem a ela não apenas uma superior eficácia na instauração da ordem, mas uma maior autenticidade quanto à essência do humano. No entanto, Girard adverte que:

[2394] EuVia, 181.
[2395] Cf. EuVia.
[2396] QCAEC, 88.
[2397] EuVia, 254.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> [...] longe de serem lúdicas, as divindades arcaicas e pagãs são fúnebres. Antes de confiar demais em Nietzsche, nossa época deveria meditar numa das falas mais fulgurantes de Heráclito: 'Dioniso é a mesma coisa que Hades'. Dioniso, em suma, é a mesma coisa que o inferno, a mesma coisa que Satanás, a mesma coisa que a morte, a mesma coisa que o linchamento. É o mesmo mimetismo violento no que ele tem de mais destrutivo[2398].

Contudo, como ele argumenta que esse retorno para a ordem sacrificial é imperfeito após a revelação, e suas tentativas não podem senão recair em um aumento quantitativo de sacrifício, incapaz de acarretar o acordo social estabelecido religiosamente nas comunidades arcaicas, Girard apresenta o segundo e verdadeiro perigo de instrumentalização do saber vitimal. Durante todo o século XX, a força mimética mais perigosa nunca teria sido verdadeiramente o nazismo e as ideologias a ela aparentadas, que se opõem abertamente ao cuidado com as vítimas e reconhecem com facilidade sua origem judaico-cristã. O retorno insidioso e satânico do sacrificial seria, antes, promovido pelas novas potências seculares, "potestades e principados" que se pretendem os verdadeiros "humanistaristas", censurando o cristianismo de não ter sido capaz de defender as vítimas suficientemente, motivo pelo qual deveriam assumir o seu lugar nesse cuidado, expulsando toda referência ao transcendente supostamente opressor do direito subjetivo à autodeterminação.

O movimento anticristão mais poderoso, para Girard, seria aquele que reassume e "radicaliza" o cuidado com as vítimas para paganizá-lo sub-repticiamente. É exatamente o que observa Robert Hugh Benson, para quem a luta que domina o ocidente, nos dias de hoje, é a rivalidade entre o catolicismo e o humanitarismo:

> é verdade que, na medida em que a Igreja Católica é a única instituição que ainda reivindica autoridade sobrenatural, com toda a sua lógica impiedosa, ela tem de novo a fidelidade de praticamente todos os cristãos nos quais ainda resta alguma crença sobrenatural. Existem uns poucos gurus, especialmente na América e aqui [na Europa], mas eles são insignificantes. Tudo isso está muito bem; mas, por outro lado, você deve lembrar que o humanitarismo, ao contrário das previsões de todos, está se tornado uma verdadeira religião, ainda que antissobrenatural. Ele é panteísmo[2399].

O "totalitarismo do outro" ou a "vitimologia radicalizada", enraizada na radicalização perversa da preocupação bíblica com as vítimas, seria em todo o resto diretamente oposta ao espírito do cristianismo. Em vez de promover uma autocrí-

[2398] EuVia, 176. Cf. BRUN, Jean. "Le retour de Dionysos", in : *L'Athéisme interroge*, Paris: Desclée, 1969; GOYARD-FABRE, S. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, Martins Fontes, 2002, pp. 344-345.
[2399] BENSON, Robert Hugh. *O senhor do mundo*. Campinas: Ed. Ecclesiae, 2013 (1907).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tica que é o elemento central da ética cristã, promoveria um desvio profundo do saber evangélico, com uma "caça ao bode expiatório em segundo grau", uma caça aos caçadores de bodes expiatórios. A "compaixão obrigatória" da sociedade secularizada pelo cristianismo teria autorizado essas novas formas de crueldade[2400]. Girard afirma que, "mesmo que isso não passe de uma vasta encenação", a sociedade contemporânea é mais preocupada com as vítimas do que nunca, mas nega deliberadamente a fonte dessa preocupação, por isso é *anticrística*. Sob influência do cristianismo, a sociedade ocidental aboliu a escravidão e depois a servidão; protegeu a infância, as mulheres, os idosos, os estrangeiros de fora e de dentro; promoveu a luta contra a miséria e o subdesenvolvimento, e, por fim, incitou a universalização dos cuidados médicos e a proteção dos deficientes[2401]. No entanto, Girard refuta a ideia corrente na academia, mormente na história, de que o humanismo moderno fora o responsável por essa progressiva conscientização da injustiça da perseguição, que levou ao cuidado ativo com categorias sociais marginalizadas.

A resistência para reconhecer a origem desse cuidado com as vítimas seria decorrente de uma neutralização promovida pelo próprio humanismo laicista quanto ao papel do cristianismo como elemento fundamental do despertar ético ocidental, a despeito de o próprio humanismo e o humanitarismo terem se desenvolvido em terra cristã. O ideal de uma sociedade alheia à violência remontaria diretamente à pregação de Jesus, com o anúncio inédito de uma doutrina ética e religiosa pautada no perdão e na caridade, transmitida no Sermão da Montanha. Girard não nega que as culturas ainda autônomas tenham cultivado todo tipo de solidariedade: familiares, tribais, nacionais, mas afirma que nenhuma conheceu o conceito da "vítima em si", o excluído, anônimo e desconhecido. É significativo que, em vez do "soldado desconhecido", os gregos tivessem o seu "deus desconhecido". Antes dessa descoberta da "vítima em si", não haveria Humanidade em sentido pleno, como uma abstração simbólica, um substantivo coletivo, mas à soma de grupos restritos ao interior de um território determinado. Portanto, o cris-

[2400] BExp, 225-228.

[2401] "Penso que a preocupação moderna com as vítimas afirma-se pela primeira vez nas instituições religiosas que chamo caritativas. Parece que tudo começa com o *hotel-Dieu*, essa dependência da Igreja logo se torna hospital. O hospital acolhe todos os aleijados, territorial ou mesmo religiosa. Inventar o hospital significa dissociar pela primeira vez a noção de vítima de todo pertencimento concreto, significa inventar a noção moderna de vítima", in: EuVia, 237.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tianismo seria a origem mediata da globalização e o motivo por que todas as pertenças locais, regionais, nacionais, hoje fenecem.

No âmbito dos direitos humanos, a compreensão de que todo indivíduo ou todo grupo de indivíduos pode se tornar o bode expiatório da própria comunidade é essencial. A ênfase nos direitos *do homem* seria um esforço, derivado do cristianismo, de evitar e controlar os arrebatamentos miméticos incoercíveis. Segundo Girard, o que se percebe atualmente, mesmo que de um modo vago, é a possibilidade de qualquer comunidade poder perseguir os seus membros, seja mobilizando-se de modo súbito contra qualquer um, por qualquer pretexto, ou, ainda, mais frequentemente, organizando-se de modo permanente sobre bases que favorecem uns à custa dos outros, perpetuando por tempo indeterminado formas injustas da vida social. Essa "atmosfera histórica" das incontáveis modalidades do mecanismo vitimário é o que impele um cuidado com as vítimas, que, em vez de diminuir à medida que o cristianismo histórico se afasta, aumenta de intensidade. Tal paradoxo seria inerente à rivalidade mimética: o cuidado com as vítimas se tornou a meta paradoxal do humanitarismo, que nega a legitimidade do cristianismo nessa missão pública. Todavia, sem a mediação necessária para administrar os conflitos em sua gênese, acabaria produzindo novas vítimas e novos algozes a serem perseguidos. Assim, teriam surgido novos ritos vitimários e antissacrificiais, que pretendem se desenrolar em uma ordem tão imutável quanto os ritos propriamente religiosos:

> Em primeiro lugar, lamentamos pelas vítimas que nos acusamos mutuamente de fazer ou deixar de fazer. Em seguida, lamentamos pela hipocrisia de toda lamentação; finalmente, nos lamentamos pelo cristianismo, indispensável bode expiatório, pois não existe rito sem vítima, e, em nossos dias, a vítima é sempre ele; ele é *scapegoat as last resort* (bode expiatório de última instância) e, num tom nobremente aflito, constatamos que ele nada fez para "resolver o problema da violência"[2402].

Por sua capacidade de ritualizar a memória, a preocupação moderna com as vítimas detém um poder de transformação muito mais eficaz do que a violência revolucionária dos séculos passados. Só que, no lugar da *méconnaissance,* o que dá forma a esse cuidado e o torna eficaz, é antes o *conhecimento* sobre a exclusão e a perseguição, por isso ele se dirige no sentido de eliminar as estruturas assimétricas sobre as quais foram fundadas as sociedades. Mesmo as sociedades que não

[2402] EuVia, 230-239.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

viam a necessidade de se transformar são, pouco a pouco, modificadas, e sempre no mesmo sentido: "no desejo de reparar as injustiças passadas e de suscitar relações mais 'humanas' entre os homens"[2403]. Contudo, a supervalorização do cuidado com as vítimas o transforma em uma injunção totalitária, uma "inquisição permanente", que mesmo as mídias mais frívolas percebem e zombam, aproveitando-se de seu sensacionalismo para explorar essa "vitimologia".

Portanto, a laicização do mundo ocidental, que o tornou anticristão, não impediria que o cuidado com as vítimas se perpetuasse e se reforçasse de maneira muitas vezes perversa. A "majestosa inauguração da era 'pós-cristã'", "é uma piada" para Girard: o que há é um *ultracristianismo caricatural*, que tenta escapar da órbita judaico-cristã, parodiando o cuidado das vítimas num sentido anticristão:

> O outro totalitarismo apresenta-se como um liberador da humanidade e, para usurpar o lugar de Cristo, as potestades imitam-no de modo rivalitário, denunciando no cuidado cristão das vítimas uma pálida e hipócrita imitação da autêntica cruzada contra a opressão e a perseguição das quais elas seriam a ponta de lança[2404].

As práticas pagãs que acompanham essa forma de totalitarismo se dão na forma de uma revolta contra a vida e a natureza, e incluem o aborto, a eutanásia, a indiferenciação sexual e jogos modernos que reencenam o circo romano. Quanto ao conteúdo ideológico dessa "vitimologia", Girard reconhece que existe uma recusa da normatividade ocidental, herdeira da tradição judaico-cristã, por isso essas "vítimas" se voltam contra a lei mosaica, acusando-a de ser uma "opressão desumana", que impediria os homens de realizarem seus íntimos e irrestritos desejos, único meio de afirmação de sua plena humanidade[2405].

O potencial corrosivo desse "outro totalitarismo" seria tamanho que o processo de "descristianização" que se acelera nos últimos séculos teria ultrapassado o nível individual e as instituições historicamente anticlericais, tendo alcançado as próprias igrejas, "conduzidas pelo clero, que passam com armas e bagagens para o campo do 'pluralismo', ou seja, de um relativismo que se considera 'mais cristão' que o apego ao dogma, porque mais 'gentil', mais 'tolerante' para com as religiões não cristãs"[2406]. Diante disso tudo, é possível afirmar que o fundamento do "outro totalitarismo" é menos um desvio do saber vitimal, ou o efeito antirreligio-

[2403] EuVia, Idem.
[2404] EuVia, 255.
[2405] EuVia, 252-256.
[2406] EuVia, 178-179.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

so e anárquico da revelação evangélica, do que o paroxismo da modernidade autoafirmativa e autocentrada, com o risco de negar as condições antropológicas básicas da sobrevivência do homem, que precisa limitar seus desejos para realizar-se como o que é: ser social por excelência.

O gesto de contestação de todo e qualquer limite é a paródia do gesto cartesiano de redução do mundo ao *cogito*, marco-zero da modernidade autorreferente. A ausência de contornos em que culmina esse racionalismo *hiperlimitante*, porém, não contradiz apenas a realidade do 'mundo extramental', ou da sociedade, mas ameaça a liberdade humana, uma vez que o exercício livre da vontade implica o reconhecimento de uma restrição. A vontade manifesta em ato nunca pode significar uma realização exaustiva da própria fonte da vontade, mas demanda uma determinação, uma escolha. Escolha que é sempre a negação de algo. Poderíamos repetir, então, um argumento que vem sendo defendido ao longo desta pesquisa: não existe liberdade na totalidade, por isso o homem precisa de uma exterioridade, um limite, a mediação que é índice e fator da produção de significado. Ao ter expulsado o mundo extramental das categorias humanas, racionais ou desiderativas, o homem contemporâneo se vê diante de uma pergunta inelutável, que é a questão existencial (e não existencialista) por excelência, colocada ao homem pelo mero fato da sua vida: *em que sentido a vida, que é um dado, coloca-se para o homem como uma questão?*

Ela toma a forma de uma questão na medida em que o homem, racional e livre, é capaz de pensar a si mesmo e reconhecer sua existência contingente, o que bem notaram os pensadores modernos. Por ter nascido, o homem sabe que é um ser derivado, que não é capaz de engendrar a si mesmo. Dando-se conta de sua mortalidade, o homem igualmente percebe que seu corpo é dotado de finitude. No entanto, diante de esses limites irremediáveis, ainda assim o homem se vê diante de uma escolha que é o primeiro princípio moral, o mais vulnerável porque não encontra o reforço de nenhuma dimensão coercitiva. A negação da existência não se resume ao ato extremo do suicídio, mas alcança uma ampla variedade de negativas simbólicas.

Recusar a existência, antes de tudo, significa viver o paradoxo de negar a si próprio a contingência constitutiva de todo ente, a limitação imposta pelo simples

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

fato de existir, implicando a angústia de um perene antagonismo com a realidade existencial. Recusar simbolicamente a existência, porém, não situa o homem *fora* dela, porque ela não depende de uma escolha, mas a precede e é, antes, a condição de toda escolha. Como observa S. R. Paine, a escolha pela existência precede toda lógica, é principial e desprovida de exatidão de uma fórmula ou da discursividade de um argumento[2407]. Desconfiando dessa imprecisão, alguns filósofos modernos se recusaram a afirmar a existência como um dado que se impõe ao homem e a colocar, na base de seu pensamento, a evidência de um mundo extramental. É precisamente esse o gesto repetido e elevado à última potência pelos "vitimólogos", que buscam refundar a existência humana, negando-a *por princípio*. Afirmar que o homem só pode ser autenticamente humano se não for limitado no usufruto de seus desejos, e no seu direito absoluto à autodeterminação, não é somente contraintuitivo, é intrinsecamente contraditório com os contornos que a realidade *per se* impõe ao homem como natureza e cultura, *physis* e *nomos*. O hedonismo desenfreado, a ilimitude da satisfação, o egocentrismo autodestrutivo são subprodutos da racionalidade autárquica, erguida sobre os pilares da autoafirmação e autopreservação, e não um filho bastardo do cristianismo, que ensina ao mundo o autossacrifício que se dirige à transcendência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2407] PAINE, Scott Randall. *Chersterton e o Universo*. Editora UNB, Brasília: 2008.

Capítulo 22. Política e Teoria Mimética

A política foi apontada por vários intérpretes e interlocutores de Girard como a "pedra de tropeço" da teoria mimética; ou, com o termo que Girard preferia utilizar: seu *skándalon*. Como veremos neste capítulo conclusivo, é um aspecto central para os problemas que Girard enfrenta, mas que foi pouco ou negativamente explorado por ele. Em 2013, a revista francesa de pensamento político *Cités* publicou um dossiê especial com o tema "René Girard político"[2206], com artigos sobre os limites e possibilidades de desenvolvimento do tema a partir de uma abordagem girardiana. Dois desses artigos, redigidos por autores com que temos dialogado nesta tese, vão ao encontro de algumas das nossas críticas à antropologia fundamental de Girard: *Sur une lacune de la théorie mimétique : l'absence du politique dans le système girardien* [*Sobre uma lacuna da teoria mimética: a ausência do político no sistema girardiano*], de Lucien Scubla[2207], e *Girard et le politique* [*Girard e o político*], de Paul Dumouchel[2208]. Começaremos, pois, nosso exame da política girardiana com uma visão geral dos principais argumentos de Scubla e Dumouchel nestes textos.

22.1. A ausência do político na teoria mimética

Em seu artigo, Lucien Scubla considera instigante que Girard, concebendo uma teoria com alcance oniexplicativo e interdisciplinar, não tenha proposto nenhuma análise expressa do poder político e de suas formas e regimes, tampouco das divisões, rivalidades e resoluções estritamente políticas[2209]. Para ele, é especialmente relevante que Girard tenha postulado um princípio regulador dos conflitos, fecundo para repensar toda a teoria dos ritos sacrificiais, sem ter tentado aplicá-lo diretamente ao âmbito da política ou, de um modo mais geral, às relações humanas de dominação e subordinação. Scubla afirma que seria é um equívoco ver nessa lacuna uma negligência fortuita, e, por isso, sente-se provocado a buscar, no cerne mesmo da teoria, os motivos pelos quais Girard não pôde falar das relações de poder e o encontra naquele que é, para nós, o "calcanhar de Aquiles"

[2206] Cf. *Cités*, 2013/1, n° 53.
[2207] SCUBLA, Lucien. "Sur une lacune de la théorie mimétique : l'absence du politique dans le système girardien". *Cités*. 2013/1 n° 53, pp. 107-137.
[2208] DUMOUCHEL, Paul. "Girard et le politique". *Cités* 2013/1 (n° 53), p. 17-32.
[2209] "Se lhe aconteceu de abordar essas questões foi somente ao longo de conversas, nas várias entrevistas que ele concedeu, aqui ou ali, ou até mesmo publicou. Mas ele não fez senão os mencionar sem lhes dar jamais um tratamento sistemático", in: SCUBLA, L. Ibid., p. 109.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

da teoria mimética: a hipótese da hominização pelo mecanismo do bode expiatório.

Scubla define o percurso de Girard como o de um típico naturalista que tenta passar da etologia à etnologia, elaborando, a partir de observações do mundo animal, uma interpretação peculiar da emergência do processo de constituição do humano e da fundação das instituições sociais. Situando o desejo mimético no mundo animal, Girard o isola como um princípio gerador único, partícipe tanto da gênese da violenta crise que ameaça a sobrevivência do grupo quanto do mecanismo que a remedia espontaneamente:

> Em *Coisas Ocultas*, já o sabemos, ele caracteriza a espécie humana por duas propriedades distintivas: a ausência, nela, de relações naturais de dominação de que são dotados os outros primatas, e a presença, em troca, de uma aptidão e de uma propensão maios ao mimetismo, ligadas ao volume superior de seu cérebro. Mas, ele desenvolve esses argumentos etológicos após ter construído o essencial de sua teoria do mecanismo vitimário, que ele deduz das capacidades miméticas intuitivamente atribuídas ao homem, as quais ele demonstra, sobretudo, poderem engendrar todos os fenômenos culturais: ritos e interditos, instituição real e regras de troca, domesticação de animais, etc. Em *A Violência e o Sagrado*, ele parte de uma observação frequentemente feita pelos especialistas do comportamento animal: a facilidade com a qual um animal, impedido de satisfazer suas pulsões agressivas, encontra um objeto de troca. É essa observação que o conduz a descobrir, no homem, um processo catártico análogo, que repousa, ele também sobre uma transferência de violência sobre uma vítima de substituição, mas operando, dessa vez, na escala de uma comunidade inteira: o mecanismo da vítima expiatória. Trata-se, com efeito, de, uma sociedade presa a uma violência generalizada, que se esfacela em inumeráveis linhas de fratura[2210].

É somente em um segundo tempo, prossegue Scubla, que Girard remontaria ao desejo mimético para constituí-lo princípio gerador único, a um só tempo motor da crise que desfaz a sociedade e do mecanismo que a remedia espontaneamente. Scubla pondera, nesse sentido, que Girard atribui ao mecanismo vitimário, como à *mímesis* do qual este supostamente procede, propriedades morfogenéticas excessivas, especialmente quando subordina sua eficácia, isto é, seu poder catártico e regulador, à *méconnaissance*, condição que não seria indispensável ao mecanismo, mas que faz dos homens seus atores involuntários. Se Girard consegue postular um gesto imanente de saída da violência, o que lhe garante o "estatuto" científico positivista, ele o transforma em princípio único de produção da ordem, procurando deduzir tão somente do mimetismo todas as instituições e toda a substância das sociedades humana.

[2210] SCUBLA, Lucien. Ibid., p. 118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Para Scubla, não é propriamente o gesto cientificista o que lhe parece problemático, já que esse tipo de pensamento seria tão justificável para Girard como fora para teóricos como Hobbes e Rousseau, e seria "lamentavelmente esquecido pelos estudiosos das ciências sociais contemporâneos". Scubla considera que essas experiências de pensamento são indispensáveis: "para estabelecer o princípio da inércia, deve-se começar por imaginar movimentos sem atrito, para estabelecer a lei da queda dos corpos, deve-se supor que eles caem antes no vazio, mesmo se a natureza tem horror do vazio"[2211]. Girard estaria perfeitamente fundamentado, como Galileu e Einstein em suas áreas, a se perguntar com o que pareceria a humanidade se os indivíduos que a compõe fossem exclusivamente regidos pelo mimetismo, e de estabelecer sobre essa hipótese alguns grandes princípios; seu erro teria sido "ignorar os atritos", como se toda física derivasse da lei da inércia ou como se a queda dos corpos pudesse ser descrita sem levar em contra a resistência do ar.

No primeiro capítulo desta tese, contestamos a pretensão de Girard de tratar o desejo mimético como uma característica animal, meramente exacerbada nos homens. Nesse mesmo sentido, Scubla refuta o corolário naturalista de que o mundo primitivo seria indiferenciado, constituído por relações *proto*-humanas recíprocas e simétricas[2212]. Agora, temos os elementos teóricos e críticos para compreender precisamente porque o naturalismo girardiano o leva a superestimar as propriedades morfogenéticas do desejo mimético.

Scubla nota que a reciprocidade rivalitária é a pedra de toque da "antropologia fundamental" girardiana. Em nome dessa rivalidade mimética originária, com relação a qual vai descrever os efeitos imediatamente deletérios e buscar seu mecanismo regulador, admite o estado de guerra como um dado apriorístico. Como o hipermimetismo humano é destituído de padrões naturais de dominância, ele conduziria os homens forçosa e ilimitadamente à cobiça pelos mesmos objetos, partilháveis ou não. Na sequência espontânea da *mímesis* desejante, os dois rivais se encontrariam concentrando-se no aniquilamento do obstáculo – isto é, deles mesmos –, esquecendo-se do objeto em disputa. Como a violência é praticamente au-

[2211] SCUBLA, L. Ibid., p. 119.
[2212] Cf. SCUBLA, L. Ibid. Em *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, [...] o homem é definido como um animal mimético e essa propriedade comanda todas as outras, a relação mimética é imediatamente concebida como recíproca e simétrica".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tomática, Girard só pode considerar as relações de dominação e subordinação como tardias, constructos culturais nominais, produzidos pela ritualização também automática do assassinato fundador.

Scubla não questiona a hipótese básica do desejo mimético, e considera a análise girardiana da *catharsis* e a substituição, como os dois pilares do mecanismo vitimário, antropologicamente plausível. Admite a existência de crises de indiferenciação ligadas à violência, e ainda que a coalizão unânime contra a vítima expiatória pode dar fim à crise[2213]. O que lhe parece inverossímil é que o poder do mecanismo vitimário vá além disso, alertando para a sedutora redução de toda a complexidade do humano a um único princípio: "ele permite que ressurjam todas as diferenças apagadas pela crise; ele não as cria nem tampouco as recria". A princípio, Scubla considera que o mecanismo vitimário de Girard logra superar a interpretação de pensadores políticos para a resolução da crise[2214].

Contudo, a antropologia girardiana seria prejudicada pela "cegueira de Girard a tudo o que é exterior ao mimetismo e independente dele"[2215]. A saída para a "cegueira" girardiana, segundo Scubla, seria retroceder para o momento primicial de sua teoria, em que ela ainda não se tinha fechado em um sistema autorreferente. Desse modo, recua a *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, em que a *mímesis* ainda não era uma pulsão cega, operando em um espaço indiferenciado, mas um ímpeto de aspiração a um mediador transcendente. Essa consideração elementar do desejo mimético nos levou a afirmar que uma das características do desejo mimético é precisamente sua natureza metafísica, revelando-se como um desejo de ser, um anelo de transcendência[2216]. De modo análogo, Scubla conclui que todo desejo mimético tem vocação para a mediação externa, frisando que, "ainda que

[2213] Cf. SCUBLA, L. Ibid.: "Não somente fornecendo uma saída para a violência e superando as divisões da comunidade, mas também restabelecendo, ela mesma, a diferença entre a violência legítima e a violência ilegítima, e a diferença entre a vítima sacralizada e a turba de seus linchadores, tornados seus adoradores, uma vez reconciliados por ela".
[2214] Como Hobbes, que, de modo pouco coerente, postula um acordo supostamente "racional" que permanece inexplicável para cidadãos tomados pela violência.
[2215] A leitura girardiana de Clausewitz seria a prova derradeira, pois ele não se detém senão em uma coisa: "a escalada aos extremos". Ele não buscaria, em nenhum momento, frear essa dinâmica. E se Clausewitz pareceu tentar contê-la, é porque ele teria recuado diante de sua extraordinária descoberta, hesitado a extrair dela todas as consequências. De onde a necessidade, para Girard, de "rematar" sua obra, cf. Cf. SCUBLA, L. Ibid.
[2216] Cf. capítulo 2 desta tese: "Caracterização do desejo mimético"; e capítulo 2.1: "Natureza Metafísica".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

reste implícita, essa primazia reconhecida à mediação externa é essencial"[2217]. Não se trata, pois, de uma anterioridade destinada a desaparecer sob o efeito das imitações em cascata que ela engendra, mesmo que, às vezes, Girard dê a entender o contrário. Partindo dessa primazia da mediação externa, Scubla enfrenta os desdobramentos da teoria mimética e chega ao questionamento crucial da identidade aparentemente axiomática entre "desejo" e "imitação"[2218].

Como problematizamos no primeiro capítulo desta tese, é na coincidência desses dois elementos que repousa o esforço girardiano de reduzir a condição humana a uma exagerada capacidade de imitação que a *transfiguraria* mecanicamente em "desejo": a um *quantum*. Sem que seja necessário recuperar todo o debate ali iniciado, basta-nos lembrar que, em certos escritos, Girard considerou o desejo aquilo que *acontece* com as necessidades naturais e apetites quando estão contaminados, até integralmente suplantados, pela imitação: "nos animais, as interferências miméticas se introduzem nos apetites e necessidades, porém nunca no mesmo grau que nos homens"[2219]. Naquele momento, alegamos a intrínseca incompatibilidade dessa tentativa de "animalização do homem" com os postulados elementares da teoria mimética, tornando-a inconsistente e autocontraditória; incumbimo-nos, então, de apresentar, ao longo deste trabalho, os argumentos que fundamentem essa avaliação inicial.

Podemos, agora, perceber nitidamente que o esforço girardiano de estabelecer a identidade entre "desejo" e "imitação" atende às demandas da racionalidade moderna, segundo a qual uma teoria para ser válida deve ser construída a partir da combinação de conceitos interdependentes, que, como moléculas de um organismo, interagem segundo o funcionamento fisiológico inscrito no próprio sistema. Girard não ousa construir sua teoria a partir de um conceito intrinsecamente aberto, finalisticamente dirigido, como o desejo metafísico; então, para conquistar a credibilidade acadêmica de que carecia, ele *naturaliza* o desejo, chegando a caracterizá-lo como fruto da ruptura dos padrões de dominância, possibilitada pelo con-

[2217] SCUBLA, L. Ibid., p. 111.
[2218] "Eis, portanto, uma formulação axiomática do sistema Girard: só existe verdadeiramente *desejo* quando se realiza a imitação de um modelo (seja uma terceira pessoa concreta, seja um padrão estabelecido socialmente), pois o sujeito só é capaz de desejar um objeto indicado pela posse ou desejo daquele que toma por modelo. Desejo é aquilo que acontece com as necessidades naturais e apetites uma vez que estão contaminados, até integralmente suplantados, pela imitação" cf. capítulo 1 desta tese.
[2219] CODFM, 333.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

fronto de indivíduos dotados da mesma hiperplasticidade cerebral. Entretanto, como já observamos, se o desejo fosse uma espécie de mutação histórico-biológica da animalidade dos homens, como pretendeu Girard, ele seria substancialmente unívoco, como são os instintos e os esquemas de dominância, idênticos desde tempos imemoriais.

Se Girard tinha em vista a possibilidade de localizar empiricamente aquilo que faz a natureza do humano aberta à diferença e, portanto, à cultura, ao projetar o desejo no mimetismo (dado incontestável da natureza orgânica) o que ocorre é precisamente o contrário: descrevendo o desejo como um atributo orgânico, modificado ocasionalmente pela interação interespecífica, Girard o reduz ao mimético e a abertura se fecha em imitação. Como a hipótese da hominização implica que a ontogenia seja remetida à filogenia (pois, ao mesmo tempo, o antropoide se torna homem individual e coletivamente), há tão somente uma geração mecânica de homens que não são – nem jamais podem ser – agentes ativos, mas membros padecentes de um sistema autopoético. A humanidade girardiana emerge do choque de forças entre partículas, que, quanto mais se atraem mais se repelem, até a ocorrência do "milagre" do acaso no evento fundador, e uma das partículas é expulsa pela polarização espontânea da violência.

Vimos que, em termos matemáticos, o funcionamento de um sistema que contenha em si todo o possível e não admita a existência ou o contato com um sistema exterior, só pode se desencadear por interferência do *acaso*[2220]. O acaso, porém, não é capaz de gerar a liberdade, e, sem liberdade, não há humano. Por esse motivo, a fim de extrair da teoria mimética todo o seu potencial antropológico, ético, o que sempre foi a intenção expressa de Girard[2221], é preciso superar a servidão do acaso e considerar, como Scubla, que a imitação é um fenômeno secundário ao desejo. Com esse passo aparentemente trivial, abriremos uma senda na teoria mimética para esboçar o que poderia ser uma leitura girardiana do político e maximizar o potencial transfigurador da *mímesis*. Sem assumir integralmente as derivações de Scubla, consideramos insuperável seu gesto de diferenciar, ontológica e cronologicamente, desejo e imitação, sem os cindir.

[2220] Remetemos ao capítulo 11.2.3 desta tese: "Papel do Acaso no Evento Fundador".
[2221] Cf. ROCHA, João Cezar de Castro. *Estética e ética. Ou: A Arte da Conversão*. In: GIRARD, René. *A Conversão da Arte.* Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: Editora É, 2001, pp. 11-18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Deste modo, Scubla lembra que, em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard havia definido a primeira experiência do homem como a de uma dependência absoluta, mas não remete essa intuição para o desenvolvimento de sua antropologia da religião nem para a consideração posterior da natureza humana. Girard se fixa em uma hipótese e negligencia dados incontroversos e extremamente relevantes para as relações humanas, como o fato de que, antes de sermos homens, tenhamos sido ou não hominídeos, fomos crianças. O que Scubla contesta, porém, não é tanto a naturalização da hominização girardiana, e sim a antecedência lógica e antropológica da reciprocidade rivalitária. Para tanto, recorre a Descartes e Freud, figuras emblemáticas da modernidade e seus limites, que consideram a diferença geracional, natural e intransponível, como um dado apriorístico, e que, sem a proteção dos adultos, as crianças pereceriam:

> Consequentemente, seja a sociedade hierarquizada ou não, seja a educação familiar totalitária ou não, nossa primeira experiência é de uma dependência absoluta com relação aos adultos. Da mesma forma, eles são também nossos primeiros modelos, e talvez a matriz de todos os outros [...] *A mediação externa não é, pois, uma figura contingente da condição humana, ela lhe é constitutiva*[2222].

Outro equívoco que Scubla aponta como corolário da antropologia fundamental de Girard, baseada em um sistema fechado, é a falsa inferência de que a eficiência de um mecanismo dotado de uma eventual capacidade fundadora seria condicionante para a preservação de tudo aquilo que tenha engendrado, de modo que o desaparecimento do mecanismo fundador acarretaria *ipso facto* a destruição do fundado[2223]. Essa conclusão só seria verdadeira logicamente se o mecanismo fosse dotado de uma potência ontológica de preservação da realidade por ele criada. Como o sistema é fechado, esse mecanismo nem pré-existe ao criado, nem existe independentemente dele, portanto estaríamos dentro de um princípio tão metafísico quanto o motor imóvel aristotélico, mas dotado de uma contingência que o torna autocontraditório. A confusão entre autorregulação e contingência é o que, no limite, obsta Girard de desenvolver uma teoria política: o homem está *acidentalmente* preso a uma violência que é, ao mesmo tempo, inescapável. Sendo um acidente, a realidade mundana é perecível, mas sendo inescapável, seu pere-

[2222] SCUBLA, L. Ibid., pp. 111-112, *grifos nossos.* cf. Sobre o assunto, HOCART, Arthur Maurice. "Carcan de la tradition", in: *Le Mythe sorcier,* pp. 125-135.

[2223] "Pois, se o mimetismo, que seria seu principal artífice, pode efetivamente tudo destruir, isso não quer dizer que ele poderia possa sozinho tudo reconstruir. Um martelo pode facilmente destruir um computador, não o reparar, ou acabar com uma vida, mas não a restabelecer", in: SCUBLA, L. Ibid., p. 117.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cimento conduz à anarquia fatal. Scubla observa que, em *A Violência e o Sagrado*, Girard reduz o Estado a seu sistema penal e, como a pena de morte deriva do sacrifício, o declínio do sistema sacrificial pela abolição das penas capitais acarretaria inelutavelmente a derrocada do Estado:

> No mundo pós-sacrificial descrito por Girard desde *As Coisas Ocultas*, não há lugar para o Estado e para o político em geral. Todas as instituições sendo desvalorizadas, resta um espaço indiferenciado, que não oferece nenhuma resistência às rivalidades miméticas, elas mesmas desde então privadas de toda forma de regulação interna[2224].

Como saída à antropologia autárquica e solipsista de Girard, Scubla propõe três diferenças naturais, exteriores e anteriores às diferenças culturalmente reconhecidas: ao lado da diferença *temporal*, que origina as gerações humanas, existe a distinção *fisiológica*, mormente sexual, entre os homens. Assim, as diferenças etárias e sexuais poderiam ser pensadas tanto no âmbito dos ritos de iniciação, os quais não seriam meramente vitimários, quanto no que diz respeito a sua peculiar capacidade de criar vínculos sociais pacíficos, por meio da combinação de relações igualitárias e relações hierárquicas. Assim, entidades sociais relativamente estáveis e autônomas seriam constituídas *naturalmente*, franqueando ao grupo maior uma das principais fontes de sociabilidade, potencialmente um contrapeso aos efeitos destrutivos da *mímesis* rivalitária[2225]. Por fim, Scubla menciona certas diferenças *espaciais* negligenciadas por Girard, recordando numerosos ritos sacrificiais que são efetuados sobre fronteiras, as quais seriam, muitas vezes, um meio para os povos desprovidos de organismo político estender seus territórios e assimilar novas populações, limites e territórios.

Sem refutar a teoria girardiana *in totum*, Scubla resume suas ressalvas de uma maneira precisa, demonstrando com argumentos lógicos e dados antropológicos que o mecanismo vitimário pode até ser onipresente, mas isso não implica

[2224] SCUBLA, L. Ibid., Idem.

[2225] Scubla observa que "[...] isso é lamentável em sua explicação dos ritos de iniciação, dos quais ele retira somente seu componente vitimário. Tendo deduzido seu princípio mimético de que o desejo é 'sem objeto', ele não vê que, na maior parte das sociedades, a rivalidade entre os sexos para o controle da procriação é o principal objetivo das iniciações. Mas, essa negligência é ainda lamentável para a sua teoria geral dos vínculos sociais, exclusivamente fundada, ela também, sobre o mecanismo vitimário e o mimetismo, que supostamente agem em um espaço social neutro e homogêneo. Ele não considera, portanto, como Hume, que a atração mútua dos sexos é uma das fontes principais de sociabilidade, combinando relações igualitárias, entre pais e filhos, e de relações hierárquicas entre gerações, segmentando o espaço social em pequenas entidades relativamente estáveis e autônomas. Como o mimetismo é, de acordo com a própria visão de Girard, um fator principal de violência, é provável que os vínculos familiares tenham podido servir de contrapeso a esses efeitos destrutivos". In: SCUBLA, L. Ibid., p. 119.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

necessariamente que ele seja onipotente[2226]. Contudo, para considerar a onipresença do mecanismo vitimário é imperioso considerá-lo manifestação ocasional da função simbólica, nos termos apresentados por Camille Tarot, de modo que os ritos, e não o mecanismo *tout court*, transfigurariam as diferenças naturais, apriorísticas, em realidade cultural, com significado e utilidade social, inscrevendo um sentido autenticamente humano. Seguindo Tarot, postulamos que, por meio de sua natureza simbólica, o mecanismo de expulsão não apenas recupera as diferenças perdidas, mas pode mobilizar a capacidade de os homens reconhecerem *culturalmente* as diferenças naturais e, ainda que não as crie de modo absoluto, *representa* as diferenças, inserindo-as no social de um modo criativo, transformando a realidade e abrindo, no mundo, um espaço que não se limita ao natural.

22.2. Uma definição negativa do político

Ao contrário de Scubla, Paul Dumouchel considera que os fenômenos políticos ocupam sim um lugar importante na reflexão de Girard – e desde seu primeiro livro[2227]. O papel considerável do político na teoria mimética, porém, seria indicado sempre de maneira negativa; negativa em um duplo sentido: em primeiro lugar, porque o político, de fato, não é jamais analisado nele mesmo, dotado de uma autonomia e lógica próprias; em segundo lugar, porque o político surge, de modo mais frequente, na forma de um *fracasso*, por sua incapacidade de cumprir a tarefa que seria a sua. Tampouco essa negatividade seria despida de sentido, mas fundamental para a economia geral da teoria mimética, um elemento essencial da história que Girard pretende explicar. Desse modo, Dumouchel como Scubla busca compreender o que obsta, no sistema girardiano, uma compreensão positiva do político, o motivo pelo qual Girard não aborda diretamente o assunto como uma dimensão própria e fundamental do humano e ainda por que ele parece destinado ao insucesso.

Dumouchel pontua as principais considerações girardianas do político em sua teoria: em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard tem como ponto de partida a Revolução Francesa e o estabelecimento progressivo da igualdade social como o motor da evolução do desejo triangular e, mais precisamente, da

[2226] "O mecanismo vitimário não poderia, por si só, desencadear tais processos de autodestruição, pois, repetimos, ele não é todo-poderoso. Mas não seria necessário que ele o fosse, para que seja onipresente". In: SCUBLA, L. Ibid., p. 125.
[2227] DUMOUCHEL, Paul. "Girard et le politique", *Cités* 2013/1 (n° 53), p. 17-32.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

passagem da mediação externa à mediação interna; em *A Violência e o Sagrado*, o Estado é definido como a instituição que detém o monopólio da violência legítima, o que lhe permite ser a última palavra da vingança: característica fundamental que distingue as sociedades modernas daquelas que permanecem dominadas pelo sagrado e pelos sistemas de vingança e contravingança. Nesse livro, ainda, Girard apresenta a tese central da identidade da violência e do sagrado; em *Coisas Ocultas*, a emergência antropológica do poder central é abordada na seção em que Girard busca demonstrar a origem sacrificial das instituições que estão na origem do Estado[2228]. Ademais, reporta o conjunto da cultura humana ao processo de hominização desencadeado pelo mecanismo espontâneo de resolução da crise mimética. Por fim, apresenta a hipótese de que é a mensagem evangélica o que ao mesmo tempo revela a essência do sagrado arcaico e torna inoperante o sacrifício e as proteções contra a violência que ele oferece; ressaltando que essa transformação não se produz do dia pra noite, pois a ineficácia das instituições sacrificiais é progressiva e acompanha a lenta compreensão da revelação cristã.

A princípio, observa Dumouchel, o político é mormente identificado como o distintivo *institucional* das sociedades dessacralizadas, mais do que uma diferença propriamente *cultural* com relação às sociedades dominadas pela ordem sacrificial; em seguida, porém, o político é descrito como uma das formas do sagrado que protege os homens de sua destruição total. Por trás dessa ambivalência do político com relação ao sagrado, insinua-se a questão fundamental que, segundo Dumouchel, nunca é verdadeiramente colocada: *por quais meios nós somos protegidos da violência essencial que ameaça todas as sociedades e que o sagrado tem por função manter à distância?*. A resposta para a pergunta nunca colocada explicitamente se encontra em *Coisas Ocultas*, afirma, quando Girard descreve o papel fundamental e duplo, ao mesmo tempo destruidor e protetor da violência humana, inteiramente revelado pelo cristianismo: "[o que nos protege] é nossa própria violência exteriorizada e colocada para fora de nós sob a forma de armas terríveis, uma violência última e definitiva, que nos protege contra a [nossa] violência e mantém a guerra à distância"[2229].

[2228] Cf. capítulo II, B, de CODFM, 73-80.
[2229] DUMOUCHEL, Paul. Ibid., p. 20.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Identificar a resposta girardiana não elide a pergunta, mas apenas dissimula as arestas que a solução encontrada não é capaz de aparar. Para Dumouchel, existem três razões estreitamente ligadas que explicam a recusa de Girard em colocar a questão de modo expresso. A primeira razão decorre diretamente do fato de que o conjunto da cultura, de maneira complexa e frequentemente desviada, surge da resolução espontânea da crise mimética e dos esforços subsequentes para reativar suas virtudes benéficas, protetoras com relação à violência. Segue-se, assim, que a questão prescindiria de uma resposta específica, uma vez que são todas as instituições humanas em seu conjunto que cumprem esse papel protetor. A segunda razão seria que, desde *Coisas Ocultas*, Girard estaria deveras interessado em demonstrar que a revelação cristã enfraquece progressivamente a proteção que as instituições humanas oferecem contra a violência e, mais precisamente, em demonstrar que a violência se torna cada vez mais estéril no plano cultural. A última razão, indiscernível das demais, repousa na presente incapacidade de a cultura proteger os homens da violência diante do seu fracasso inevitável e progressivo como meio de proteção da violência. Por conseguinte, Girard se preocupa não em *analisar* os mecanismos em decadência, pelos quais os homens teriam sido temporariamente protegidos, mas em *demonstrar* que o são cada vez menos.

À vista disso, a especificidade do político seria apenas inferida da definição do Estado em *A Violência e o Sagrado*: instituição que detém o monopólio da violência legítima. Haveria uma identidade essencial entre poder, força e violência, com distinções meramente nominais. De modo que o político que protege os homens da violência não passa de um equilíbrio do terror, em que a violência concentrada reprime a ameaça da violência difusa. Lógica sinistra do equilíbrio nuclear da Guerra Fria analisado por Girard em *Coisas Ocultas*, em que a tensão da iminência de uma violência total coibiu a deflagração do confronto direto dos antagonistas. Fica claro, para Dumouchel, que a redução do político a um equilíbrio de violência faz a política desaparecer quase inteiramente da obra de Girard. Com efeito, "a análise girardiana esvazia a razão política, os desafios ideológicos e econômicos, em nome de um equilíbrio em que a violência, *e só ela*, é ao mesmo tempo mestre e artesão"[2230]. É o que se confirma em *Rematar Clausewitz*, livro derradeiro que consolida a perspectiva girardiana de mais de três décadas,

[2230] DUMOUCHEL, P. Ibid., p.21.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mesmo se, pela primeira vez, um fenômeno político fundamental é o núcleo de sua análise. Nada obstante, mais uma vez, o político é indiscernível do seu malogro, e sua centralidade na obra é diretamente proporcional à magnitude desse fracasso.

Segundo Girard, Clausewitz foi aquele que melhor compreendeu a essência dos conflitos bélicos e, assim, da política. A despeito de ter partido da ideia ainda romântica de que "a guerra é a política por outros meios", o general prussiano teria notado que todo confronto armado corre continuamente o risco de se tornar extremo e, como consequência, autonomizar-se do político. Isso significa, para Girard, que Clausewitz teria vislumbrado nesse perigo algo para além do meramente acidental, situando-o na natureza mesma do conflito bélico. Na medida em que a destruição total do adversário se torna o único objetivo do conflito, e qualquer outra saída se revela inaceitável, estaríamos diante da emancipação completa da guerra com relação ao político e o seu desaparecimento como instituição. O fim da guerra como meio político extremo de resolução de conflitos coincide historicamente com o fim do político, esse sim um *acidente*. No entanto, ao contrário do que supunham alguns pensadores utopistas, o fim do político não seria o fim da violência, e sim a revelação da *violência como fim*[2231].

22.3. Apocalipse e a falência da política

É nesse sentido que *Rematar Clausewitz* é um *réquiem* para o político. Girard desacredita na capacidade institucional de contenção da violência e a neutralização da política e demais estruturas catecônticas no atual estágio de disseminação da verdade cristã apocalíptica arruína toda forma de ritualizar a violência[2232]. Para Domingo González, em seu último livro, "Girard encerra definitivamente a era do político e nos vende o arsenal de uma obra de demolição"[2233]. A insuficiência da política se confunde com um aparato estatal cada vez mais impotente para resolver as problemáticas sociais de que se nutre e por meio das quais justifica a legitimidade de sua existência. Girard considera que o potencial da força política seria diretamente proporcional à capacidade fundadora da violência, o que o leva a

[2231] DUMOUCHEL, P. Ibid., Idem, *grifos nossos.*
[2232] Cf. RECLAU, 110, sobre a perda contemporânea da capacidade de ritualizar a rivalidade.
[2233] GONZÁLEZ, Domingo. "Achever Girard: uma lectura política de *Achever Clausewitz*", in: *Revista Xiphias Glaudius de Estudios Interdisciplinares*, vol. 1, Num 1, 2013, p. 113.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

deduzir, *a fortiori*, que a ineficácia da violência fundadora acarretaria o hecatombe da política. Essa conclusão revela uma oculta ilusão na "mediação salvífica da política", certamente não no que se refere à redenção absoluta, mas na consideração de que a política resume em si quase todo potencial fundador da humanidade, exatamente porque seria o herdeiro mais fiel da ordem sacrificial. Por isso, Girard afirma que: "[a violência] foi tendo cada vez menos [capacidade fundadora] à medida que a história se acelerava e que a política passava a ter cada vez menos importância"[2234].

A fecundidade cultural da violência, portanto, é fundamentalmente política. Eis o que a obra de Girard, que pouco se dedicou à "ciência política", nos leva a concluir: a teoria mimética dissolve a ordem no fim utópico-escatológico da mensagem evangélica. Afinal, se o cristianismo é o evento que se contrapõe à força do Estado, tornando-a incapaz de conter a violência endêmica dos indivíduos, ele é um elemento constitutivamente anárquico e impolítico que aniquila a ordem humana com sua influência progressiva e incoercível na história. Como reconhece, Girard "olhas as coisas à distância", sentindo-se, no fundo, secretamente distanciado: esse "seu lado romântico", cuja "grande desculpa é a escatologia", é uma falha[2235]. No entanto, o tropeço romântico lhe parece justificável, senão de um ponto de vista científico, ao menos de um ponto de vista cristão, desconhecendo – ou não aceitando – que, desse modo, ele reduz a mensagem evangélica à escatologia, quando a escatologia foi antes o princípio do cristianismo histórico. Ele realiza o percurso inverso daquele que a cristandade tem feito desde os primórdios: escatologizando a história em vez de historicizar a escatologia. Ou seja, ele remete a história à escatologia no lugar de inscrever a vocação transcendental da escatologia na história.

A obra de Girard, depois de *A Violência e o Sagrado*, é marcada por grandes intuições, mas sua reconhecida fragilidade é dar saltos "de uma 'ordem à outra' – da violência à reconciliação"[2236]. Voltando-se para o "alfa e o ômega", ele se ausenta do interregno que é onde se situa a história e a política. Girard não se resigna a oferecer respostas incertas ao transitório, não se atém às formas possíveis de

[2234] RECLAU, 194.
[2235] RECLAU, 179.
[2236] RECLAU, 213.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

estabilizar o instável, concluindo que agora é "tarde demais"[2237], pois o cristianismo histórico e a sociedade moderna fracassaram. Ocorre que esse 'fracasso' é próprio das respostas oferecidas pelas instituições, constituídas por um desnível que impede os homens de alcançarem o sucesso definitivo. Considerando que "é tarde demais", Girard parecia esperar que o cristianismo fosse capaz de pacificar o mundo ou estivesse destinado a *substituir* a sociedade, o Estado e a cultura humana de um modo geral. Ao falar sempre em termos de um 'fracasso total', Girard denuncia uma esperança frustrada no 'triunfo absoluto' do humano por uma pedagogia cristã anticultural.

É paradoxalmente impolítica toda ideia que atribui à política a missão de realizar qualquer fim supremo da humanidade, pois negligencia a essência do político, que é "cuidar da sobrevivência e da estabilidade de uma comunidade ameaçada ontologicamente pelo conflito"[2238]. E também é intrinsecamente anticristã a ilusão de que a mensagem evangélica reside em uma tarefa temporal de eliminar a ordem humana, construída por seus ritos e instituições, e promover, no mundo, um espaço de trocas perfeitas em que os homens nem precisam perdoar, pois todos são capazes de entregar e entregar-se totalmente uns aos outros. Essa entrega total do homem ao seu próximo não existe de um ponto de vista cristão, pois ela é sempre mediada pela transcendência, o "terceiro" que Girard exclui ao eliminar a dimensão "dorológica" do autossacrifício. Girard afirma: "o homem não foi capaz de ouvir a mensagem evangélica de renúncia e perdão"[2239], sugerindo que a saída histórica ideal, não apocalíptica, seria a aceitação plena da mensagem cristã e o fim de todos os ritos e instituições, tornados inúteis pela reconciliação universal.

Imitando a Cristo, para Girard, os homens realizariam, aqui na terra, um reino que nem de Deus precisaria, pois a ética cristã plenamente cumprida seria suficiente para o estabelecimento da ordem humana perfeita. A mensagem cristã não poderia ser legitimamente veiculada por uma estrutura hierárquica e ritual, porque seria uma contradição em termos uma Igreja *institucional* que prega o fim da ordem humana, que não existe senão sob a forma de relações assimétricas e ritos de simbolização dos conflitos, ou seja, sob a égide das instituições. Colocando a his-

[2237] RECLAU, 177.
[2238] GONZÁLEZ, P. Ibid. p. 116.
[2239] RECLAU, 118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tória a serviço da escatologia, a realidade temporal perde sua consistência e finalidade próprias, e a incompatibilidade essencial entre o mundo e o cristianismo manifesta uma dualidade ontológica pressuposta por Girard: a realidade humana, autossuficiente, seria regida por leis avessas à transcendência pacífica mediada por Cristo, que teria como missão deslegitimar, aniquilando seu princípio fundador. Se Satanás é a força transcendente produzida espontaneamente pelo desejo humano, é forçoso que a humanidade, para Girard, é o satânico.

Girard, de certo modo, parece relativizar seu veredito inescapável do fracasso da história quando exorta: "é preciso batalhar até o fim"[2240], ressalvando que "o pior não é necessariamente certo"[2241]. Em seguida, porém, inscreve essa ressalva "no quadro de uma existência muito mais profunda"[2242], conferindo ao "pior" um sentido escatológico que acachapa todo sentido humano por sua inautenticidade constitutiva. Girard é incapaz de pensar a legitimidade e a bondade intrínseca do humano porque preso a uma compreensão positivista dos mecanismos humanos como a reiterada autopreservação de uma mesma violência fundadora. Não há paz, nem bondade, nem beleza verdadeira na cultura, porque ela é o reduto da repetição dissimulada da violência concentrada, que se reverbera e se retroalimenta em cada gesto e cada pensamento humano.

Com a hipótese da hominização, Girard pretende explicar a criação humana da exterioridade, sem se referir à exterioridade da criação humana. Assim, não pode considerar as instituições como a política, a economia e a educação, por exemplo, como produções humanas relativamente autônomas do gesto fundador. Elas permanecem presas ao ciclo de violência autopoética e não passam de "imagens infinitas de uma única figura de ser", para usar a sintética e exata formulação de Blumenberg para definir um *cosmos* fechado. A compreensão agostiniana da criação do tempo como uma separação exteriorizadora do princípio fundador abaliza uma concepção de "autonomia dependente" do temporal. Veremos como a historicização da escatologia permitiu o desenvolvimento desse tema, construído ao longo dos séculos pela relação recíproca entre a tradição bíblica cristã e os acontecimentos históricos do Ocidente. Ainda com relação à impossibilidade de

[2240] RECLAU, 135.
[2241] RECLAU, 131.
[2242] RECLAU, 188.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

considerar o político *per se*, é determinante o fato de Girard não valorizar a função simbólica do ritual, reduzindo-o ao mecanismo expiatório. O positivo esforço antropológico de reter o gesto separador do sacrifício não é, para ele, senão a manutenção da violência na cultura, legitimada porque ordena e protege.

González constata que o pensamento de Girard contém os melhores argumentos antropológicos para desenvolver aquilo que Julien Freund chamou de "essência do político": a sociabilidade e o conflito. Para González, a "sociabilidade" deriva do mimetismo, "sólido fundamento da natural condição relacional do homem", enquanto o "conflito" é correlato à "rivalidade ineludível e ontológica que acompanha o humano". Nossa perspectiva, a ser apresentada na sequência, é a inversa: a "sociabilidade" é a condição ineludível e ontológica que acompanha o humano, decorrente do desejo que abre o homem à transcendência ou, como diz Scubla, à mediação externa; e o "conflito", o desvio dessa abertura um fenômeno secundário provocado pelo mimetismo. Segundo Scubla, a causa dos comportamentos miméticos são paixões, interferências interdividuais no desejo humano. "O desejo", afirma, "não é desencadeado pela *mímesis*, mas, para dizer as coisas com o vocabulário clássico das paixões, em um caso [mediação externa], pela admiração do modelo, no outro [mediação interna], pela inveja ou pelo ciúme[2243].

22.4. A Secularização do ponto de vista da história da Igreja: *autonomia* e *dependência* da ordem temporal

Para "avançar no campo da filosofia política com a bússola da antropologia mimética"[2244], como sugeriu González, é imperioso colocá-la no seu devido lugar. Girard reconhece que o primeiro passo foi dado pelo cristianismo: a dessacralização da ordem arcaica. A violência sacrificial que permitiu as primeiras formas de organização humana certamente não é manifestação de uma potência divina furiosa, nutrida pelo sangue de inocentes. Reconhecer que a ordem humana não é controlada pelo sagrado violento, pois foi etapa necessária para compreender e superar a injusta imolação de vítimas como recurso de canalização da violência endê-

[2243] SCUBLA, L. Ibid., p. 111.

[2244] Assim têm feito autores como Jean-Michel Oughourlian (*Psychopolitique*) e Paul Dumouchel (*Le Sacrifice Inutile*). Para Scubla, "por mais sumárias que sejam, essas indicações mostram que as hipóteses de Girard que nos parecem as mais sólidas, no domínio da origem, poderiam se revelar igualmente pertinentes para pensar as instituições e as atividades políticas. Se não é a prova, esse pequeno exercício é, ao menos, um índice de sua robustez". In: SCUBLA, L. Ibid., p. 130.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mica; mas não é suficiente para retirar a política do 'buraco negro' em que a teoria mimética a coloca. É preciso realmente avançar e dar o segundo passo, que é *dessatanizar* a política, abandonando a visão girardiana da política, como instrumento de *Satanás que expulsa Satanás*. Sem o segundo passo, não se pode sair do dilema em que Girard situa o mundo pós-sacrificial: ou se nega cinicamente o cristianismo em nome da ordem, como sugeriram Maquiavel e Nietzsche; ou se rejeita definitivamente o mundo em nome de um cristianismo absenteísta. Para além da autofagia satânica e da suposta anarquia evangélica, é precisamente onde se situa a política.

Se Girard identifica no cristianismo o primeiro passo essencial para a compreensão do político, que é *dessacralizar* a ordem, acrescentamos que o cristianismo também dá o segundo passo, *dessatanizando*-a. A *humanização* da ordem temporal é elaborada, na Patrística, como um dos aspectos decorrentes da "historicização da escatologia". É o núcleo de *Cidade de Deus*, uma das obras políticas mais lidas da história: enquanto Girard interpreta a realidade humana a partir de uma lógica circular, em que a violência é inescapável, Agostinho atribui a violência que se manifesta no mundo a um produto do livre arbítrio, motor de uma história humana linear e aberta.

Até hoje, porém, essa obra magna de Agostinho permanece mal compreendida em sua essência. A distinção entre "Cidade de Deus" e "Cidade dos Homens" foi com frequência vista como a oposição entre Igreja e Estado, ou ainda como uma afirmação de "teocracia", de onde seria possível retirar argumentos para o Césaro-papismo[2245]. Na verdade, o tratado agostiniano procurou discernir filosoficamente o vínculo arcaico, que era a crença de muitos romanos do período, entre a prosperidade política e a verdadeira piedade religiosa. Essa falsa associação motivou a perseguição de muitos cristãos, que, por terem promovido o abandono das tradições religiosas de Roma, seriam culpados pela invasão de Alarico, em 410. Diante da crise político-religiosa iniciada no Império, Agostinho se empenhou em refutar a crença pagã e estabelecer os limites ideais entre duas cidades, sem negar que estão profundamente imbricadas na história factual.

[2245] Cf. PÉREZ, Rafael Gómez. *História Básica da Filosofia*. Ed. Nerman, São Paulo, 1988; GUITTON, J. Ibid., "Le Temps de l'Histoire intégrale dans la Cité de Dieu", pp. 331-389.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Segundo Agostinho, as duas cidades foram criadas por "dois amores". A "cidade dos homens" foi criada pelo amor próprio, que leva à negação da transcendência, e a "cidade de Deus", pelo amor a Deus, que leva ao desprezo de si próprio. Agostinho, assim, divide a humanidade em dois grandes grupos: o daqueles que vivem segundo o homem, e o daqueles que vivem segundo Deus. Na história, encontram-se os dois grupos em uma convivência indiscernível das duas cidades. Ambas, porém, são sociedades *humanas*, em que os homens transitam com liberdade, de modo que não é possível isolar um espaço histórico constituído exclusivamente por homens que vivem segundo a transcendência e outro feito por homens guiados pelo amor próprio. Por esse motivo, na Igreja podem existir homens que pertencem à cidade terrena e, fora da Igreja, podem encontrar homens voltados para a cidade celestial. A escatologia, do ponto de vista humano, está entranhada na história. Não existe, em Agostinho, uma lei fixa da história, enquanto transcorre o tempo, há variações e a interação irrestrita das duas cidades: "o joio cresce junto ao trigo"[2246], e um e outro são humanos.

Desse modo, Agostinho se esquiva dos extremos em que Girard claudica. A potência humana do erro é efetiva, ela engendra algo de novo na realidade. Todavia, a violência não é absoluta nem, muito menos, é a única potência a reger a cultura. A ordem temporal, a história, é o convívio de duas potências, de "dois amores", como dizia Agostinho. As duas cidades geradas por essas potências são idealmente inconfundíveis, mas, no tempo, comportam um fluxo constante de seus componentes, por isso a história agostiniana só pode ser *aberta*. Além disso, a separação entre as cidades não se traduz em uma figura simétrica, mas é constitutivamente desigual. Há uma preponderância da cidade divina com relação à cidade terrena que é, efetivamente, fundadora, uma vez que o amor próprio é derivado e tardio, fruto de um exercício da liberdade dos homens. A perspectiva agostiniana é, portanto, mais fecunda para a compreensão do político do que o mecanismo vitimário como único princípio imanente de constituição da ordem, mas não é incompatível com o desejo mimético plástico e relacional do primeiro Girard.

[2246] Mt 13, 24-30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Sendo constituída pelo encontro dessas duas cidades, a história é intrinsecamente movida pelo *político*, no sentido de que é o choque entre a "sociabilidade" e o "conflito" o que transforma e conduz, no tempo, a realidade humana. Assim, o "político" é uma dimensão invencível da história, de modo que, se o político é "negativo" no último Girard, é porque ele suplanta a história com uma imagem da escatologia. De fato, liberdade, história e político são conceitos inextrincáveis. Entendemos aqui o "político" como uma dimensão muito mais ampla do que a "política", assim como o conceito de "religioso" detém muito mais significado do que o de "religião". O político é o que permite contornar o conflito e promover a sociabilidade, encaminhando as relações humanas para um destino *atópico* de pacificação. Assim, a paz não é um ideal fantástico, imaginário, mas um alvo *deslocado*, *projetado* indefinidamente, do qual se pode ter uma experiência fugidia e pontual, sempre imperfeita, mas concreta.

Mesmo que nunca plena, essa experiência de paz, de superação provisória da rivalidade, é possível porque é a "sociabilidade" – e não o conflito – a condição do humano, decorrente do desejo que abre o homem à transcendência ou à mediação externa. Se o *telos* do desejo fosse a contingência, ele seria saciável, como é o instinto animal. O desejo, pois, antes de ser *mimético*, é *metafísico*. A projeção desse pressuposto ontológico para a política tem consequências extraordinárias. A política pode ser pensada de outro modo se o desejo tem como alvo a mediação externa e, portanto, vínculos positivos; se é destinado à paz e não à mediação interna e ao conflito. Ao mesmo tempo em que a política só se faz necessária se o conflito for um dado incontornável, ela só tem sentido se ele não for uma condição necessária e inelutável. É na preservação da dialética entre contingente e necessário que se abre o espaço para a política e não na sua superação.

O sentido complexo e completo da secularização promovida pelo cristianismo não pode descurar dessas que é a visão da Igreja com relação ao político e ao Estado. Em que pese o tortuoso percurso de afirmação da autonomia da ordem temporal, mesmo as posições políticas mais controversas e equivocadas da Igreja partiram desse princípio. O que provoca uma grande confusão, de um modo geral, é a incompreensão do significado cristão da "autonomia" do temporal. Não se leva em conta, na maioria das vezes, que, do ponto de vista da Igreja, essa autonomia é intrinsecamente incompatível com uma pretensão de independência abso-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

luta, autorreferente, porque não parte dessas categorias modernas. A Igreja não assume como "absoluto" aquilo que é propriamente humano e limitado pelas contingências históricas, mas isso não implica uma deslegitimação do político. A afirmação da dependência e a "abertura à transcendência", como inerentes ao humano, não extirpam a liberdade e a indeterminação de suas construções culturais, mas a asseguram.

É a autorreferência, como vimos, que impede a transformação criativa do real, deixando-o restrito à reiteração do dado. Sem abertura, a ordem temporal seria *toda* conflito ou *toda* sociabilidade. Não haveria espaço para liberdade, política e nem mesmo para história. Nesse sentido, uma secularização que afirme a autonomia relativa da ordem temporal, é não somente compatível com a efetiva intervenção do homem nas coisas do mundo, como é a sua condição de possibilidade. A fim de prosseguirmos no empenho de restituir à teoria mimética seu potencial histórico e político, temos de retroceder às estruturas catecônticas, que são as formas humanamente constituídas para conter a violência e também para engendrar a sociabilidade, aspecto central dos *katéchons* que Girard descura.

Duas das estruturas analisadas por Girard têm prioridade para o argumento a ser desenvolvido: o Estado e a Igreja. A recuperação proposta de suas funções catecônticas, que reivindica uma relação insuperável entre elas, exige um cuidado meticuloso em definir para cada uma o seu devido lugar. Assim, a política deve ser concebida como manutenção da ordem sem vocação salvífica e a vocação salvífica da Igreja não pode se confundir com o poder de império que impõe à força sua verdade. Se a vocação salvífica não pode se impor à força não é apenas por uma conquista histórica dos direitos humanos, mas porque a reconciliação universal não se realiza nesse mundo, nem à força. A superação definitiva do conflito é *atópica* e *atemporal*, está fora do espaço e do tempo humanos. No entanto, o tempo e o espaço são o substrato material dos vínculos positivos com a superação da busca desenfreada pela autossatisfação. Por isso, defender uma história aberta implica a correlata defesa de uma "política aberta", em que a abertura deve ser continuamente preenchida por uma finalidade, que incite o político à transformação ininterrupta das estruturas temporais e a afirmação das forças de integração contra as forças de desintegração.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

22.4.1. Construção histórica do secularismo cristão

Em seu estudo sobre o processo de secularização, Mariano Fazio oferece uma "explicação gráfica" da problemática no limiar da Modernidade e da perspectiva da Igreja nesse momento[2247]. Fazio observa que a descoberta da América foi um fato fundamental para a definição eclesiástica da autonomia da ordem temporal. Embora a "autonomia" em si já fosse reconhecida, os seus limites foram sendo compreendidos ao longo do tempo, e as descobertas das novas terras precipitaram um problema elementar da indefinição desses limites. O núcleo do debate teológico-jurídico que se sucedeu foi a natureza da capacidade de domínio.

Logo após terem sido descobertos por Colombo, os territórios americanos passaram a ser disputados pelas potências europeias. Os reis católicos pediram privilégios ao Papa Alexandre VI sobre eles, seguindo o precedente da doação pontifícia que já havia sido feita a Portugal com a finalidade de evangelização. Francisco de Vittoria, dominicano e professor da Universidade de Salamanca, contestou a legitimidade da doação pontifícia, questionando sua fundamentação jurídica. De Vittoria argumentava que a base jurídica da doação extrapolava os poderes pontifícios porque reduzia a natureza humana à sua condição espiritual. Seguindo a doutrina tomista, afirmava que a pessoa humana é apta a possuir coisas legitimamente por ter sido criada à imagem de Deus. Diferentemente dos animais, o homem *participa* do domínio divino sobre as coisas. Para definir o humano, De Vittoria se mostra dentro de um paradigma "raciocêntrico" pré-moderno: os índios americanos são pessoa humana porque têm razão, ainda que a utilizem de forma distinta dos europeus. Se são racionais, são imagem divina, logo: têm capacidade de domínio.

Fazio explica que De Vittoria critica a posição teológica clerical, que remetia a legitimidade do título de domínio à participação na "graça de Deus". Posição que abriria uma enorme insegurança jurídica, uma vez que a impossibilidade de identificar aqueles quem estão na graça de Deus, tornaria que todos os títulos de propriedade duvidosos. Há, em De Vittoria, uma franca continuidade com a doutrina agostiniana das duas cidades, que desenvolve filosoficamente a parábola evangélica do "joio e do trigo" indiscerníveis na história. Para a estabilidade da

[2247] FAZIO, M. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ordem, seria preciso encontrar critérios *humanos*, acessíveis à razão, de tal sorte que, mesmo para os que não consideram a razão humana participação no *logos* divino, é plausível que concordem que a capacidade racional é um distintivo humano.

Ainda que se admita que o Papa é o senhor espiritual desse mundo, o que era a regra à época de De Vittoria, ele não é o senhor temporal, não detém o poder político, econômico ou jurídico pleno que lhe possibilitaria doar um território alheio a quem quer que fosse. Para ele, o máximo que o Papa poderia fazer seria *organizar* a evangelização da América, atribuindo essa missão aos Reis católicos, na medida em que ainda existiam monarquias confessionais. A doação de territórios alheios, contudo, seria a confusão das ordens espiritual e temporal quando é estritamente necessário, para a Igreja e para o Estado, distingui-los. Como herdeiro de Tomás de Aquino, De Vittoria argumenta que os direitos naturais não podem ser violados nem mesmo pela necessidade de evangelizar. As autoridades temporais deveriam tomar decisões levando em conta o "bem comum", mas essas decisões gozam de autonomia política. Mariano Fazio afirma que a hierarquia eclesiástica tem capacidade de decidir muitas coisas dentro da Igreja, em âmbito espiritual, mas não em âmbito político, nas questões opináveis, que se impõe para a ordem secular. Essas questões são *contingentes*, acidentais, provisórias, e dizem respeito às soluções a serem encontradas pelos homens concretamente no tempo e no espaço.

O que se visualiza nessa polêmica teológico-jurídica acerca do poder pontifical da doação de territórios foi, de várias formas, reencenado ao longo da história da Igreja. Esse incessante debate é fruto da pressuposta divisão de ordens, decorrentes da doutrina agostiniana da criação, origem histórica da questão. Não fosse essa separação entre o temporal e o eterno sequer seria necessário estabelecer limites para a atuação da Igreja no âmbito político, pois a ordem humana seria indissociável da religião, como sempre fora até o advento do cristianismo[2248]. Es-

[2248] O que temos visto ser o pensamento de Girard quando considera que o sacrifício de Cristo se insere na história e a transfigura, ou abre o caminho para a sua transfiguração. No entanto, antes de rever sua hipótese antissacrificial e depois, quando postula a visão apocalíptica da história, Girard coloca o cristianismo como estritamente oposto à ordem temporal, seja porque a transforma de fora, seja porque a aniquila por dentro. Colocando-nos em franca oposição a essa visão de Girard, ou pelo menos as suas sistemáticas considerações da ordem política, vamos desconsiderar, portanto, esparsos comentários que possam relativizar essa oposição entre a mensagem cristã e o Estado

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sa é a. Segundo Martin Rhonheimer, a cultura secular foi profundamente transformada pelo cristianismo, que introduziu na história os conceitos fundamentais para a origem tardia do Estado constitucional democrático[2249]. Desse modo, examinaremos o processo de desenvolvimento da democracia ocidental, secular e liberal, com as primícias do cristianismo histórico.

Em *Christianity and Secularity: past and present of a complex relationship* [*Cristianismo e secularidade: passado e presente de uma complexa relação*], Martin Rhonheimer analisa o desenvolvimento da dialética de separação e interpenetração recíproca entre as esferas espiritual e temporal. Essa dialética entre a secularidade e a sacralidade do poder temporal, teria permanecido, ao longo de toda a Idade Média, incapaz de encontrar uma solução para o problema que fosse, ao mesmo tempo, duradoura e compatível com o "carisma fundamental do cristianismo". Rhonheimer ressalta que o cristianismo não possui uma concepção integral de ordem social política e legal, mas postula uma secularidade política do Estado e a legitimidade da ordem legal que aceite e valorize uma religião como a cristã e suas posições religiosas, uma vez que elas seriam não apenas "compatíveis" com o Estado secular, mas capazes de conferir plena legitimidade para o caráter secular do Estado e do processo democrático[2250]. Legitimidade que não seria meramente procedimental, a qual o Estado democrático é capaz de garantir por si mesmo.

Segundo Rhonheimer, o carisma original do cristianismo, que vem sendo recuperado no último século, é a impossibilidade de impor, pela força, uma ordem jurídica e social, ainda que pretenda ser a fonte de *inspiração* e a "alma espiritual" da ordem social: seu modelo ou mediador externo, poderíamos dizer. Assim, a Igreja não apenas entende a relativa primazia do político e sua autonomia, bem como a soberania de suas instituições políticas, mas vai além e declara o "'Estado

civil, uma vez que, tendo em vistas as inúmeras entrevistas que concedeu ao longo da vida, Girard abranda algumas de suas posições teóricas, mas não fornece elementos suficientes para que sua teoria siga caminhos diversos daqueles por ele próprio estabelecido.

[2249] RHONHEIMER, Martin. "Christianity and Secularity: past and present of a complex relationship". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. The Catholic University of American Press, Washington DC, 2013, pp. 344.

[2250] Rhonheimer explica que isso não significa que o islamismo não possa gozar de liberdade religiosa, ao contrário, que sua liberdade é plena no âmbito religioso, sem que seja possível compatibilizar suas pretensões políticas, sociais e jurídicas com um Estado secular, pois o Islã pretende estender a ordem social e jurídica da *sharia* para o resto do mundo. In: RHONHEIMER, M. Ibid., pp. 344-345.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

secular' como um valor que foi alcançado e reconhecido pela Igreja católica" e que "pertence à herança da civilização contemporânea"[2251]. Essa postura não se coaduna com a essência do pensamento de Girard, em que está arraigada uma cultura de hostilidade à ordem temporal, e para quem a secularidade seria intrinsecamente incompatível com a natureza do político. Segundo a visão girardiana, a ordem, constitutivamente sacrificial, não sobreviveria a uma efetiva secularização, que implicasse uma autonomia mesmo que relativa do Estado. Para Girard, sem lastro no sagrado arcaico, a ordem está destinada a ruir: "*Satanás é a ordem.* A ordem desse mundo não é divina, é sacrificial, e de certa forma satânica. O sistema mimético escraviza a humanidade com seu eterno retorno"[2252].

Para afirmar a legitimidade da ordem política de um ponto de vista cristão, Rhonheimer enfrenta duas posições extremas apenas parcialmente corretas. A primeira, típica do secularismo anticlerical, coincide, paradoxalmente, com certo tradicionalismo católico, que atribuem à cultura política moderna uma *negação* da tradição cristã. Portanto, para os seguidores desse tipo de pensamento, o Estado secular representaria a superação definitiva da tradição cristã ou, segundo a leitura tradicionalista, o fruto de uma apostasia coletiva deplorável. O erro dessa visão ambivalente, segundo Rhonheimer, seria desconsiderar o papel do cristianismo no advento dos tempos modernos e sua atualidade como fator decisivo de progresso e civilização. A segunda posição, por sua vez, seria marcada pelo equívoco oposto, pela tentativa de reconciliar a modernidade com a tradição cristã sem ressaltar que há certa conflitividade insuperável entre o cristianismo e o caráter secular da modernidade, a qual seria idealizada como "a expressão madura do cristianismo".

Girard está bastante consciente da insuficiência das duas posições, e reconhece tanto a continuidade quanto a incompatibilidade entre cristianismo e a modernidade, pois parte do princípio seguro de uma assimetria e de uma tensão insuperável entre a ordem temporal, produzida ritualmente pelos homens, e a ordem espiritual, transcendente e eterna. Nada obstante, ele se abstém da provisoriedade e da contenção sempre instável da violência de um mundo que é reconhecidamente provisório e instável para uma perspectiva cristã. Segundo Rhonheimer, "são

[2251] Congregação para a doutrina da fé, *Notas doutrinais sobre algumas questões com relação à participação dos católicos na vida política*. 24 de novembro de 2006 n. 6; cit. conf. Vatican.va, *apud* RHONHEIMER, M. Ibid., p. 345.
[2252] QCAEC, 100.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

essas divergências e tensões, necessárias, criativas e frutíferas, que longe de enfraquecer, confirmam e revigoram a secularidade do Estado"[2253]. A divergência básica entre ordem temporal e espiritual, aliás, deriva da própria essência do cristianismo, no que Rhonheimer designa como "o paradoxo cristão":

> O cristianismo afirma a bondade, a racionalidade e a autonomia intrínsecas das realidades terrenas; ele consequentemente não as subordina à esfera religiosa de um ponto de vista gnosiológico, metafísico ou prático. Ao mesmo tempo, no entanto, ele vê essas mesmas realidades terrenas como necessitadas de serem iluminadas por uma verdade superior, e de redenção. Essa combinação entre *reconhecimento da autonomia* (na perspectiva da criação, do ser das coisas) e a *afirmação da dependência* (na perspectiva da redenção) é a causa principal de todas as complexidades, ambivalências, e conflitos, não apenas em nível teórico, mas também histórico, na relação entre o que tem sido tradicionalmente chamado de poder temporal e poder espiritual[2254].

A compreensão política de Girard não assimila esse paradoxo cristão, na medida em que a ordem temporal é um constructo determinado por seus condicionantes antropológicos sacrificiais. Desse modo, não é possível falar nem em "afirmação da dependência" nem, efetivamente, em necessidade de redenção. Constitutivamente manchadas de sangue inocente, as realidades terrenas não poderiam ser redimidas. Não há uma ordem humana natural, para Girard, mas estruturas sacrificiais, derivadas do gesto expiatório reiterado. Os ritos não são a causa formal de simbolização da violência, ou da produção ou reconhecimento de significados de um modo geral, mas repetições palidamente modificadas de uma forma básica de ser, que é o mecanismo vitimário.

Assim, só é possível preencher a "lacuna do político no sistema girardiano"[2255] com a relativização do papel fundador absoluto e determinante do mecanismo expiatório, para, sem o refutar como um dado antropológico, considerá-lo manifestação ocasional de exercício da função simbólica, que, por esse motivo, "teria um peso imenso sobre o funcionamento do espírito humano e o regime do pensamento social", mas não poderia ser considerado "a única causa eficiente da existência dessa mesma função", como ponderou Camille Tarot[2256]. Para Tarot, o

[2253] RHONHEIMER, Martin. "Christianity and Secularity: past and present of a complex relationship". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. The Catholic University of American Press, Washington DC, 2013, p. 347

[2254] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 347.

[2255] Cf. SCUBLA, Lucien. *Sur une lacune de La théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*. « Cités » 2013/1 (no 53), pp. 107-137.

[2256] TAROT, Camille. *Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la réligion, quand même*. 2003, p. 293, *grifos do autor*: "Mas o bode expiatório pode bem ser a *cause ocasional da manifestação e do exercício* da função simbólica, e assim ter pesado imensamente sobre o funcio-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

"bode expiatório" deve ser compreendido como uma "estrutura-mãe" de onde nasce uma "inacreditável diversidade de variantes – proliferações e mutilações, transferências e inversões, descentramentos e osmoses" dos ritos"[2257], de tal sorte que as práticas e relatos de substituição, vicariâncias dos simbolizantes e metaforizações dos simbolizados, perfazem uma verdadeira história de afastamento do religioso "de base", a efervescência e o bode expiatório, em direção às atuais formas religiosas e às instituições propriamente seculares.

Girard percebe corretamente a dessacralização da ordem promovida pelo cristianismo, uma vez que o poder político não é mais representante de poderes sagrados ou divindades do *cosmos* panteísta. Entretanto, ele não reconhece que essa dessacralização consigna relativa – e positiva – autonomia ao poder político e à ordem legal. Por esse motivo, ele considera que a confusão histórica no medievo das ordens política e religiosa, com sua tendência teocrática, teria sido profundamente "sacrificial", negando a vocação dessacralizante da mensagem evangélica. Com a historicização da escatologia, porém, o cristianismo não pretendia sobrepor a teologia à realidade terrena, nem substituir sua lógica intrínseca por verdades escatológicas com dimensão jurídica ou política. O cristianismo não é definido *a priori* pela tarefa de transformar *politicamente* o mundo segundo as verdades reveladas, o que fica claro com a vida dos primeiros cristãos, que sustentaram sua fé em um mundo alheio ou diretamente avesso aos valores da sua religião.

Isso não quer dizer, todavia, que a fé cristã não tenha a capacidade e a missão de *influenciar* na ordenação da ordem temporal, e de suas instituições legais e sociais: "a independência e a relativa indiferença da religião cristã a respeito da ordenação da cidade terrena não implica uma indiferença da *fé cristã* com relação ao progresso dessa cidade"[2258], como observa Rhonheimer. A doutrina cristã sempre afirmou que Cristo não é um líder político e seu reino não é desse mundo – o que Girard sempre recorda – mas Paulo de Tarso, ao contrário de Girard, dignifica a origem transcendente da autoridade humana, com relação a qual os homens de-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

namento do espírito humano e o regime de pensamento social, mas ele não pode ser a única *causa eficiente da existência* dessa mesma função."

[2257] TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: Théories de la réligion. La Découverte, Paris: 2008, p. 696.

[2258] RHONHEIMER, M. Ibid. p. 349, *grifos do autor*.

vem se submeter, não por medo, mas por *consciência*[2259]. Em sua Epístola à comunidade de Corinto, o fundamento da autoridade terrena e de sua função jurisdicional não se confunde com uma origem histórica religiosa, seja ela sacrifical ou eclesiástica: é *anterior* a esses fenômenos culturais, remetendo à ordem da criação. A afirmação paulina de que a autoridade terrena não está intrinsecamente ligada às formas religiosas é um gérmen de laicidade para a mediação externa, que será, simultaneamente, desenvolvido e sufocado na Idade Média, vindo a florescer na modernidade.

Antes de a Igreja se estabelecer como a religião oficial do Império, os primeiros cristãos tiveram de reivindicar politicamente o direito à liberdade e à igualdade civil. Contudo, esse pleito tinha uma marca de um *dever negativo* do Estado, de uma *ausência* de intervenção que permitisse aos cristãos viverem de acordo com os valores de sua fé e praticarem seu culto e a evangelização. O pleito não continha, portanto, nenhuma implicação política direta, na forma de uma contestação frontal da cultura política romana. O primeiro embate entre a cristandade e as autoridades civis não foi decorrente de uma insurgência cívica, mas da recusa de adorar os deuses pagãos, o que feria sua liberdade religiosa[2260]. Assim, as implicações políticas do cristianismo primitivo decorreram não do fato de ele ser diretamente oposto à ordem temporal, mas do fato de *a ordem temporal ser religiosa*, e obrigar os cristãos ao culto do imperador sacralizado e de outros deuses do panteão antigo. Nesse sentido, Girard tem razão ao afirmar que o cristianismo desestabiliza a ordem arcaica de modo insidioso, uma vez que a ordem política restava profundamente religiosa *e sacrificial*. Fustel de Coulanges observa que "o cristianismo foi a primeira religião que não quis fazer a lei dependente da política"[2261], por isso "as vicariâncias dos simbolizantes", para utilizar a expressão de Tarot, que transformariam a ordem social, ainda estavam longe de concluir o seu percurso de afastamento da religião de base. É o próprio cristianismo que, por meio de uma novidade total, maximiza a plasticidade do evento e realiza o descumprimento desestabilizador da história.

[2259] Rm 13, 1-5.
[2260] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 350.
[2261] Cf. COULANGES, Fustel des. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Livro 4, cap. 3, p. 463.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

22.4.2. Origens teológicas do Estado secular

Se o cristianismo continha a essência da secularização, por que durante tantos anos esteve ligado ao poder político, mantendo a estrutura arcaica de vínculo indiscernível entre religião e Estado? Segundo Rhonheimer, a trajetória histórica do cristianismo testemunha o caráter indeterminado, e, em certo sentido ambivalente e paradoxal, da ideia genuinamente cristã da independência e autonomia das realidades terrenas, que se desdobra em dois princípios abertos: "a primazia das realidades espirituais sobre as realidades temporais" e a "ordenação do que é terreno e temporal para o que é celeste e eterno"[2262]. Ele afirma que a questão histórica da indeterminação desses princípios mostrou-se especialmente problemática quando, a partir de Constantino, a Igreja foi invadida pela ideia tipicamente romana da função política da religião, e o imperador, considerando-se investido em poder episcopal, começou a interferir em tarefas propriamente eclesiásticas, "de um modo progressivamente perigoso"[2263].

Um momento significativo da ambivalente relação entre cristianismo e poder político se deu com a crise provocada pela heresia ariana. Combater o arianismo significava defender a fé na divindade de Cristo e rejeitar a sacralização do poder imperial, preservando o conceito "secular" de poder temporal. No entanto, para combater a heresia, a Igreja teve de recorrer ao apoio da autoridade estatal, de modo que, em nome de sua independência teologal, a Igreja tanto contribuiu para o fortalecimento do poder imperial quanto foi reciprocamente fortalecida pelo seu apoio político. Ao ser elevada a "religião oficial", passou a ter autoridade temporal para reprimir politicamente as heresias e declarar as religiões arcaicas como ilícitas, normatizando verdades espirituais no âmbito civil. Desse modo, ainda que negasse a divindade do Imperador, a Igreja se deixou impregnar pela ideia de unidade político-religiosa própria da mentalidade romana, segundo a qual a prosperidade da cidade dependida da veneração do Deus verdadeiro[2264].

Foi essa assimilação incompatível com o carisma evangélico o que motivou os ataques à religião cristã, logo após a invasão de Alarico, em 410, momento em que se iniciou uma dramática crise no Império. O desastre que se abatera sobre

[2262] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 351-352.
[2263] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 351.
[2264] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 354.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Roma foi visto por alguns como consequência do abandono das verdadeiras tradições religiosas dos romanos. A resposta católica, decisiva para a história da Igreja, foi formulada por Agostinho em seu tratado filosófico-político *A Cidade de Deus*. Diante da patente fragilidade da ordem temporal, Agostinho distinguiu o vínculo arcaico entre a prosperidade política e a verdade religiosa. Entretanto, acontecimentos históricos mantiveram a potência das ideias agostinianas sobre a secularização latentes por um longo período, e, inclusive, foram utilizadas para fundamentar a direção precisamente oposta, como Rhonheimer assinala[2265].

O "agostinismo político", como ficou conhecido esse desvirtuamento das ideias políticas de Agostinho, foi favorecido por um fato histórico decisivo: o colapso do Império romano. Com as invasões bárbaras, a Igreja assumiu um novo encargo secular, provocado pela necessidade de garantir a ordem pública e conservar as instituições jurídicas, bem como educar os povos invasores que ocuparam vastas áreas do antigo Império, que ainda eram próximos da mentalidade sacrificial arcaica. Rhonheimer reconhece, como Girard, a influência do cristianismo histórico na difusão de uma racionalidade que não se baseava mais na causalidade mágica e afirma que:

> O cristianismo não trouxe apenas a promessa de liberdade do pecado por meio do batismo e o fim do medo de demônios, mas também, com a lei romana, uma nova ordem jurídica, um sistema legal, uma administração burocrática baseada na lei, derrogando as leis tribais, meramente costumeiras. Ele também introduziu o letramento, o progresso nas técnicas agrícolas, e outras coisas similares e, o que não se deve esquecer, um progresso decisivo com relação à situação das mulheres que, com a lei matrimonial imposta pela Igreja, foram, pela primeira vez, tratadas como iguais com relação a seus maridos. [...] A ideia da igualdade fundamental entre os seres humanos favoreceu a posição de mulheres e escravos, e protegeu os pobres e os incapazes de defender a si mesmos[2266].

Incumbindo-se progressivamente dessas tarefas culturais, a Igreja promoveu, ao longo dos séculos, a clericalização da sociedade e do Estado, até que a aliança do papado com os reis francos deu origem a um novo Império, cristão. Se essa aliança permitiu, entre outras coisas, a preservação e a difusão da ordem jurídica romana, que a Igreja tinha herdado, teve consequências negativas tanto para a

[2265] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 355.

[2266] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 355. A esse respeito, cf. BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom*. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000. Edição revista de 10º aniversário. Malden: Willey-Blackwell, 2013; DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe*; MARROU, *Decadence romaine ou antiquité tardive ?*; e ainda a importante pesquisa de Harold J. Berman sobre a formaçao da tradição jurídica ocidental, BERMAN, H. J. *The Formative of the Werstern Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, pp. 65 et seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ordem política quanto para a Igreja. Essa configuração político-eclesiática, de cominação entre lei canônica e feudalismo, promoveu a transfiguração dos dois princípios da secularidade cristã (primazia do espiritual sobre o temporal e a correlata ordenação das ordens) na teoria da *plenitudo potestatis* do Papa. Essa transfiguração manifesta as circunvoluções do processo histórico de simbolização, com as idas e vindas da ambivalente trajetória de secularização da ordem. A confusão entre o poder político bárbaro e poder espiritual e cultural católico romano viabilizou a construção da latente civilização europeia, com o sistema legal, a administração burocrática e a institucionalização de costumes como o casamento, mas a teoria da *plenitudo potestatis* se consolidou como uma autêntica e genuína teoria da soberania que veio a ser explorada pelos pensadores modernos anticlericais após a expulsão da *potentia absoluta* da ordem temporal[2267].

Rhonheimer explica que, no fim do século V, o papa Gelasius formulou o princípio que separou conceitualmente os dois poderes terrenos: "há dois poderes nessa Terra: a sagrada autoridade [*auctoritas sacrata*] dos papas e o poder real [*potetas regalis*]". Essa separação expressaria, a um só tempo, tanto a indeterminação constitutiva da autonomia da realidade temporal quanto a ordenação desta realidade à espiritual, preservando, assim, os princípios da secularidade cristã. O papa tem *auctoritas*, poder sagrado, dogmático, pastoral e moral, enquanto o governante terreno tem *potestas*, poder coercitivo e temporal. No entanto, não se tem claramente definido como aplicar, na prática, essas distinções, tampouco suas consequências jurídicas e institucionais. Por isso, o postulado de Gelasius deu azo a aplicações problemáticas de um princípio de dualismo assimétrico, favorecendo o aspecto da subordinação hierárquica em detrimento do reconhecimento pontifical do poder real autônomo, que, para Rhonheimer, foi o elemento decisivo dessa separação ainda conceitual. A autonomia do poder real, investida de uma moralidade racional e de parâmetros axiológicos extrínsecos, seria apta a realizar um julgamento reto, garantindo a plena legitimidade do exercício da autoridade temporal[2268].

O reconhecimento da autonomia da ordem temporal e da indissociável necessidade de sua retificação, segundo Rhonheimer, foi a grande novidade introdu-

[2267] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 357.
[2268] RHONHEIMER, M. Ibid., pp. 358-359.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

zida na história pelo cristianismo. A realidade terrena pode e deve ser julgada de acordo com critérios objetivos, de valores e de verdade, uma vez que "o poder mundano não contém em si mesmo o critério último de sua retidão, moralidade e justificação"[2269]. Seu exercício, portanto, deveria ser aberto à avaliação por princípios independentes e objetivos. Os poderes temporal e espiritual, assim, relacionam-se como as cidades agostinianas, de maneira intrinsecamente fluida, sempre exposta ao desequilíbrio. O paradoxo cristão se insere precisamente aqui, pois essa separação entre as ordens é assimétrica e remete a uma subordinação à ordem transcendente, exterior. No entanto, essa mesma subordinação tende a colocar em risco a autonomia da esfera cívica e política, o que, em vez de ser uma garantia à subordinação, é o que mais a ameaça. A ameaça decorre do fato de a subordinação requerer a separação das ordens e autonomia da esfera temporal. Para Rhonheimer, esse é o núcleo da concepção secular de Estado e sem a essência desse duplo princípio – a autonomia do poder político e a simultânea dependência a um critério externo de verdade e moralidade – a saudável secularidade política tende a degenerar em totalitarismo.

Há de frisar-se que a subordinação do temporal a critérios extrapolíticos, não impede sua independência jurídica e política, que decorre precisamente de sua autonomia relativa. A fórmula de Gelasius manifesta a continuidade com uma expressão anterior, de Ambrósio, que afirmava "*Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*" [o Imperador está na Igreja e não acima da Igreja][2270]. Contudo, sua manipulação favorável ao predomínio da subordinação hierárquica (no caso da autoridade secular) foi o que predominou no medievo desde o pontificado de Gregório Magno (590-604) e deu origem ao axioma moderno, da temerária união entre "o trono e o altar". Gregório consagrou a subserviência do temporal ao espiritual com a célebre expressão: "quem governa recebeu de cima seu poder sobre todos os homens, então a cidade terrena deve estar *a serviço* da celeste"[2271]. A partir de então, a "posse" da verdade revelada seria a justificativa da Igreja para validar o poder temporal em todos os âmbitos e, assim, supostamente garantir sua salvação. Não houve uma tentativa institucional direta de substituir a estrutura

[2269] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 360.
[2270] AMBRÓSIO, "Speech against Auxentius". Migne, Patrologia Latina, 16, 1007-1018, *apud* RHONHEIMER, M. Ibid., p. 358.
[2271] *Espist.* III, p 65, *apud* RHONHEIMER, M. Ibid., p. 360, *grifos nossos.*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

política, nem de eliminar o poder de império do governo temporal, mantendo-se, em tese, o reconhecimento da autonomia deste poder. Nada obstante, a subordinação irrestrita da ordem secular e seu solapamento pela ordem espiritual culminou em uma posição eclesiástica totalitária.

A história que se seguiu a Gregório Magno é longa e complexa, mas é possível afirmar que, de um modo geral, houve uma consolidação progressiva da ideia de que o poder temporal estava a serviço do poder espiritual da Igreja, tendo como base um extrapolamento dos limites eclesiásticos incompatível com o carisma cristão original. Assim, a fé católica foi alçada a "lei suprema" de uma sociedade inteira, imiscuindo-se em assuntos propriamente jurídicos (como a capacidade de cidadania e de posse, por exemplo), o que promoveu abusos intoleráveis. O principal desses abusos foi, sem dúvida, o retrocesso arcaico da criminalização das heresias. Qualificando-as como crime de Lesa majestade, crime de traição contra o Rei, o Papa Inocêncio III reivindicou aplicação da pena capital para as heresias[2272]. Apesar de cominar pena de morte para os "hereges impenitentes", a Inquisição medieval, vigente entre os séculos XIII e XIV, foi mais branda e mais curta do que a Inquisição moderna, que se estendeu do século XV ao XIX.

Segundo Rhonheimer, a Inquisição medieval foi motivada por um ímpeto ainda católico, o de coibir acusações injustas e, com frequência anônimas, de heresia, e o linchamento de pessoas acusadas sem fundamento algum, submetendo as denúncias à investigação e os "delitos" a um processo legal. No entanto, logo se tornou um instrumento de terror e de grave violação da dignidade da pessoa humana, pois contaminou o poder espiritual com a força coercitiva do político:

> Embora fosse originalmente, uma tentativa de *humanização* dos julgamentos mediante a introdução do instrumento romano da *inquisitio*, conforme as regras de justiça procedimental, a Inquisição foi contrária à tradição cristã como representada pelos Padres da Igreja. Assim, quando o sistema medieval entrou em colapso [...] a Igreja se encontrou diante de uma enorme falência e perda de prestígio que, através dos séculos, condicionou negativamente sua ação no mundo, e cujas consequências ainda são evidentes hoje[2273].

A inversão da compreensão cristã da hierarquia dos poderes, em que o espiritual deveria conduzir e dar o conteúdo da aplicação política da força (e não a força política ser utilizada para aplicação das verdades espirituais), prejudicou a

[2272] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 371.
[2273] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 372.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

credibilidade da ordem espiritual e, somando-se à crise nominalista, tornou-se cada vez mais difícil a aceitação da ideia de que o espiritual deveria ser o critério moral (e não jurídico, político ou econômico) da ordenação humana.

22.5. A autoafirmação moderna do *ethos* político

Vimos que a modernidade filosófica e científica emergiu como uma oposição ao medievo e à indeterminação da *potentia absoluta* formulada por Ockham. No âmbito da filosofia política, o expoente foi Marsilius de Padua, que rejeitou a subordinação do poder temporal à supremacia do papa, tendo vindo a influenciar pensadores políticos como Maquiavel, Hobbes e grande parte do pensamento político moderno[2274]. Rhonheimer explica que, em *Defensor pacis*, Marsilius retoma uma versão aristotélica puramente monista da ética política. O que a *potentia absoluta* representou para a teologia a *plenitudo potestatis* representou para a política. Assim, Marsilius argumentava que a Igreja deveria restringir-se a pregar o Evangelho e a administrar os sacramentos, cuidando da *potentia ordinata*, portanto. Para ele, a Igreja não teria direito a nenhuma jurisdição, nem eclesiástica nem pastoral, mesmo a condenação de heresias seria matéria do poder temporal, tendo ouvido a "opinião" do Clero. Seguindo uma lógica puramente política, ele secularizava a exclusividade da *plenitudo potestatis* para o soberano, a quem caberia dirimir todos os conflitos, árbitro absoluto da verdade e da justiça. Marsilius esboçou os primeiros traços do que viria a ser a ideia moderna, autônoma, soberana e independente, de "razão pública": "a autoridade e o poder do governante são inteiramente derivados da vontade do povo"[2275].

Localizado no limiar da modernidade, Marsilius será índice e fator da característica vontade de autoafirmação da política; projetando os atributos da razão individual para a razão pública, ele tende a considerá-la a exclusiva intérprete de toda norma, critério de justiça e de moralidade[2276]. O aristotelismo anticristão de Marsilius será potencializado na realidade histórica por conta da crise provocada pela perda da unidade cristã. A longa sequência de guerras e conflitos sangrentos que se seguiu à Reforma protestante redundou na consolidação da supremacia do político com relação ao religioso, dada a "inabilidade de coexistência pacífica sob

[2274] RHONHEIMER, M. Ibid., Idem.
[2275] "*Defensor pacis*", parte1, cap. 12, *apud* RHONHEIMER, M. Ibid., p. 373.
[2276] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 373.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

condições de desacordo religioso e pluralismo"[2277] e a emergência do Estado territorial moderno como resposta às demandas de unificação, pacificação e consolidação do poder político.

Aos poucos, teorias foram sendo formuladas para delimitar as condições políticas de coexistência cívica em um mundo marcado por conflitos de diferentes religiões. O primeiro *ethos* do Estado secular surge, assim, como um *ethos da paz*, que pressupõe a soberania estatal como capaz de impor pacificamente o que é fundamental de um ponto de vista político. Mas essa solução é unilateral e insuficiente porque ignora a liberdade do indivíduo perante um Estado soberano, opressivo e sem controle institucional, dando origem a um movimento constitucional de estilo liberal. Consequentemente, o segundo *ethos* secular foi um *ethos de liberdade*, que invertia os polos da soberania: o cidadão era o soberano que deveria ser servido pelo Estado e derrubá-lo em caso de um governo injusto. O poder político passou, então, a ser submetido a constrições legais e morais, organizadas pela ideia de direitos individuais fundamentais. Esse movimento deu origem à concepção moderna de democracia representativa, regida pela noção anglo-saxã de "regras da lei", o que exigia tanto a existência de um corpo representativo (parlamento) quanto a separação de poderes, especialmente do poder judiciário.

O mito rousseauniano, oposto à ideia de representação, nunca se mostrou factível historicamente, dando origem a formas "democráticas" totalitárias[2278]. Como afirma Rhonheimer, "a presumida fundação da democracia na pura 'soberania do povo', e apenas nela, é uma fórmula ideológica que tem sido abandonada, e que não corresponde nem à realidade histórica nem à realidade política dos nossos dias"[2279]. Por isso, o Estado constitucional democrático, de modelo anglo-saxão, era o regime político que Girard considerava triunfante, o qual, por intermédio da América, teria reagido contra as reminiscências aristocráticas na democracia inglesa:

> O modelo é tão maleável, tão pouco cartesiano, que suporta toda espécie de transformações sem perder suas virtudes. Na França também já se nota a influência desse modelo, sobretudo pela redescoberta de Tocqueville, que vai carcomendo o jacobinismo autóctone, não apenas na opinião pública, mas também nos costumes

[2277] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 374.
[2278] Cf. TALMON, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Sphere Books, London: 1970 (1952). *Apud* RHONHEIMER, Martin. P. 377, nota: 61.
[2279] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 377.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

> políticos e administrativos. [...] Esse modelo não implica nenhum sistema econômico específico. O que estou dizendo não é uma defesa do "liberalismo selvagem"[2280].

Finalmente, passando por uma longa trajetória de formas estatais laicas a confessionais e vice-versa[2281], o Estado constitucional *democrático* agregou ao *ethos da paz* (que criara o *Estado* moderno) e ao *ethos da liberdade* (que criara o Estado *constitucional*) o *ethos da igualdade* de liberdade e justiça, concluindo, em nível formal, "um processo intrincado de secularização e conscientização da primazia dos valores políticos de paz, liberdade, igualdade e justiça participativa, e assim por diante"[2282]. Nada obstante, ainda havia um resíduo de autoafirmação moderna que impedia a submissão do Estado constitucional *democrático* a critérios que não fossem puramente imanentes, frutos do próprio processo político, que se ergueu com uma ideia ilusória de autolegitimação, mormente em suas derivações francófilas, ao contrário da tradição anglo-saxã, que, assentada na concepção básica de "regras da lei", sempre considerou a necessidade de restrições constitucionais e permaneceu atenta à proteção das minorias[2283].

22.5.1. Impasse doutrinal e legitimação da democracia

Do ponto de vista da Igreja, a evolução doutrinal nos últimos séculos foi tão determinante quanto àquela ocorrida nos primeiros anos do cristianismo como resposta ao adiamento indefinido da *Parousia*. O primeiro grande embate entre o poder temporal e o poder espiritual na modernidade, encontrou um contexto histórico peculiar. De um lado, o movimento liberal constitucional, que atacava uma forma especificamente moderna de clericalismo, a aliança entre "trono e altar" – e não o sistema medieval que submetia o poder temporal a critérios extrínsecos à política; de outro, percebe-se que a Igreja se opôs aos movimentos democráticos e

[2280] QCAEC, 149.
[2281] O Edito de Nantes (1598) é um marco do indiferentismo religioso, ao passou que, com Luis XIV, ergueu-se um Estado confessional intolerante. Os sucessivos projetos de unificação e estabilização, em que a primazia do político lançava mão da religião como um elemento de ordem política, foram patentes nos Estados que emergiram da Reforma protestante, nos quais o cristianismo reformado se tornou uma religião estatal e o Príncipe cumulou a autoridade temporal à episcopal, mas também se fez presente no galicanismo francês e em outros Estados católicos.
[2282] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 378.
[2283] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 381. Nesse sentido, foi marcante para os Estados constitucionais contemporâneos a influência tardia, mas profundamente fecunda da teoria liberal de Emmanuel-Joseph Siyès, que defendia a separação elementar entre "poder constituinte", relativo ao exercício histórico e temporalmente delimitado de soberania pelas assembleias constituintes e pelo povo, com pleno poder legislativo de maneira originária e ilimitada; e "poder constituído", o qual sujeita a soberania do povo às limitações e controles legais e institucionais providos na constituição (e assim efetivamente abole e torna inoperante o mito da soberania absoluta do povo).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

liberais em sua versão ítalo-francesa, que propugnavam a soberania popular absoluta e a democracia plebiscitária. Ademais, o Magistério da Igreja ainda não tinha compreendido como aceitar um poder político *indiferente* e mesmo expressamente *contrário* à ideia de "verdade religiosa", como também não se tinha claro como assimilar, de um ponto de vista cristão, a definição de liberdade e de direitos civis, corolário dessa indiferença. A concessão de tais direitos pela Igreja soava como uma apostasia pública e coletiva, que significaria dar chancela a direitos individuais situados *acima* dos direitos da verdade, invertendo a primazia lógica e ontológica da verdade com relação à liberdade[2284].

Diante desse quadro crítico, notamos como a leitura girardiana do cristianismo histórico descura dos sucessivos confrontos e as recíprocas transformações que foram originadas do *duplo princípio* concebido nos primórdios da historicização da escatologia: (1) autonomia do poder político com relação à ordem divina e (2) simultânea dependência de um critério externo de verdade e moralidade. Girard se atém ao primeiro segmento do princípio, produto da dessacralização cristã, sem levar em conta que ele só é viabilizado em decorrência do segundo e condicionante elemento: a subordinação da realidade terrena a um parâmetro extrínseco de validação. De fato, a revelação evangélica provoca a desvinculação do poder político da antiga religião mediante a postulação de novos critérios de legitimidade, denunciado a ordem sacrificial como supersticiosa e invertendo os vetores de expulsão da violência para o *auto*ssacrifício *hetero*dirigido.

Ao contrário do que afirma Girard, quando pretende que o poder secularizado não pode subsistir em si mesmo, o cristianismo não é uma força de anarquia. É a revelação de uma profunda compreensão antropológica, que evoca o perene esforço de transformação da realidade e coincide com a luta pela transformação do próprio homem[2285]. A primeira lição do cristianismo, para tanto, é negar a autossuficiência humana e afirmar a incapacidade de realização *plena* dessa tarefa. A humildade cristã se manifesta como um exercício de paciência diante da frustração das soluções provisórias, com a queda recorrente no erro e na violência. Por isso, reconhecer que os fatos não coincidem com as normas e que há um desnível

[2284] "Esse foi precisamente o argumento de Pio VI, que, em 1791, condenou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão", cf. RHONHEIMER, M. Ibid. p. 385.
[2285] Vimos no capítulo 17.2, "O Cristianismo de René Girard", como Girard pretere a dimensão religiosa do cristianismo à sua eficácia na denúncia da violência e dos mecanismos do desejo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ontológico entre o poder espiritual e o poder temporal é o fundamento da autonomia subordinada da ordem temporal. A negação dessa autonomia mitigada onera tanto a Igreja, com uma missão incompatível com sua vocação espiritual, quanto coloca a política diante de pretensões definitivas invariavelmente totalitárias. Rhonheimer define nesses termos a questão central para a Igreja:

> Como conciliar a justa autonomia e secularidade da esfera política – especialmente se organizada democraticamente – e a liberdade de consciência de cidadãos e o direito de serem imunes à opressão estatal em matéria de religião, com a responsabilidade da Igreja de ser a voz que inclui critérios morais para o julgamento do exercício do poder político e a ordenação da sociedade humana?[2286]

A primeira solução histórica foi uma distinção pragmática entre *thesis* e *hypothesis*, proposta por jesuítas encarregados por Pio IX de defender os princípios católicos na nova ordem[2287]. Essa distinção se baseava em uma espécie de "reserva mental", segundo a qual a *thesis* representava a doutrina católica integral, que professava uma só verdade e negava o direito de liberdade religiosa para aqueles que não professam a "fé verdadeira"; a *hypothesis*, por sua vez, era uma proposta de aceitação das concepções modernas a fim de garantir um "*modus vivendi*" para a Igreja e para os católicos, sobretudo nos locais em que eram a minoria. Conquanto tenha permanecido aceita até o Concílio Vaticano II, além de ser uma "doutrina" ambígua, era insustentável politicamente, porque violava o princípio da reciprocidade – a "alma da democracia secular" – pois reivindicava, para os católicos, a liberdade religiosa que não podia conceder para as outras religiões[2288].

O autêntico reconhecimento da modernidade política teve na declaração conciliar *Dignitatis humanae* uma importante etapa, em que a noção de liberdade religiosa foi intimamente transformada. No lugar do "direito à verdade", postulou-se o "direito *da pessoa*" para seguir a sua consciência em matéria de prática religiosa, livremente e sem intervenção do Estado. Do ponto de vista doutrinal, estava dissolvida a relação entre "verdade" e "direito" (quanto ao aspecto da liberdade religiosa); do ponto de vista da ordem temporal, a Igreja aderia à noção básica da democracia constitucional secular de que o Estado era incompetente para manifestar-se acerca da verdade de qualquer religião bem como para erigir normas secula-

[2286] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 386.
[2287] Essas ideias foram veiculadas na Revista *La Civiltà Cattolica*, mas já existiam, ainda que não nominalmente, desde Gregorio XVI.
[2288] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 387.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

res com base *exclusivamente* em critérios religiosos: "como um direito civil, então, o direito à liberdade religiosa tem um caráter negativo, quer dizer *contra o Estado*, como a proteção de um espaço pessoal de liberdade em que o poder público não pode entrar"[2289].

Com a Encíclica *Centesimus annus*, de João Paulo II, a Igreja reconheceu definitivamente o *ethos* democrático, formal e procedimental, limitado por princípios constitucionais. Assim, mais do que direcionada à realização de postulados específicos de justiça, que a política não pode jamais garantir de modo absoluto, ela deveria ser continuamente aberta a parâmetros extrínsecos, assegurando a coexistência pacífica de pessoas livres em uma sociedade plural, que visam a um bem comum. Assumiu-se, pois, a legitimidade de uma ordem potencialmente aberta a soluções incertas, as quais poderiam ser moralmente injustas, e, ainda assim, democraticamente válidas. É relevante para a nossa pesquisa o fato de o cristianismo institucional ter assimilado a ideia secular de que um "bem comum" que não é definido previamente, mas elaborado no processo contínuo de tomada de decisão.

Essa compreensão inovadora da Igreja é fruto de uma elaboração historicamente amadurecida da autonomia da ordem temporal. Até então, a doutrina católica condicionava seu apoio aos governos na medida em que pudessem garantir as suas exigências mínimas no âmbito da lei natural e dos valores substanciais. Rhonheimer explica que a democracia sempre fora um entrave à compreensão católica da ordem temporal, já que, por sua natureza, não poderia assegurar *a priori* o cumprimento de nenhuma dessas exigências. Esse amadurecimento foi em grande parte resultado dos trágicos acontecimentos da primeira metade do século XX, que permitiram a compreensão de que *a própria democracia não subsiste na ausência de sólidos valores morais*. Não era preciso, pois, *formalizar* a restrição apriorística ao regime, uma vez que o regime *per se* mostrara-se incompatível com o seu encapsulamento, degenerando em totalitarismo[2290]. Foi possível concluir, então, que defender a democracia era *ipso facto* defender sua abertura à crítica de suas decisões por meio de parâmetros extrapolíticos. Crítica que não somente não

[2289] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 388.

[2290] "Deve ser observado que se não há uma verdade última para guiar e dirigir a atividade política, então ideias e convicções podem facilmente ser manipuladas por razões de poder. *Como a história demonstra, uma democracia sem valores facilmente degenera em um totalitarismo disfarçado, amplo ou sutil*". Cap. 5, n. 46, Encíclica *Centesimus annus*, *apud* RHONHEIMER, M. Ibid. p. 391, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

viola a autonomia do político, mas é condição de possibilidade para que o regime democrático não se transforme em totalitarismo.

Desse modo, operou-se uma inversão fundamental da posição da doutrina da Igreja com relação à ordem temporal, o que antes era a relativa indiferença quanto aos sistemas políticos desde que *não fossem democráticos*, tornou-se a aceitação de (quase) qualquer sistema, com a condição de que *permaneça democrático* – entendendo-se a democracia como *ethos* constitucional, que visa à preservação da paz, da liberdade e da justiça, e demanda a participação ativa dos cidadãos, responsabilizando-os da tarefa de preencher a abertura indeterminada desses valores com conteúdo compatíveis com a moral e a verdade do "*ethos* cristão"[2291].

Em uma sociedade democrática, a posição política da Igreja é uma entre outras, e a verdade que propõe não se pretende uma alternativa institucional nem procedimental à democracia. Nada obstante, para que o sistema político permaneça democrático, é imperioso que essa posição também seja garantida, não pelo reconhecimento de sua superioridade espiritual, mas por um critério de justiça política e de preservação da ordem. Vimos que a ideia laicista de que as religiões devem ser inteiramente relegadas à esfera privada dos cidadãos, é incompatível com a essência das religiões, que são um fenômeno antropológico constitutivamente coletivo, além de colocar em risco a própria ordenação social[2292]. Pretender que o Estado e a esfera pública sejam totalmente livres da religião e de sua influência é duplamente impossível, uma vez que um não subsistiria sem o outro: nem a esfera pública conseguiria fundar os vínculos essenciais entre os indivíduos nem as religiões sobreviveriam impossibilitadas de institucionalizar-se, ou seja, de manifestarem precisamente como fenômenos coletivos.

É preciso reafirmar a distinção das duas esferas sem que isso implique a ruptura entre elas. Defendemos, portanto, a necessidade de discernir, tal qual Rhonheimer, entre um conceito político e razoável de "secularismo", que é compatível com o Estado laico, e um conceito integralista, de secularidade laicista e anticlerical, o qual torna a democracia um sistema fechado e potencialmente tota-

[2291] "Esse *ethos*, como veremos, não é ideológico nem essencialmente político, uma vez que a fé cristã não é redutível a esquemas rígidos, mas reconhece que a vida humana é realizada na história em condições adversas e imperfeitas" Cf. Cap. 5, n. 46, Encíclica *Centesimus annus*, *apud* RHONHEIMER, M. Ibid. p. 393, *grifos nossos*.
[2292] Cf. o capítulo 21.5.1 desta tese, "*Podemos nos ver livre de toda a religião?*".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

litário. Para Rhonheimer, o conceito político de secularidade implica a exclusão da esfera pública, jurídica e política, de toda normatividade que faça referência a uma verdade religiosa ou a um dogma. Isso não quer dizer, contudo, a hostilidade com relação às práticas religiosas, uma vez que elas podem ser vistas, por um Estado neutro, como fonte de cultura e orientação moral dos cidadãos, bem como estímulo para o comprometimento social. Assim, estaria garantida a aplicação de um critério de justiça política que, ao mesmo tempo, contribui para a manutenção da ordem.

Essa secularidade não apenas admite a fundação de valores, como reconhece que sua presença no debate democrático é essencial para garantir a adesão e confiabilidade dos indivíduos no sistema político. Para tanto, esses valores devem ser traduzidos ao discurso público, de tal forma que seja compreendido pelos partícipes e generalizáveis para todos os cidadãos. Ao contrário do laicismo integralista, que exclui toda forma de religiosidade do espaço público por supostamente macularem a ordem política "pura" com argumentos que extrapolam os limites da razão moderna, a qual, em tese, seria apta a preencher o vazio substancial do regime democrático com conteúdos éticos constitutivamente seculares, que é a ideia de um autor como Umberto Galimberti[2293]. A consequência desse integralismo é a identificação entre *poder* e *moral*, como se o poder político, racionalmente exercido fosse capaz de produzir seus próprios critérios de julgamento, o que, no limite, culmina na impossibilidade de julgar o exercício do poder político pela ausência de parâmetros extrínsecos.

O resultado do fechamento para critérios que não são obtidos pelo próprio procedimento político é um legalismo moral indiscernível de uma "ditadura dos fatos políticos", a submissão dos critérios de moralidade e justiça a *dados estatísticos* que apresentam "maioria presumida" e a invisível "opinião democrática"[2294]. A soberania política deixa de ser a autonomia funcional do sistema e passa-se à "soberania moral dos fatos"; o Estado democrático de direito deixa de ser o sistema jurídico e político que melhor protege o indivíduo contra o linchamento da coletividade para ser a servidão estatística da massa amorfa da opinião pública, em que a maioria está sempre certa e a posição da minoria é errada e moralmente

[2293] Cf. o capítulo 21.5 desta tese, "A Questão da Técnica".
[2294] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 403.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ilegítima. Rhonheimer considera que haveria, assim, o triunfo da "força normativa do que de fato existe"[2295], e, com o desaparecimento da distinção entre *legalidade* e *legitimidade*, a história terminaria fechada para qualquer aperfeiçoamento moral ou social.

Para Rhonheimer, a fim de neutralizar o laicismo integralista é essencial delimitar a natureza da justiça procedimental e da legalidade democrática, que, certamente, possuem valores morais, mas de uma moralidade política, sempre parcial, limitada e relativa. Pretendendo-se moralmente autônomo, essa forma de secularismo acaba negando critérios de valor que transcendam os meros fatos e sua força normativa, de modo que a sua verve antirreligiosa não é tanto dirigida à natureza cultural das práticas religiosas, mas repousa na resistência a critérios extrínsecos de avaliação da legitimidade moral do sistema político, o que contestaria sua autossuficiência. Desse modo, Rhonheimer conclui que:

> Uma secularidade que entenda o processo político em si, quando ele é democrático ou procedimentalmente legítimo, como o critério exclusivo de retidão e justiça, seria incapaz em todo caso de admitir uma relativização axiológica, ou a influência efetiva de um poder espiritual como a Igreja católica na consciência dos cidadãos[2296].

O integrismo secularista, portanto, não é apenas incompatível com a pretensão de verdade das religiões, mas com a própria natureza aberta da democracia, excluindo do cenário público *a priori* determinados argumentos, ainda que eles possam ser traduzidos em razões compreensíveis e propostas constitucionalmente compatíveis com a ordem secular.

22.6. Sociedade aberta e a necessária distinção entre fatos e valores

Como vimos no capítulo sobre a democracia como ritual, o caráter intrinsecamente aberto da democracia é defendido por Lucien Scubla quando assevera que, se o mundo humano é sujeito a normas culturais, essas normas não podem ser conhecidas facilmente[2297]. A dificuldade de definir as normas gera um impasse tanto ontológico quanto cognitivo, que reverbera diretamente na essência do político dessacralizado. Sem o recurso sacrificial, a forma política de solucionar os conflitos sociais é indissociável da definição do conteúdo das normas humanas,

[2295] RHONHEIMER, M. Ibid., Idem: "normative Kraft des Faktischen" [força normativa do fático], de acordo com a expressão de Georg Jellinek.
[2296] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 405.
[2297] Cf. o capítulo 21.6.2, desta tese, "Democracia como ritual: Lucien Scubla".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que devem ser o critério de justiça e equidade. De todas as saídas possíveis, Scubla demonstra que a opção democrática é a mais razoável para lidar com essa indeterminação. Deve-se ter em vista, contudo, que o processo democrático não é uma "receita mágica" para essa determinação do normativo. Ele não garante o consenso definitivo, e sim constitui a maneira menos onerosa socialmente de solucionar as disputas entre aqueles que julgam saber qual o bem deve reger a sociedade. Segundo Scubla, a democracia constitucional ainda tem a vantagem de ser a melhor maneira de ritualizar o antagonismo e a violência para aqueles que defendem que não há normas na realidade humana, mas apenas aspirações ou vontades diferentes em perene conflito.

Essa é a essência da democracia para Karl Popper, e a ideia central de seu livro *The Open Society and Its Enemies*: "o essencial não é *quem* governa, mas o fato de poder haver uma transição de um governo para outro sem derramamento de sangue"[2298]. Não é, portanto, uma hipotética "soberania do povo" o que define o regime democrático, mas a organização política de uma sociedade aberta, distinta exatamente por ser composta de indivíduos que podem fazer escolhas pessoais e são livres para expressar-se com base em valores subjetivos. A partir da leitura de Popper, Rhonheimer explica que as sociedades abertas são dinâmicas e inovadoras, pois permitem críticas por parte da opinião pública, levando a um contínuo processo de reforma. Para ambos os autores, como para Lucien Scubla e Joseph Schumpeter, a democracia é antes um *procedimento* de tomada de decisões políticas, cujo conteúdo pode ser bom ou mau de acordo com as circunstâncias. Sendo uma instituição com qualidades relativas, seu valor deve ser assegurado a partir de fundamentos que a sustentem *por fora*.

Reencontramos, após esse excurso sobre as relações históricas entre os principais *katéchons* da ordem humana – A Igreja e o Estado –, o problema essencial da política girardiana. A impossibilidade de atribuir à realidade temporal uma finalidade para além da conservação da ordem para manutenção da violência tem sede no enclausuramento de Girard no mecanismo fundador. O mecanicismo gi-

[2298] Em 1987, Karl Popper escreveu que, a despeito de seu livro *The Open Society and Its Enemies* ter sido continuamente reimpresso desde 1945, muito raramente essa ideia foi bem entendida como o argumento central do livro. POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. 5a ed. Princeton University Press, Princenton: 1971, p. 60, *apud* RHONHEIMER, Martin. "The Open Society and the New Laicism: against the soft totalitarianism of certain secularist thinking". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. CUA, Washington DC, 2013. Pp. 161-172.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

rardiano, que faz derivar tudo de um único princípio mimético, prejudica não apenas sua antropologia fundamental, mas contamina negativamente sua perspectiva da história e da política: "em poucas palavras", o que estagna a teoria mimética "é a cegueira de Girard a tudo o que é exterior ao mimetismo e independente dele", como resumiu Scubla.

22.6.1. Uma teoria girardiana da democracia?

Apresentamos anteriormente um esboço do pretendido neoaristotelismo de Scubla. O foco deste autor é fornecer uma legitimidade filosófica e antropológica ao regime democrático que supere o positivismo legalista. Sua proposta é a consideração da democracia como um ritual de elaboração coletiva dos conteúdos normativos da política. No artigo em que analisa as lacunas do sistema girardiano, ele desenvolve seu argumento propondo uma teoria girardiana da democracia, que nos parece fecunda.

Retomando um costume africano[2299], Scubla examina a origem ritual dos procedimentos democráticos em que os votos substituem as "presas"; ele afirma que a forma moderna de solucionar as questões políticas, que muitas vezes têm consequências enormes, não é nem mais nem menos racional que esse costume normativo: "O essencial é o acordo unânime sobre o procedimento a ser seguido e a participação mais ampla possível em sua execução". Seguindo Hobbes, Scubla afirma que "a primeira função do político é garantir senão a concórdia, ao menos a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2299] Cf. SCUBLA, Lucien. "De la démocratie comme rite ou comme pure procédure". In: *Cahiers du CREA* n°2, Paris École polytechnique, 1983, pp. 143-145; e "Peut-on mettre la loi au-dessus de l'homme? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau". In: J.-P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales*, Paris, Ellipses, 1992, p. 142. "Para reger um conflito sobre uma questão fútil, mas que arrisca degenerar em enfrentamento violento entre duas facções irredutíveis, recorria-se à caça ritual, no fim da qual o ponto litigioso foi decidido em favor do campo vencedor, e acabava-se com uma grande refeição geral de reconciliação [...] O voto ele mesmo, julgando por sua história e seu vocabulário, traz trações de sua origem violenta. A princípio, votou-se com seixos e fichas ["jetons"], dando seu 'sufrágio' (fragmentos de cerâmica quebrada) ou dando a voz. Foi no barulho e no furor que nasceu o procedimento pacífico que nos é familiar. Em um mito narrado por Walter Burkert, Hermes foi lapidado por seixos de voto. É provável que esse mito inverta a ordem das coisas ou aborde uma regressão: é-se antes lapidado, depois se vota, fazendo um novo uso dos seixos, antes nos tribunais, depois em outras assembleias" Cf. BURKERT, Walter. *Homo necans, Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Paris, Les Belles Lettres: 2005 [1972], p. 202-254. O livro de Burkert foi publicado no mesmo ano que *La Violence et le sacré*, sobre um domínio mais restrito, e, segundo Scubla, com muito mais erudição, chega a certas conclusões que vão ao encontro das análises de Girard, *apud* SCUBLA, Lucien. *Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*. Presses Universitaires de France, "Cités". 2013/1 n° 53, p. 126.

paz"[2300]. Nada obstante, a experiência histórica ensina que a *escolha* do soberano e a subordinação à sua autoridade temporal estão longe de ser pacíficas.

A maior parte dos homens que busca o poder o deseja como um fim em si mesmo, de modo que a rivalidade mimética é constantemente deflagrada nesse processo. Por outro lado, segundo Scubla, esse desejo autorreferente aumenta as chances de um homem vir a conquistar o poder almejado, bem como de manter-se no poder pelo exercício de sua autoridade, porque o homem que visa a si mesmo em primeiro lugar estaria pronto a eliminar antes os rivais internos, mais perigosos, do que os adversários do campo oposto: "É a ilustração política do tema girardiano por excelência, aquele dos irmãos inimigos e dos gêmeos da violência"[2301].

Nessas condições, quanto mais a instituição tende a concentrar o poder e a torná-lo inamovível, mais ela multiplica as frustrações e rancores. Se ela o divide, ao contrário, enfraquecendo e fragmentando o poder, ritualizando a conquista, a instituição política tem mais chances de administrar a violência potencial. Isso significa que, em vez de se utilizar o aparelho político na busca de eliminar todo o conflito, a melhor forma de preservar os bens e as pessoas é fazer do próprio poder político o objeto dos principais conflitos, por isso a democracia é o modelo que mais convém às grandes sociedades modernas:

> Ele permite apreender a realidade melhor que a teoria de Hobbes, que supõe a guerra civil como inevitável na ausência de um poder indivisível, ou a de Rousseau, recusando o sistema dos partidos políticos, pelo motivo de que eles se enfrentariam por vontades particulares em detrimento da vontade geral. Montesquieu mostrou que o poder deveria ser dividido para neutralizar a violência potencial, e Schumpeter que a democracia é indissociável da concorrência entre vários partidos políticos[2302].

O pluralismo democrático não é somente necessário para proteger a liberdade, mas, sobretudo, para apaziguar a sede de poder e ritualizar os conflitos. Sobre

[2300] Segundo Scubla, embora Hobbes afirmasse isso, a solução que ele preconiza para obter essa paz não é em nada compatível com suas próprias hipóteses, como com as hipóteses de Girard. Se todo objeto não partilhável é *ipso facto* um objeto de rivalidade potencial, e se a soberania é, por princípio indivisível, vê-se mal como os homens, por mais forte que fosse seu desejo de escapar do estado de guerra de todos contra todos, poderiam chegar a um acordo e escolher o mesmo soberano e aceitar sua autoridade sobre todos. Ao contrário, o provável é que eles disputem também pelo exercício da soberania.

[2301] SCUBLA, Lucien. *Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*. Presses Universitaires de France, "Cités". 2013/1 n° 53, p. 127.

[2302] Cf. SCHUMPETER, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974 [1946], sobretudo pp. 321-427. Segundo Scubla, sua análise da democracia é uma obra prima sem par, in: SCUBLA, L. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

esse último aspecto central, a teoria girardiana fornece uma compreensão valiosa, porque se baseia numa verdade ensinada pela história e pela etnologia: por toda parte onde há homens e sociedades relativamente estáveis, encontram-se grupos segmentados, que consolidam as diferenças em competições rituais, e jamais uma massa indiferenciada.

Scubla recorre, ainda, ao antropólogo George Murdock para respaldar a necessidade de segmentação do social. Essa segmentação em Murdock toma a forma de um bipartismo essencial das sociedades democráticas modernas, composta do dualismo básico entre "povo" e "poder", o qual identifica em numerosas organizações dualistas presentes por todo o mundo, feitas de metades opostas, mas complementares. Ligadas por serviços recíprocos e enfrentamentos rituais[2303], os elos interiores não as ajudam somente a administrar a violência endógena, mas a impedem também de se acumular e se abater sobre outras comunidades[2304]. Se Schumpeter tem razão, e o povo, na realidade, jamais governa, ele, todavia, pode *escolher* seus governantes. É isso, e nada além, o que caracteriza a democracia procedimental para Schumpeter e Scubla, mas essa escolha pressupõe duas condições: 1) que vários candidatos enfrentem-se em uma competição ritual e 2) que os eleitos possam ser demitidos.

Segundo Schumpeter, a possibilidade de o povo descontente *expurgar* seus governantes do poder é a "pedra de toque" do regime democrático. Ele diz expressamente que um primeiro ministro é *um bode expiatório*: sua função *nominal* é a de fazer valer a vontade do povo em seu departamento; sua função *essencial* é a de servir, em caso de fracasso, de válvula de escape para a crise do sistema[2305]. Assim, Scubla observa que o mecanismo vitimário parece ser um dos principais recursos da democracia para esse autor. No plenário como no tribunal, é esperado que as paixões dos grupos se expressem com alguma veemência: "é o lado teatral

[2303] "[...] e associado respectivamente ao mais velho e ao mais novo, ao céu e à terra, à direita e à esquerda, à luz e às trevas, etc", *apud* SCUBLA, L. Ibid., 128.
[2304] MURDOCK, G. P. *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972 [1949], p. 101, *apud* SCUBLA, L. Ibid., Idem.
[2305] SCHUMPETER, J. Ibid., p. 342: "Em período de canícula, nós não levamos à morte o fazedor de chuva, mas nós caçamos o ministro da saúde que não soube dar de beber aos mais frágeis", *apud* SCUBLA, L. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dos desgostos dos espíritos fortes, mas o teatro e a política têm raízes rituais e efeitos catárticos que os tornam talvez solidários como nunca"[2306].

Certamente, essa visão do poder político na democracia, como palco de diferimento da violência, é redutora, e, por isso mesmo, não é incompatível com a visão girardiana da ordem catecôntica. Até então, porém, não está colocada a principal resistência de Girard com relação à visão moderna da política, que seria o fato de o poder político ser também um meio de alterar efetivamente a ordem, por meio da mudança das normas de uma sociedade[2307]. Scubla considera que, em princípio, além de ser um conflito de ambições rivais, o combate político é um conflito de valores. No entanto, ele está atento para o fato de que o conflito pode transformar-se na guerra civil e degenerar no massacre de um campo pelo outro caso os valores em jogo sejam colocados na arena política como o embate entre o "bem" e o "mal". Esse conflito de valores só não se transformará em uma guerra total se for traduzido, ou seja, *simbolizado*, em representantes bem definidos conforme valores comuns, e não encenado pela oposição direta de massas amorfas[2308]. Para Scubla, são as dúvidas e as divisões internas que enfraquecem os oponentes e permitem a atualização de um vetor totalitário por uma elite fortalecida, o qual obsta a ritualização do conflito.

Nesse sentido, o modelo representativo parlamentarista parece ser o mais adequado, uma vez que evita os extremos totalitários do *déspota* e da *massa*. A representação bem definida, simbolização dos valores comuns de um determinado

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

[2306] "Notemos apenas que disso resultam consequências desagradáveis para os semiqualificados adormecidos em cada um de nós. Por exemplo, seria fútil pretender que os encontros políticos, que tratam de problemas complexos com *slogans* simplistas de grande eloquência, fosse algo além de energia despendida e tempo perdido, indignar-se com as investidas assassinas com que se lançam os candidatos, etc. É inevitável que, no tumulto eleitoral, os homens se enfrentem muito mais frequentemente que os programas. [...] Diríamos, ainda, voltando à formula de Clausewitz, que a política é a continuação da guerra por outros meios, e, mais particularmente, nas sociedades democráticas, uma guerra de rendas [*guerre en dentelles*], salvando dos motins e massacres", in: SCUBLA, L. Ibid., p. 129.

[2307] Jean Baechler insiste particularmente sobre esse ponto: "o político é a instância social que determina a abertura ou o fechamento de uma gama de escolhas" in: BAECHLER, Jean. "Politique et Société". *Communications 22*, 1974, p. 125-126. Esse artigo contém, para Scubla, o esboço de uma teoria geral das sociedades humanas, plena de ideias engenhosas e muito bem fundamentadas, com a pequena ressalva de que ele não dá a ênfase suficiente no religioso, na gênese e no funcionamento das instâncias reguladoras das sociedades humanas. Girard poderia suprir essa lacuna, mas ele, por sua vez, teria o defeito de não levar em consideração a relativa autonomia do político, muito menos a "centralidade" que Baechler reconhece a ele. SCUBLA, L. Ibid., p. 108.

[2308] Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Trad. De Yvonne Jean. Brasília: Editora UNB, 1979 [1856].

grupo, pode reinscrever a mediação externa no seio mesmo da democracia, ocupando o lugar do mediador transcendente ausente e engendrando vínculos de reciprocidade não rivalitária.

22.6.2. Violência legítima e autoridade moral

Na sequência do texto que começamos a analisar acima, *Girard et Le Politique*, Paul Dumouchel pretende *rematar* Girard, fazendo aquilo que ele não fez com sua própria teoria. Por isso, coloca no "coração da análise" *aquilo* que a teoria mimética tem por pressuposto, mas não problematiza como deveria: a função protetora do político com relação à violência, e como ele se assemelha e se distingue do sagrado. Essa ambiguidade da política, violenta e protetora, é a base das críticas feitas por Girard às teorias políticas modernas, as quais partiriam injustificadamente de um marco zero de reconciliação espontânea, racional e pacífica.

Considerando a política unicamente em seu aspecto protetor, Dumouchel sinaliza certa incongruência nessa acusação girardiana, pois o próprio pensamento de Girard se assenta em uma resolução espontânea, conquanto seja pré-racional e violenta:

> Está claro em Hobbes e Locke ao menos, que aquilo que constrói o Estado, confere-lhe sua força soberana, indispensável a fim de que ele possa nos proteger, e tornar sua violência legítima, é a transferência unânime para o soberano da violência de todos os cidadãos. Esse deslocamento unânime da violência de todos em direção a uma única figura promove o nascimento de uma instância transcendente que enuncia a diferença entre a boa e a má violência – ela detém o monopólio da violência legítima – cuja função primeira é proteger os homens contra sua própria violência! Quer dizer, uma instância que, ainda que seja claramente mais "especializada" que ele, cumpre nas sociedades modernas, um papel análogo àquele que Girard reconhece ao sagrado nas sociedades arcaicas e primitivas[2309].

Para Dumouchel, a definição do Estado em *A Violência e o Sagrado*, como "monopólio da violência legítima", é uma compreensão girardiana do político tão fundamental quanto problemática, para a teoria mimética. Afirmar que o Estado detém o monopólio da violência legítima é o mesmo que dizer que *todos* reconhecem a violência estatal como sua e, por isso, não a percebem mais como violência, e sim como o "uso legítimo de força"[2310]. No entanto, a violência cometida pelo Estado é uma violência que detém uma legitimidade sempre limitada e tendencio-

[2309] DUMOUCHEL, Paul. *Girard et le politique. Cités* 2013/1 (n° 53), p. 25.
[2310] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sa, pelo simples fato de que a força política tenha sido exercida, pouco importa quem a exerça e contra quem seja exercida.

Para que a força política gozasse de plena legitimidade, ela deveria ser apta a promover uma separação absoluta entre a "má" e a "boa" violência, absorvendo e atualizando no 'poder de império' do Estado toda a normatividade, isto é, todo 'dever ser'. Um Estado assim seria uma instituição perfeita, cujas decisões ideais seriam aceitas pacificamente por todos, porque tidas como *justas*, e, assim, resolveriam definitivamente o conflito. O exercício contingente do poder equivaleria a uma decisão moral perfeita, portanto não poderia ser o fruto de uma construção histórica, contingente por sua própria condição.

A fim de melhor explicar a natureza do Estado pela transferência política da violência, Dumouchel compara a violência política com uma violência puramente criminal. Para ele, a única explicação plausível para o debate atual concernente à natureza política ou criminal de uma ou outra forma de violência é considerar que a violência política é aquela que *legitima a si mesma*, com o reconhecimento do exercício concreto do poder por outras pessoas além daquelas que o exerceram[2311]. A partir dessa definição, constatamos porque o poder de império é *procedimentalmente* autorreferente, na medida em que a força legítima do Estado é fruto da necessidade de pacificação da violência dos membros do grupo. Sendo uma instância constituída pela projeção simbólica de toda a comunidade, porém, o poder que lhe é conferido para apaziguar a crise precisa, necessariamente, ser exercido *contra* uma parte do próprio grupo. A contenção da violência, que é o *telos* da ação política, é capaz de satisfazer o grupo como um todo, mas a decisão política que concretamente soluciona o conflito só garante *parcialmente* o reconhecimento do *ato* da violência. A legitimidade *substancial*, quanto ao conteúdo do exercício do poder, é, por sua natureza, limitada, pois implica a *expulsão* de (pelo menos) um dos interesses em conflito.

A violência puramente criminal é o outro extremo, aquela em que *nenhuma* pessoa (além do agente violento) se reconhece, a violência ilegítima para todo o resto do grupo. A legitimidade da força política que reprime uma violência puramente criminal é, portanto, a máxima possível. O ato criminoso puro, então, é

[2311] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sempre do *outro*, um limite absoluto de indiferenciação. Resume a violência "má", enquanto o ato político perfeito é o resumo da violência "boa", que a coibe. O exercício de reconhecimento (e não reconhecimento) com relação a atos de violência cometidos por outras pessoas requer do sujeito que se reconhece (ou não) um necessário distanciamento do ato violento. Do contrário, haveria uma identidade perfeita entre a violência praticada e o grupo, e a violência traduziria o interesse de todos os membros do grupo de modo pleno, o que seria uma contradição em termos.

Assim, a autolegitimação do exercício político da força se restringe a uma legitimidade procedimental, de modo que é impreciso definir o Estado como aquele que detém o monopólio da violência legítima. Isso implicaria uma concepção de Estado unicamente totalitário, que atua para reprimir atos sempre tidos como criminosos, e, por isso, seu atos estão *ipso facto* justificados pelo mero caráter político. Desse modo, é necessário que seja assegurada uma distância entre as ações políticas e os membros do grupo, para que eles se reconheçam (ou não) nessas ações, e que esse reconhecimento possibilite a diferenciação substancial entre a boa e a má violência. Em outras palavras, a assimetria entre o exercício político da força e a normatividade socialmente admitida deve ser um critério de avaliação do poder estatal.

O Estado moderno é constituído pelo gozo do "poder de império", quer dizer, pela capacidade de se impor soberanamente tendo em vista, ao menos em tese, o bem comum. Desse modo, só é possível falar em *crime* estatal, em violência criminal cometida pelo Estado, se houver parâmetros que não sejam resultados do próprio processo político, mas que, ao contrário, estejam na origem e dirijam esse processo. Na ausência desses parâmetros extrapolíticos, todos os atos realizados com "poder de império" seriam legítimos e inquestionáveis. A política, então, passaria a ser *total*. Para Dumouchel, o monopólio da violência legítima não se restringe à posse da potência suprema, de uma força física superior a qual ninguém pode resistir. Deter o monopólio da violência legítima é também, e sobretudo, "monopolizar uma autoridade moral, a que distingue entre a boa e a má vio-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

lência"[2312]. Se o Estado for a última palavra em termos de moral e a única autoridade normativa, todos os seus atos serão *ipso facto* legítimos.

O Estado pode ser o detentor da *violência suprema*, mas ele não dispõe do monopólio da violência legítima, porque não detém o monopólio da autoridade moral. Assim que a sua força vem a enfraquecer, como explica Dumouchel, o Estado tende a se tornar presa de seus próprios cidadãos[2313]. Os membros de uma comunidade são agrupados em entidades menores, gozando de uma relativa autonomia, ligados por sistemas de obrigações recíprocas que unem seus membros, mas simultaneamente separam e opõe os grupos uns aos outros. Essas obrigações operam, ao nível de cada reagrupamento, *uma partilha entre a boa e a má violência*. O Estado possui também uma autoridade que opera essa divisão, mas está restrito a *certo* domínio, para *certas* pessoas, em *certas* circunstâncias.

Segundo Dumouchel, esse fato é uma consequência lógica de o Estado ser derivado do mecanismo expiatório autorregulador. De fato, o monopólio da autoridade moral é incompatível com a hipótese da resolução vitimária da crise mimética, que identifica no inconciliável interesse dos indivíduos a gênese *espontânea* da ordem e das instituições políticas derivadas ritualmente, por meio da violência que expulsa a violência. Contudo, ao longo das últimas duas partes desta tese, apresentamos nossa hipótese de que, seguindo Camille Tarot, essas instituições são transfigurações rituais que atualizam um movimento simbólico *nem espontâneo nem violento* de *afastamento* da violência, ainda que a violência jamais chegue a ser afastada do modo pleno e, por isso, seja impossível um consenso social quanto à autoridade moral. Nesses termos, compartilhamos a ideia de Dumouchel de que o monopólio da autoridade moral não é traduzível à realidade política.

Assim, do ponto de vista político, da resolução dos conflitos e da insegurança quanto às normas que regem ou devem reger o social, nem o Estado nem qualquer instituição ou ser humano pode deter o monopólio dessa repartição entre a "má" e a "boa" violência. A autoridade moral permanece um critério válido e necessário, porém há um desnível inerente ao humano na compreensão e aplicação

[2312] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 27.
[2313] Dumouchel recorre a uma análise antropológica das trocas políticas em Ibn Khaldûn, cf. KHALDÛN, Ibn, *Le Livre des Exemples*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade, 2002 [1378], pp. 622-637.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

desses valores. Abrir mão desse critério em nome de uma normatividade meramente fática significa resignar-se a uma ditadura da contingência, na qual a violência política será tanto mais legítima quanto mais atores políticos se reconhecerem nela. Reduzir a legitimidade política à sua dimensão procedimental é o mesmo que abdicar da "legitimidade" e aderir à legalidade estrita. Para escapar de um político autorreferente é preciso recorrer, pois, à noção de "autoridade moral", que, em um regime democrático representativo, encontra-se disseminada não apenas entre os diversos partidos, mas abrange as instituições culturais de um modo geral, que determinam, também parcialmente, qual exercício de força é legítimo e qual constitui um crime, ou um sacrilégio. É o que afirma também Dumouchel: "a definição do monopólio da violência legítima supõe que, de uma maneira ou de outra, sejam mobilizadas essas autoridades morais que determinam *parcialmente* a distinção entre a boa e a má violência"[2314].

Essa repartição é parcial porque contingente. A aplicação da violência não pode ter uma forma absoluta, pois ela pertence ao político, sendo sempre provisória e limitada. Ela é definida no espaço histórico pelo conflito de interesses a serem dirimidos no caso concreto. Porém, essa determinação *parcial* da distinção entre as formas de violência não implica que, do ponto de vista das autoridades morais, elas *tenham* de ser consideradas parciais. É natural que as instituições tenham, ou possam ter, a convicção de que apresentam a avaliação correta e definitiva do uso da força. A crença na verdade não é, por si só, incompatível com o debate democrático nem com o pluralismo político. É, ao contrário, o que garante que os grupos possam engajar-se subjetivamente na esfera pública, a qual, reduzida ao palco de trocas de ideias intercambiáveis e relativas é esvaziada da busca pela moralidade, que legitima o conteúdo das resoluções políticas dos conflitos[2315].

22.6.3. *Ethos* procedimental e o "bem comum"

Para Karl Popper, a democracia é uma sociedade aberta sustentada por dois pilares. Em primeiro lugar, o dualismo entre "fatos e normas" ou "fatos e políti-

[2314] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 28.
[2315] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cas"[2316]. Assim, as "políticas", que são as normas concretas, o sistema legal e as instituições, podem ser estabelecidas de tal modo nas sociedades democráticas que *não* estejam em conformidade com padrões morais justos, válidos ou verdadeiros. Um dualismo entre fatos e normas tem como consequência o fato de que qualquer fato social ou político – incluindo os resultados do processo democrático – pode ser medido com relação a critérios extrínseco, pois se tem como pressuposto que o poder político não é idêntico à lei. O segundo pilar, seria o sistema estável de valores que a sociedade aberta não pode produzir para si mesma e que representa os critérios com relação aos quais os resultados e o desempenho da sociedade devem ser medidos[2317]. Para Popper, "esses padrões e valores vêm até nós da Grécia e da Terra Santa pelo cristianismo; de Sócrates, e do Antigo e Novo Testamento"[2318]. Ele afirma, então, que a sociedade ocidental contemporânea só pode ser considerada a melhor que já existiu, não por conta dos avanços tecnológicos, mas pelo respeito ao indivíduo e sua dignidade inalienável, que são a herança dessa tradição.

O sistema de valores constituído pelo legado ocidental, de matriz helênica e judaico-cristã, teria a autoridade de uma "verdade fundamental" para com os procedimentos democráticos. Como sua premissa fundadora, os procedimentos não poderiam se desvincular desse sistema, sobretudo à normatividade moral derivada da tradição bíblica, o que, para Popper, não põe em risco a característica laicidade do Estado democrático. Assim, ele impugna a tese *falseável* de alguns pensadores liberais, para os quais assumir uma verdade fundamental de matriz religiosa como o pilar de legitimidade da democracia seria um retrocesso "fundamentalista". A *falseabilidade* dessa posição repousaria no fato de que um político "fundamentalista" seria exatamente aquele que considera como critérios absolutos e definitivos de verdade os que derivam diretamente do processo político. Os fundamentalistas negariam, pois, não apenas a autonomia procedimental e política da democracia, mas também a legitimidade de sua abertura intrínseca quanto aos resultados.

[2316] Karl Popper trata desses pilares em um adendo de seu principal trabalho de filosofia política, na seção de 12 de "The Dualism of Facts and Standards", pp. 383-384. *Apud* RHONHEIMER, Martin. "The Open Society and the New Laicism: against the soft totalitarianism of certain secularist thinking". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. CUA, Washington DC, 2013, pp. 162.
[2317] Apresentado em POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*. Routledge, London: 2002.
[2318] POPPER, K. Ibid., p. 496.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Apondo o critério de legitimidade à imanência do procedimento, o fundamentalismo político condiciona a validade do processo de tomada de decisões políticas à sua conformidade com determinado padrão de conteúdo, o que resulta em uma instabilidade incompatível com a democracia procedimental.

Desse modo, Popper distingue duas atitudes: aquela que reivindica a ilegitimidade do procedimento que culmina em determinados resultados; e a que contesta os resultados em si, uma vez que esses podem ser *errados* ou *imorais*. Contestar as decisões a que chega a maioria democrática em procedimentos legítimos, tendo em vista fundamentos e argumentos extrínsecos ao processo, como noções de verdade sobre o homem e sua natureza, não implica *negar* a lógica pragmático-instrumental da democracia, mas *afirmá-la*. Questionar o valor absoluto das maiorias democráticas é observar o problema ontológico e cognitivo das normas sociais, ou seja, que os homens não são capazes de chegar a um consenso pacífico do seu conteúdo. É o que culmina na distinção popperiana entre fatos e critérios morais. Os critérios morais não devem ser invocados para *impugnar* a validade *positiva* das leis, mas, sobretudo, para *pugnar* a mera *positividade* das leis válidas. As leis positivas, como o procedimento de que derivam, possuem uma legitimidade simplesmente formal, que podem ou não ser legítimas conforme critérios necessariamente extrínsecos ao processo de produção de leis.

A função *pharmakológica* do ritual, seja ele democrático ou religioso *tout court*, seria atualizada nessa compreensão de "sociedade aberta" porque parte da assimilação de uma exterioridade. Por isso, vimos, com Camille Tarot, que a modernidade, ao pretender assentar-se sobre o político puro, é, em seu fundamento, uma utopia. A utopia da coincidência perfeita consigo própria, da totalidade autônoma de um *cogito* que pretendeu superar a memória coletiva do passado, desvalorizando a herança da tradição e forjando novos conteúdos altamente performáticos, mas incapazes de promover a ritualização necessária da violência. Ao simbolizar o conflito, a democracia institucionaliza tanto a *prevenção* tanto quanto o *tratamento* dos embates interdividuais, pois é apta a: (1) *remover* a ameaça da rivalidade endêmica, mediante a contenção de seu perigo atual ou potencial; (2) *aliviar* as tensões, seja porque pacifica o grupo, seja porque remete a um proce-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dimento impessoal a decisão política; e (3) *reter* a lembrança das práticas precedentes, normatizando as soluções que se mostram eficientes[2319].

Essa ritualização da violência é o que garante seu potencial *pharmakológico*, na medida em que os membros do grupo promovem o discernimento de normas justas e injustas, boas e más. Se, no mundo sacralizado, esse discernimento era intrinsecamente ligado às distinções entre sagrado e profano, mantendo um espaço simbólico *negativo*, exterior ao mundo cotidiano, o processo de abstração ritual consolidou essa contenção da violência em "critérios morais", preenchendo a exterioridade simbólica de um conteúdo antropológico. Esse núcleo antropológico – e não mais sagrado – dos critérios morais foi assimilado historicamente pelo Ocidente: é o sistema de valores que constitui o legado ocidental, de matriz helênica e judaico-cristã, para Popper. Interessante notar que, ainda que tenha seguido uma separação um tanto rígida da moral bíblica e arcaica, Girard admite, em *Rematar Clausewitz*, que o cristianismo operou uma transformação na moralidade grega, mas que o grego e o cristão são indiscerníveis na constituição do Ocidente[2320]. Desse modo, a dessacralização operada pelo cristianismo permite que o conteúdo do sistema helênico e bíblico seja alcançado por meio de um amplo debate público, amparado ética e racionalmente em argumentos de ordem histórica, social, antropológica, etc.

O que não é compatível com o sistema democrático é abrir mão do discernimento entre a violência "boa" ou "má" por meio de um debate que exclui *a priori* determinados argumentos, sob pena de dogmatizar o próprio procedimento, como a origem imanente da verdade política. Promover o debate racional do conteúdo das normas, nos termos do rito democrático, é afirmar que elas podem contradizer certos critérios de justiça e moral, que podem ser incompatíveis com os valores humanos que o Ocidente consolidou em sua história, defendendo, assim, o caráter *antidogmático* da democracia. A contestação do conteúdo das leis positivas com base em parâmetros exteriores ao sistema não apenas não macula a legitimidade da contestação como é, repita-se, sua condição de possibilidade. Afinal,

[2319] Essas são as três dimensões farmacológicas do ritual, respectivamente sua dimensão *apotropaica*, *catártica* e *profilática*, segundo TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: Théories de la réligion. La Découverte, Paris: 2008, p. 699.
[2320] RECLAU, 205 et seq.: Em Hörlderlin, o grego e o cristão estão juntos, sendo que o cristão transforma o grego.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

se os critérios não fossem exteriores, a democracia seria um mecanismo de auto-legitimação, inquestionável e, consequentemente, totalitário. Como afirma Rhonheimer:

> A alegação de uma verdade transcendente, pela qual se criticam os fatos de certos regulamentos institucionais ou legislativos, não está de nenhum modo em contradição com o reconhecimento da legitimidade e autonomia do processo democrático que gera o fato que está sendo criticado. Que a crítica baseada em critérios transcendentes é possível mesmo na democracia previne precisamente a possibilidade de o poder político e a lei – nesse caso a maioria e a lei – virem a ser identificados[2321].

Por isso, a *restrição* do espaço público a argumentos que admitam em si a possibilidade do erro, como defendem alguns autores com Rusconi[2322], seria intrinsecamente antidemocrática, porque, além de constituir a censura e exclusão de determinados atores do debate público, reduz o procedimento a um conjunto de decisões aleatórias, em que os partícipes não acreditam firmemente no conteúdo dessas decisões. Ora, vimos que, se as pessoas podem não acreditar na efetividade do ritual (seja ele religioso ou democrático), ele perde automaticamente suas vantagens, porque, sem a adesão subjetiva dos que participam, não é capaz de manter a estabilidade da ordem. Desse modo, é imperioso que os cidadãos participem do debate democrático defendendo *precisamente* as ideias que têm do bem comum, traduzindo-as em argumentos racionais, ético-políticos, passíveis de serem contraditados pelos antagonistas, que, serão mais fortes para os seus defensores se as considerarem irrefutáveis.

O conflito dos argumentos é indispensável para um procedimento que gera normas e decisões destituídas de pretensão à verdade absoluta, e é incapaz de garantir institucionalmente sua infalibilidade. Nada obstante, se não houver nos argumentos debatidos nenhuma segurança de que eles são corretos, efetivamente superiores aos outros, a democracia perderá toda sua confiabilidade e, portanto, sua capacidade de ritualizar os conflitos. Ao contrário de Schumpeter, Rhonheimer defende que a democracia secular constitucional possui uma estrutura de valores própria, específica e autônoma, que deve ser defendida como a "plataforma comum da vida coletiva dos seres humanos" em face das reivindicações particula-

[2321] RHONHEIMER, Martin. "The Open Society and the New Laicism: against the soft totalitarianism of certain secularist thinking". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. CUA, Washington DC, 2013, pp. 164.
[2322] RUSCONI, Gian Enrico. *Come se Dio non ci fosse*: I laici, I cattolici e la democrazia, Turin: Einaudi, 2000.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

res por uma verdade "mais alta"[2323]. Esse valor ínsito à democracia constitucional consiste exatamente em sua capacidade catecôntica, ainda que Rhonheimer não se expresse nesses termos. A superioridade do regime com relação aos ritos políticos anteriores deriva de ele ser uma resposta direta à exigência de criação de formas de cooperação e de vida comum em um mundo plural de sociedades complexas, marcado por conflitos religiosos, econômicos e sociais. As instituições democráticas, pois, são caracterizadas por um *ethos* político que segue a uma lógica específica, visando à manutenção da paz, à defesa da liberdade e à garantia da justiça e da solidariedade como igualdade de liberdades. Assim, a despeito de todas as divergências que tem com Rusconi, e em nome dessas mesmas divergências, Rhonheimer compartilha de sua definição de secularidade:

> O princípio da secularidade [...] não se limita a assegurar o princípio de tolerância benevolente, mas demanda *positivamente* um vínculo recíproco em que a comunidade é construída, a qual é solidária naquilo que consistentemente reconhece, em princípios, regras e instituições que prescindem de raízes particulares culturais, as quais não são generalizáveis[2324].

Afirmar a secularidade nesses termos significa, para Rhonheimer, considerar que a cultura política democrática tem seus próprios critérios de valor de um ponto de vista ético-político. Portanto, ele defende que esse *ethos* procedimental é capaz de promover uma plataforma comum para a vida coletiva e uma cooperação reciprocamente vantajosa porque não se arvora a realizar os últimos valores individuais, apenas garantir o mínimo de estabilidade para que os indivíduos possam perquirir esses fins, limitando-se àquilo que é *fundamental* para a coabitação humana[2325]. Por suposto, essa limitação do espaço público requer a neutralidade religiosa e confessional do Estado; porém, para que essa neutralidade não implique uma velada rivalidade para com os credos declaradamente religiosos, dando margem à emergência de uma oculta e inquisidora religião civil, é fundamental que a legítima secularidade estatal, o laicismo positivo, "seja fundado na consciência de que a referência à transcendência, e assim a busca pela verdade religiosa, é essencial para os seres humanos"[2326].

Esse reconhecimento é imperioso, uma vez que o estado liberal secularizado se nutre por uma série de pressupostos que ele não gerou e não pode garantir por

[2323] RHONHEIMER, Martin. Ibid., p. 167.
[2324] RUSCONI, Gian Enrico. *Possiamo fare a meno di una religion civile?* Laterza, Rome: 1999.
[2325] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 167.
[2326] RHONHEIMER, M. Ibid., p. 168.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

si próprio[2327]. Temos analisado ao longo desta tese que a origem ritual de todo procedimento o caracteriza como uma forma de afastamento da violência por meio da abstração do mecanismo de expulsão, de modo que a superioridade da democracia é justamente ter assimilado a vocação estabilizadora do rito ao expulsar do espaço público aqueles posicionamentos que, debatidos, não se mostraram pacificamente aceitos pelos partícipes. Desse modo, para que essa estabilização ocorra, os cidadãos devem participar ativamente do ritual, colocando em cena o conteúdo de suas pretensões controvertidas para o bem comum. A defesa dos valores de justiça, então, alcança a arena pública por meio de cidadãos livres, e não por meio de uma imposição violenta da autoridade estatal.

É nesse sentido que, sendo um procedimento de tomada de decisões políticas, a democracia pode ser considerada *intrinsecamente boa* – e não relativamente, como afirma Schumpeter – *na medida em que*, sendo aberta, admite decisões boas ou más, de acordo com as circunstâncias. Em vez de ser um paradoxo que a torna inconsistente, a inconsistência presumida é, paradoxalmente, o valor da democracia e sua superioridade catecôntica, pois se traduz no regime mais realista de um ponto de vista antropológico. Um sistema político que não admitisse a irregularidade das decisões e não contasse com sua provisoriedade seria ele próprio inumano: feito por bestas (cujas decisões seriam sempre ruins, tomadas por seres desprovidos de inteligência) ou por anjos (cujas decisões seriam sempre boas, tomadas por seres dotados de ciência infusa). Em ambos os casos, o debate seria supérfluo.

A postulação do *ethos* político secular, inerente ao Estado constitucional democrático, como um "bem comum" *per se* implica, segundo Rhonheimer, duas atitudes para o cidadão. Em primeiro lugar, o reconhecimento de que sua legitimidade política independe do resultado concreto das eleições, referendos, plebiscitos, e outros procedimentos institucionais[2328], assim como a disposição de aderir ao Estado e a comportar-se com lealdade à ordem constitucional, ainda que essa ordem não corresponda (ou *não mais* corresponda ou *ainda não* corresponda) aos anseios da consciência individual. Em segundo lugar, que haja abertura e um efe-

[2327] BÖCKENFÖREDE, Ernst-Wolfgang. *State, Society and Liberty*, Berg, New York: 1991, p. 45 *Apud* RHONHEIMER, M. Ibid., p. 168.
[2328] O que, segundo Rhonheimer, os alemães chamam de "patriotismo constitucional".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tivo respeito para com os argumentos apresentados pelos demais cidadãos, *ainda que*, – e, *sobretudo*, se – eles decorram de premissas que, para os postulantes, são verdadeiras e irrefutáveis. De tal sorte que, traduzidas em razões democraticamente compreensíveis, possam ganhar o apoio da maioria. Nem nesse caso, porém, o resultado do procedimento se torna absoluto e irrefutável, ele só é dotado de maior estabilidade porque o consenso não terá sido fruto de um acordo puramente arbitrário da maioria, mas da adesão subjetiva de cidadãos a argumentos que se mostraram razoáveis e/ou verdadeiros.

Se essas duas condições puderem ser respeitadas (reconhecimento da legitimidade formal do procedimento e sua abertura para argumentos sólidos), Rhonheimer afirma que seria garantida uma secularidade estatal benéfica, de modo que seria despiciendo fazer distinções entre cidadãos crentes e não crentes, pois todos estariam aptos a participar *como leigos* do espaço público democrático. Entretanto, pondera que um passo essencial para conquistar essa secularidade positiva é discutir o "mito da neutralidade do Estado", antes de dar por vencida a questão. Esse mito é um produto da moderna concepção de autonomia do indivíduo, que, no limite, torna impossível preencher os procedimentos democráticos de quaisquer conteúdos axiológicos, o que leva tanto à perda de sua capacidade catecôntica de contenção da violência quanto à sua capacidade *pharmakológica* da produção de sentido, posto ser vedado aos atores políticos realizarem a separação de fatos e normas e, consequentemente, de elaborarem normas "boas" e/ou "más".

Se o único critério de valor absoluto for o "respeito" a todo "estilo de vida", como pretendem os defensores laicistas do "Estado neutro", os fatos serão os critérios das normas, e toda norma será produzida como positivação dos fatos, donde teríamos de nos resignar com o critério imanente de validade normativa (e não meramente positivo) e o dogmatismo da democracia tornaria o debate um *mise-em-scène* performático. Com isso, percebe-se que, rapidamente, a democracia deixaria de ser um *lócus* de ritualização do conflito para ser a imposição despótica do *factual*. Nesse momento, estaríamos diante do "outro totalitarismo" a que Girard se referia, no qual a democracia produz e sustenta uma sociedade de vítimas autodesignadas que acusam qualquer normatividade que limite a autodeterminação absoluta de um suposto autoritarismo. Ocorre que, erguer como bandeira de luta política o direito de todos viverem de acordo com suas visões pessoais de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

mundo, equivale a erguer uma bandeira contra a política e a gestão pública de interesses contrapostos. Defender o particular como absoluto é aniquilar a possibilidade do coletivo, mas não porque os particulares tenham interesses divergentes, e sim pelo motivo inverso, como mostra a intuição girardiana – e propriamente genial – de que o desejo mimético leva à luta de todos contra todos pelos mesmos objetos de desejo.

À vista disso, uma vez que todo interesse individual tende a ser um interesse convergente e apropriativo, os homens recairiam em um estado de indiferenciação caótica caso fossem deixados à própria sorte, e nenhum Estado jamais conseguiria realizar o que pretendem os defensores da neutralidade estatal, que é restringir-se à garantia do gozo pacífico dos interesses pessoais. É exatamente porque os homens precisam que se ponha fim à insegurança da busca ilimitada de autossatisfação que surgem os ritos religiosos e seus derivados secularizados, como o Estado democrático. O que Rhonheimer considera o "mito" da neutralidade é, portanto, a reivindicação de que os processos democráticos se limitem a aspectos *puramente* formais e procedimentais, apontando uma lacuna no pensamento de democratas liberais como Popper, do qual ele se afasta expressamente nesse particular.

Popper, de fato, ainda está estritamente ligado à antropologia filosófica moderna, seguindo de perto autores como Kant, Humboldt e Stuart Mill[2329]. De modo que, para ele, o último propósito do Estado deve ser o desenvolvimento da autonomia e da individualidade de cada pessoa, *desde que* o direito de outras pessoas não seja prejudicado correlatamente. Essa redução ao puro procedimento dá azo à consideração de que o Estado deve omitir-se da declaração de concepções substanciais cogentes, que promovam específicas concepções de vida, as quais deveriam privilegiar juridicamente. Segundo Rhonheimer, a fim de garantir a coesão social e fomentar vínculos socialmente produtivos, o Estado não só pode como *deve* incentivar determinadas condutas. Promover a paz é mais do que meramente reprimir os conflitos, por isso seria legítima a intervenção política para consolidar estruturas relacionais pacíficas e garantir a sobrevivência e eficácia de instituições

[2329] Muito embora esses autores não sejam cegos para o fato de que a sociedade não descura de acontecimentos que repousam na vida privada, uma vez que ela tem alcance público e uma função social que requer reconhecimento moral, suporte estatal e jurídico, etc. Cf. RHONHEIMER, M. Ibid., p. 170.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que ritualizem os conflitos e auxiliem na manutenção da ordem e dos direitos historicamente conquistados pelo homem.

O fato de estarmos em um momento histórico de redefinição dos conceitos de "vida" e "natureza" não deve excluir do debate público representantes que defendam ativamente o sistema de valores tradicionais do ocidente, em sua matriz helênica e judaico-cristã. É imperioso que a democracia não perca de vista sua memória coletiva, para não se reduzir ao jogo retórico de força entre partícipes que apresentam seus "pontos de vista" como "mais um" dos possíveis, cuja única identidade positiva repousa em serem avessos aos argumentos tidos como sólidos. Assumir que é a "força" dos argumentos que vence o debate é, por si só, inviabilizar a ritualização dos conflitos, culminando na derrocada da política pela defesa cega do interesse de cada um contra cada um.

Assim, uma democracia politicamente comprometida com o bem comum deve aceitar as religiões como parte da realidade temporal e herança cultural de toda sociedade ou nação, de modo que as práticas religiosas e suas facilitações constituem condutas sociais que devem ser estimuladas pelo Estado, por fazerem parte do bem comum e promoverem vínculos estáveis e reciprocidades positivas. Isso não implica dizer que as manifestações religiosas não têm nenhum limite social, mas que esse limite deve ser estabelecido politicamente. Ou seja, uma secularidade que reprima e proíba determinada prática religiosa seria legítima apenas por razões políticas, no caso de a religião ameaçar a ordem constitucional ou a ordem pública e não respeitar suas mínimas exigências de moralidade civil. Nesse caso, seriam politicamente ilegítimas, por exemplo, cultos que prescrevessem atos sexuais com crianças ou sacrifícios humanos, porque incompatíveis com os valores ocidentais de respeito e proteção à pessoa humana.

Nada obstante, Girard não deixa de ter razão ao firmar que a mensagem evangélica que funda a Igreja é constituída por uma intrínseca incompatibilidade com todas as formas humanas de governos. A solicitude da Igreja pelos problemas sociais deriva de sua missão espiritual e deve ser mantida nos limites dessa missão. Enquanto tal, a Igreja não tem a tarefa nem o poder de solucionar os assuntos temporais[2330] e o próprio Cristo se negou expressamente a ser juiz ou promotor da

[2330] Cf. Paulo VI – Encíclica *Populorum progressio*, 26 de março de 1967, 8.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

justiça humana[2331]. Cabe fundamentalmente aos cidadãos cristãos, sem comprometerem com a sua atuação pública a Igreja institucional[2332], o dever de contribuir para a criação de uma ordem segundo os parâmetros morais de sua religião. Para tanto, deve ser franqueado a eles todos os meios que, compatíveis com a ordem pública, permitam a atualização histórica do *ethos* cristão.

Na última parte da tese, apresentamos as linhas gerais de alguns elementos centrais do que a tradição cristã propõe como coeficiente axiológico da realidade temporal. Como não pode deixar de ser, o *ethos* cristão parte da compreensão normativa iniciada com a tradição bíblica e culmina com a tradução dos ensinamentos de Cristo para a vida pública e privada, que, sem serem idênticas, são indissociáveis para o cristão. Desse modo, concluímos a pesquisa distanciando-nos, substancialmente, do postulado girardiano de que a difusão da mensagem evangélica condena a ordem humana ao seu aniquilamento.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

22.7. *Ethos* cristão

A aceitação da secularidade do Estado não significa, pois, afirmar a completa harmonia entre Igreja e Estado, mas identificar no "conflito construtivo" e no reconhecimento mútuo de liberdade e autonomia, a condição da própria presença da mensagem cristã no mundo. O poder da Igreja não é um poder político, temporal, mas um poder espiritual que se manifesta pelo ministério da doutrina e administração dos sacramentos – *autorictas sacrata*[2333] – e também pela autoridade moral que representa para os cristãos. A história recente da Igreja consolida o reconhecimento da democracia secular ao mesmo tempo em que supera a ideia de "dois poderes". A Igreja não possui poder de império, com força coercitiva para observância de suas leis[2334], e sua autoridade moral não pode ser imposta com violência: seu ministério é o da persuasão, e sua autoridade requer obediência espontânea. Por sua vez, o Estado secular também é incompetente em matéria dogmática e religiosa, por isso não tem legitimidade para reduzir a Igreja a um fenômeno da sociedade civil, subordinado a diretivas da lei civil.

[2331] Jo 19, 36.
[2332] Cf. Lc 12, 13 et seq; Paulo VI, Carta "Octogesima adveniens", 14 de maio de 1971, 48.
[2333] Cf. a fórmula de Gelasius examinada acima.
[2334] As penalidades eclesiásticas não têm efeito civil, como, por exemplo, a excomunhão de um político.

A secularização do Estado coincidiu com um movimento de desclericalização da Igreja e o reconhecimento da necessidade de uma atenção mais detida na formação moral e espiritual dos fieis leigos, para que a atuação cristã no mundo civil não seja conduzida pela hierarquia espiritual, mas por cidadãos responsáveis que não são o "corpo passivo" nem o "braço secular" da estrutura eclesiástica. A tarefa da Igreja na história é fazer presente, no mundo contingente, uma verdade espiritual eterna que nunca será um "fato", mas não pode ser impedida de ser uma "norma" para a sociedade ou parte dela. A escatologização da história promovida por Girard, que faz da ordem temporal um ciclo vicioso de violência cujo desencadeamento culmina no fim dos tempos, obsta essa compreensão positiva de assimilação e difusão da mensagem evangélica no mundo. A ação laica dos cristãos, pois, pode se manifestar como uma influência cultural e institucional contraposta à violência dominante, introduzindo um "coeficiente axiológico" no pluralismo, sem que isso signifique uma subordinação política ou legal ao poder espiritual da Igreja, sob pena de se extinguir o necessário dualismo entre fatos e valor, e de manter o poder de transformação da história na rede das instituições.

O vívido desejo de encontrar uma solução *institucional* translúcida e perfeita nega o pressuposto antropológico das raízes violentas da cultura e da tendência dos homens à rivalidade, e recai no dilema de toda filosofia da história[2335]. Desse modo, a instituição eclesiástica deve abster-se de uma hipertrofia magisterial, comentando, avaliando e julgando todos os eventos políticos, ou estar continuamente presente no espaço público por meio de propostas e diretivas para seus fieis[2336]. Com a historicização da escatologia, o conflito perene entre o sentido espiritual da vida dos cristãos e sua imersão na contingência do mundo e da sociedade humana revela-se o sinal da justa autonomia da esfera política e civil, que abre a história para a atuação responsável e transformadora de homens guiados por um *ethos* próprio, que resulta da autoridade moral que a mensagem evangélica representa para ele.

[2335] Cf. DUMOUCHEL, Paul. "Chroniques. Violence et non-violence". In: *Revolutions sans le* peuple. Esprit, décembre de 1981.
[2336] RHONHEIMER, M. Op. Cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

22.7.1. Lei Natural

No primeiro capítulo de *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, Girard defende que os dez mandamentos, assim como o reconhecimento dos pecados capitais pela tradição da Igreja, não se resumem a um conjunto de interditos religiosos, aplicáveis para uma comunidade específica impassível de serem generalizados. Para ele, esse *corpus* normativo é próprio de uma lúcida compreensão antropológica, que tem como pressuposto o reconhecimento do caráter potencialmente violento da natureza humana. Girard argumenta que "o saber bíblico sobre a violência" revela uma concepção original e antes ignorada do desejo e seus conflitos e, por isso, a revelação bíblica e, principalmente, evangélica é uma revelação antropológica antes de ser religiosa. Segue, assim, a compreensão de Simone Weil, para quem, "antes mesmo de ser uma teoria de Deus, os Evangelhos são uma teoria do homem".

Não apenas os Evangelhos, admitiria Girard, mas a Bíblia judaica já contém essa teoria antropológica *em gérmen*. Ele analisa o decálogo como o conjunto de normas que, além de proíbem ações concretas, contêm a extraordinária proibição de um *desejo*, que, para Girard, teria primazia ontológica sobre todas as outras ações: "Não cobiçarás a casa do teu próximo, não desejarás a sua mulher, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem *coisa alguma* que pertença a teu próximo"[2337]. A enumeração seria tanto mais exaustiva quanto mais enfática e a expressão "cobiçar" significaria simplesmente "desejar", uma vez que todo desejo, no mundo das paixões, seria frequentemente desvirtuado em cobiça.

Os "pecados capitais", por sua vez, são essas paixões, "vícios" ou fraquezas humanas que estão na base de quase todos os pecados[2338]. Assim, Girard, no prefácio de *Teatro da Inveja*, seu livro sobre Shakespeare, define a inveja como o "pecado mais difícil de admitir"[2339]. Como manifestação paradigmática do desejo mimético, a "inveja subordina um algo desejado a um alguém que goza de uma relação privilegiada com esse objeto"; ela "involuntariamente testemunha uma

[2337] Ex 20, 17.
[2338] Cf. capítulo 6.3 desta tese, em que analisamos os principais vícios miméticos.
[2339] SHAKES, 43.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

falta de ser que envergonha o invejoso, sobretudo depois da entronização do orgulho metafísico no Renascimento"[2340].

Segundo Girard, há um vínculo entre os pecados capitais e os mandamentos, núcleo da moralidade cristã, que se mostra acentuado nesse pecado – ou vício mimético – específico. Para suplantar a vergonha de reconhecer-se invejoso, é necessário que se compense o orgulho metafísico com uma rara humildade e um sincero autoconhecimento. Pois, se o mimetismo são os pecados capitais, Girard afirma que a vergonha seria "o sentimento mimético por excelência. Para experimentá-lo, é preciso que eu me olhe pelos olhos de quem quer que me faça vergonha"[2341]. A inveja traz à tona tanto o protagonismo do mediador nos próprios desejos quanto o impulso de querê-lo longe dos objetos por que, secreta ou explicitamente, se compete. Ela não consiste simplesmente em desejar o nível de vida dos outros: esse seria o desejo mimético em seu estado "perfeitamente natural", por assim dizer; é, antes, a profunda tristeza causada pelo fato de haver quem esteja numa situação melhor que a sua, é o sofrimento pela melhor sorte dos outros. Deseja-se ter aquilo que um outro tem, e deseja-se, sobretudo, que ele não o tenha, pois sua posse *humilha.* Seria, então, melhor que o outro não tivesse o bem que se deseja, embora o desejo não existisse se o outro não o tivesse incitado. A inveja produz o ódio, a calúnia, a difamação, o ressentimento e outros males semelhantes. Em resumo, incita à rivalidade e, no paroxismo da mediação interna, a ânsia pelo aniquilamento do rival.

Segundo Lucien Scubla, o desejo deve antes ser compreendido a partir do vocabulário das paixões para, depois, revelar-se efetivamente mimético. Como vimos, o antropólogo francês acredita que, mesmo que Girard não prossiga nesse caminho, sua primeira análise do desejo, em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, faz da imitação um fenômeno secundário, consequência da interferência das paixões. No caso da mediação externa, ele seria provocado pela admiração de um modelo, mas, no caso da mediação interna, pela inveja e pelo ciúme: "são essas paixões que engendram os comportamentos miméticos". As paixões "baixas" seriam uma interferência desvirtuada no desejo de transcendência, que faz com

[2340] SHAKES, Idem.
[2341] BExp, 203.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

que os homens superestimem seus próximos, procurando neles o *ser* que preencheria sua carência existencial.

Ao considerar a lei mosaica uma verdade antropológica, Girard se insinua no tema da "Lei Natural", que é o principal fundamento filosófico da participação cristã na vida pública. É o veículo pelo qual são traduzidos os parâmetros axiológicos do *ethos* cristão em face da lógica democrática do debate público, segundo a qual a persuasão dos cidadãos da justiça e da validade intrínseca dos argumentos deve ser guiada pela busca de uma base de consenso quanto aos princípios a serem validados procedimentalmente, garantindo a pacífica convivência dos homens em uma sociedade plural e secular.

Rhonheimer define a lei natural como parte essencial dessa racionalidade argumentativa, que pode ser reconhecida de modo geral no fórum público e considerada legítima para informar decisões políticas e legais envolvendo o poder coercitivo do Estado[2342]. Por serem universalmente válidas, foram mobilizadas, ainda, por Joseph Ratzinger quando, em seu célebre diálogo com o Jürgen Habermas, buscou assinalar os fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal a partir de um paradigma cristão[2343].

Se o tema da lei natural é o que fundamenta filosoficamente os argumentos racionais para a participação dos cidadãos cristãos no Parlamento, o perdão e a caridade são os princípios éticos que, orientando condutas no espaço histórico, revolucionaram os parâmetros globais dos vínculos sociais.

22.7.2. Nova autoridade moral: o perdão e a caridade

No texto sobre a política girardiana, Paul Dumouchel defende que o cristianismo representa uma nova autoridade moral para o Ocidente, assentada no perdão e na caridade. Ele observa que a mensagem evangélica coloca em cheque o valor e os limites das obrigações tradicionais de solidariedade e o conteúdo de sua

[2342] RHONHEIMER, Martin. "Christianity and Secularity: past and present of a complex relationship". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. The Catholic University of American Press, Washington DC, 2013, p. 426.
[2343] RATZINGER, Joseph. "O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal". In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *A Dialética da Secularização*. Ed. Ideias e Letras, 2007, p. 59-90.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

autoridade moral[2344]. Sem que essa contestação dos antigos vínculos tenha assumido uma forma diretamente política, foi o resultado de práticas novas, especialmente ligadas ao ensinamento crístico do perdão e de uma compreensão singular do amor, a caridade cristã. Esses novos princípios éticos minam as bases dos vínculos arcaicos de solidariedade recíproca e das obrigações locais que a acompanham, porque são constitutivamente livres e globais.

A caridade se choca com os limites das obrigações tradicionais, porque ela estende, por princípio, os vínculos de solidariedade a todos, especialmente aos inimigos. O perdão, por sua vez, libera os agentes da obrigação da vingança, invertendo os polos da antiga norma. A recusa de se vingar deixa de ser uma fraqueza, para se tornar um ideal: "o cristianismo, aos poucos e na medida em que se instala, introduz uma nova *ecologia moral* das relações humanas que vai lentamente destruir o interior dos códigos antigos que participavam da definição da boa e má violência"[2345].

A caridade e o perdão são obrigações que não são nem nominativas (valem para todos, pois são universais) nem recíprocas (não exigem contraprestação). Conservam intrinsecamente a liberdade humana, colocando-a como condição de cumprimento da própria obrigação. Ao contrário das obrigações tradicionais, para as quais a consequência da transgressão é automática, a caridade e o perdão, por sua natureza, não podem ser coagidas, por isso, seu descumprimento não pode implicar nenhum tipo de punição:

> [a recusa de cumprir seu dever de vingança] é frequentemente punível pela morte mesmo, porque ela é interpretada como equivalente a uma conivência com o inimigo. Com consequência, as obrigações tradicionais se policiam elas mesmas, elas não têm necessidade de ser sustentadas por um poder exterior à rede de relações que elas constituem. Não é, no entanto, sem violência, livremente, que elas se policiam a elas mesmas. Ao contrário, sua "estabilidade espontânea" é uma expressão da identidade da violência e do sagrado que encadeia os agentes a deveres de vingança e de violência[2346].

A caridade e o perdão, ao contrário, liberam os agentes. Por isso, Dumouchel conclui que a nova autoridade moral que eles expressam não funda o Estado moderno, mas o torna possível por, pelo menos, duas maneiras estreitamente ligadas: em primeiro lugar, a prática da caridade e do perdão reduz as chances de su-

[2344] Cf. *L'Enfer des choses* (1979), *Le Sacrifice inutile* (2011) e *Girard et le politique* (2013).
[2345] DUMOUCHEL, Paul. *Girard et le politique. Cités* 2013/1 (n° 53), p. 29.
[2346] DUMOUCHEL, P. Ibid., p. 30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

cesso do mecanismo vitimário, na medida em que elas facilitam o reconhecimento da vítima enquanto tal; em segundo lugar, enfraquecendo progressivamente os vínculos tradicionais de solidariedade, a prática desses valores viabiliza o surgimento de novas formas de relação entre os agentes, inclusive de novos vínculos de dominação[2347]. É exatamente nesse ponto que se localiza o processo histórico de afirmação da autonomia relativa da ordem temporal.

Segundo Dumouchel, as mais importantes dentre as novas relações de subordinação serão exercidas pela Igreja, que é erigida com o ideal de encarnar essa autoridade moral alheia a toda coerção. Como vimos, ela foi a primeira instituição a questionar o domínio da violência legítima pelo Estado, contestando sua capacidade de fazer a distinção entre a boa e a má violência. A distinção de Gelasius introduz uma separação inaudita entre autoridade moral e política, que subordina a segunda à primeira. Nada obstante, a obrigação a que a Igreja exorta e pretende assegurar com poder espiritual, não vincula os indivíduos entre eles, mas cada um individualmente a uma "autoridade abstrata", a um mediador transcendente, seja à Igreja institucional seja ao Deus cristão. É dessa forma de obrigação que o Estado moderno vai se apropriar progressivamente até que, com as guerras de religião, ele se coloca no lugar da Igreja reassumindo o monopólio da violência legítima. Como observa Dumouchel: "Como ele conseguirá? Essencialmente retomando à sua conta, no interior de suas fronteiras, a violência das Igrejas".

O Estado moderno retira da Igreja sua capacidade de distinguir nos fatos a boa e a má violência, pois "o trabalho de minar as obrigações tradicionais chegou tão longe pela transformação da ecologia das relações morais e pelas guerras de religião elas mesmas, que não havia outros candidatos no páreo"[2348]. É imperioso retirar o Estado dessa posição absoluta, de um único detentor da diferença *pharmakológica*, entre o bem e o mal, a fim de garantir que o procedimento político,

[2347] "Esse efeito é, com frequência, indireto no sentido em que a recusa de respeitar as obrigações tradicionais de solidariedade não é sempre diretamente motivada pelos ideais do perdão e da caridade. Ela vem também do fato que a nova autoridade moral dá aos agentes uma desculpa que lhes permite recusar a honra das obrigações que são amiúde custosas ou perigosas. Em outras palavras, os agentes exploram em seu próprio benefício o potencial liberador dessa nova autoridade moral. O fenômeno nos dois casos é evidentemente muito lento e progressivo, mas, com o tempo, essa nova autoridade cujas 'obrigações' paradoxalmente são livres vai mudar a ecologia moral das relações humanas", in: DUMOUCHEL, P, Ibid., p. 30.
[2348] DUMOUCHEL, P. Ibid. p. 31.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sem perder a abertura que lhe concede legitimidade substancial, recupere sua vantagem constitutiva de ritualização da violência.

22.7.3. "*Em verdade, vos digo*"

Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas;
não vim aboli-los, mas dar-lhes a sua plenitude.

Mateus 5, 17-18.

Para concluir esta tese, vamos analisar, na perspectiva da teoria mimética, o núcleo do ensinamento moral cristão: o Sermão da Montanha. Para Girard, este "Sermão" constitui o saber antropológico, por excelência, uma vez que *revela* um profundo conhecimento de como os homens, movidos pela autossatisfação, relacionam-se. Aduzimos que, além disso, contém indicações concretas de como enfrentar as consequências maléficas e as tendências apropriativas do desejo mimético, que, em vez de propor a renúncia do desejo relacional, converte-o em instrumento de vínculos sociais positivos e veículo de constituição de uma verdadeira intimidade.

No segundo ano de sua vida pública, segundo narram os Evangelhos, Jesus chamou seus doze discípulos recém-escolhidos para um monte e expôs a eles um resumo de sua doutrina e das condições com que deveriam se relacionar entre eles e com os demais. Logo após apresentar as "bem-aventuranças", Jesus entra na parte propriamente normativa da catequese e faz uma ressalva fundamental para a futura compreensão cristã da história, sistematicamente descurada por Girard: ele afirma que não veio abolir as "leis" e os "profetas", mas "dar-lhes plenitude"[2349].

A plenitude que Jesus afirma conferir à lei mosaica consistiu em uma profunda transformação do sentido do *corpus* normativo. Constituída por preceitos morais, jurídicos e rituais, a Lei vai ser cindida por Jesus: os mandamentos morais continuaram a ter seu valor, pois em sua essência continham a essência antropológica da mensagem evangélica, como observou Girard, mas eles serão investidos de exigências subjetivamente mais profundas; e os preceitos legais e cerimoniais,

[2349] As "Leis" e os "Profetas" compunham as duas partes do Antigo Testamento, de modo que representavam toda a revelação divina ao povo hebreu.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

considerados contingentes, foram simplificados, transfigurados a partir do ritual cristão por excelência, que é a memória coletiva do autossacrifício de Cristo.

Os Evangelhos afirmam que o ensinamento de Jesus era feito com "*auctoritas*" e não com "*potestas*"[2350], isto é, tem um sentido espiritual e eterno, e não político e contingente. No entanto, como nota Peter Stork[2351], no Sermão da Montanha, Jesus não predica uma moralidade impossível de alcançar, mas exorta a uma conversão do desejo por meio do autoconhecimento e do reconhecimento da cumplicidade individual com a violência, "oferecendo o caminho para uma nova ordem"[2352]. A partir das descobertas exegéticas de Glen Stassen, Stork faz um exame de verve girardiana na estrutura interna do Sermão, composta por ensinamentos que se desdobram em três camadas ou "tríades", nas quais se sucedem (1) "ensinamento tradicional"; (2) "o diagnóstico de Jesus das patologias relacionais subjacentes", ampliando o significado dos interditos, como a autoafirmação e a autossuficiência que representam formas de alienação do indivíduo; e, por fim, o (3) passo transformativo em direção à cura.

Respectivamente, a primeira parte da tríade seria a dimensão da autopreservação, detido na economia das proibições; a segunda parte permitiria uma leitura contraintuitiva dos mandamentos antigos, facultando a uma responsabilização subjetiva pela rivalidade; na última parte, haveria o ensinamento concreto de uma nova *mímesis*, um novo padrão de comportamento que subverte o redemoinho da rivalidade e sua tendência à escalada. Veremos sucintamente as 14 tríades analisadas por Peter Stork, como modelos de concretização do autossacrifício, a negação da autossatisfação em proveito do outro, a fim de se contrapor às consequências nefastas da escalada de rivalidade provocada pela patologia relacional do egoísmo e da inveja.

1. **Mateus 5, 21-25**: ensinamento tradicional: "Não matarás"; diagnóstico: "irar-se ou dizer '*raca'* [seu tolo] tem graves consequências"; terapêutica: "vai, e te reconcilia o quanto antes"

[2350] Após o "Sermão da Montanha", lê-se que: "Aconteceu que ao terminar Jesus essas palavras, as multidões ficaram extasiadas com o seu ensinamento, porque as ensinava com *autoridade* e não como os escribas", cf. Mt 7, 28-29

[2351] STORK, Peter. "Forsaking our violent ways: a girardian reflection on the Sermon on the Mount as a Path to a New Social Order". In: COWDELL, Scott; FLEMING, Chris, HODGE, Joel, et all. *Violence, Desire and the Sacred*. Girard's Theory Across the Disciplines. Vol. 1. Ed. Bloomsbury. New York, London, New Delhi, Sidney: 2014, pp.207-219.

[2352] STORK, P. Ibid., p. 207.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Nesse primeiro tópico, Jesus esclarece aos discípulos que a exasperação do desejo que leva à violência assassina é precedida por rancor e ira, dos quais os xingamentos são sintomas avançados. A menos que esses sentimentos sejam interrompidos ou desviados, eles conduzirão à rivalidade mimética crescente e indiferenciadora. Assim, ele exorta a uma nova *mímesis*, cujo ícone é o perdão concedido aos seus perseguidores no momento da crucificação. São os discípulos que devem dar "o primeiro passo" para a reconciliação, reconhecendo-se na "doença ontológica" *dos oponentes*, seres desejantes vulneráveis, detidos pela tendência à apropriação rivalitária: "ele devem ir àquele que foi ofendido. O oponente hostil é o primeiro a ser apaziguado, pois retribuir a hostilidade seria apenas agravar a crise"[2353].

2. **Mateus 5, 27-30**: *ensinamento tradicional*: "Não cometerás adultério"; *diagnóstico*: "olhar com malícia é cometer adultério no coração"; *terapêutica*: "remova [de si mesmo] a causa da tentação"

O crime de adultério, punido com pena de morte, é reconduzido à sua matriz desiderativa, que, para Girard, é naturalmente mimética: a posse (real ou simbólica) do outro é antes o que *provoca* o desejo, e não um simples obstáculo para um desejo objetal anterior. O "olhar impuro" e os "maus desejos" são os pródromos do adultério. Desse modo, ao abordar o "adultério de coração", Jesus revela a inclinação à rivalidade que surge "espontaneamente" pelo simples desejar, mas que pode ser alimentada pela fantasia[2354]. Nada pode garantir ao sujeito que o usufruto imaginário do objeto lhe será suficiente e que ele não buscará concretizar esse desejo, enfrentado à força o obstáculo da posse alheia, por isso, os discípulos de Cristo devem vigiar a imaginação para não reificar as pessoas, transformando-as em objetos de gratificação pessoal, nem estimular a inveja que imobiliza o homem no obstáculo e o predispõe ao combate; ao passo que, "lançar fora" o membro do corpo que incita à cobiça é uma metáfora para o autossacrifício.

3. **Mateus 5, 31-32**: *ensinamento tradicional*: "Quem se divorciar, deve fornecer uma carta de divórcio"; *diagnóstico*: "divórcio envolve adultério"; *terapêutica*: "vai e te reconcilia"[2355]

[2353] STORK, P. Ibid., p. 209.
[2354] STORK, P. Ibid., Idem.
[2355] 1 Cor 7, 11

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Stork explica que, na cultura judaica, apenas os homens tinham direito de expedir uma carta de divórcio, que permitiria as mulheres casarem novamente e uma relação extraconjugal entre um homem casado e uma mulher solteira não era considerada adúltera. Porém, com a carta, se a mulher recasasse, ela levaria o novo marido a ser considerado adúltero, ao mesmo tempo que a opção por não casar novamente significaria renunciar seu único meio de subsistência. Assim, percebendo que o divórcio colocava a mulher divorciada em uma situação impossível, Jesus contesta a injusta vulnerabilidade social das mulheres à época e denunciar a igual responsabilidade dos cônjuges na manutenção do casamento.

Como vimos, com a instituição católica romana do matrimônio, pela primeira vez foi concedida à mulher a igualdade de direito com relação ao esposo. Além disso, outro aspecto essencial dessa tríade é a designação do matrimônio como núcleo de estabilização e relações pacíficas, do qual decorrem os primeiros aprendizados sociais de uma *mímesis* benéfica, como apontou Lucien Scubla com relação ao papel fundacional das pequenas entidades familiares[2356]. Dotando as relações matrimoniais de indissolubilidade, Jesus consagra a reconciliação conjugal e o esforço pela harmonia nesse âmbito privado como indispensável para a promoção de uma nova ordem.

4. Mateus 5, 33-37: *ensinamento tradicional*: "Não jurarás falsamente"; *diagnóstico*: "jurar envolve falsas pretensões"; *terapêutica*: "que teu sim seja sim e teu não seja não"

Segundo Paul Dumouchel, como vimos acima, o mundo antigo era constituído por vínculos de obrigações nominais, por deveres que ligavam os indivíduos pelo juramento de fidelidades que tem como pré-requisito a garantia do altar. A lei hebraica proibia o perjúrio, mas Jesus proíbe todo juramento supérfluo, introduzindo o tema da veracidade como base dos vínculos sociais de uma nova ordem. Jesus ultrapassa a questão do perjúrio criticando a sofisticada casuística que se desenvolveu na prática hebraica[2357] e afirmando a necessidade da sinceridade de duas formas: se alguém for verdadeiramente sincero, não é necessário jurar por nada, evitando o perigo de cometer o perjúrio; ademais, como todos os vínculos

[2356] SCUBLA, Lucien. *Sur une lacune de la théorie mimétique : l'absence du politique dans le système girardien*. Presses Universitaires de France, "Cités". 2013/1 n° 53, pp. 107-137, texto analisado no cap. 22.1.

[2357] Por conta do "literalismo", as distinções se multiplicaram, então: jurar *por* Jerusalém não obrigava, mas jurar *para* Jerusalém, sim.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

humanos passam pela mediação divina, a palavra já não vincula os indivíduos entre eles, mas cada um individualmente a uma autoridade transcendente. Essa mediação transcendental demanda uma unidade de vida, em que as palavras e os atos são indissociáveis.

5. **Mateus 5, 38-42**: *ensinamento tradicional*: "Olho por olho"; *diagnóstico*: "retaliação de modo violento ou vingativo por meios perversos"; *terapêutica*: "não resista, dê a outra face, dê seu casaco, ande duas milhas, dá a quem te pede e não desvie daquele que quer ter pedir emprestado"

A lógica da lei de talião não é uma legimitação da vingança, mas a sua estrita limitação aos termos da injúria sofrida. Na falta de uma nova autoridade moral e de um modelo capaz de superar a justiça retributiva, esse era um modo de conter a escalada da violência. A fim de coibir a retaliação, Jesus mostra a carência e a vulnerabilidade dos homens, e a identidade de todos quanto à tendência à rivalidade, e exorta a reconciliação. Assim, renunciar aos "ajustes de contas" deixa de ter um *status* passivo e negativo, para ser uma conduta positivamente estimulada e socialmente valorizada.

6. **Mateus 5, 43-48:** *ensinamento tradicional*: "ame o próximo e odeie seu inimigo"; *diagnóstico*: "odiar os inimigos é o círculo vicioso do mundo"; *terapêutica*: "ame seus inimigos e reze pelos seus perseguidores; seja inclusivo como seu Pai celeste é"

Peter Stork afirma que essa é a mais desafiadora de todas as tríades, pois contém o núcleo de toda a rivalidade, que é ver o outro como um inimigo, um rival, um obstáculo para a autossatisfação. O "amor" era um fenômeno cultural reservado para os membros do núcleo social privado, e que, portanto, mantinha os homens, em tese, em uma zona de conforto, na qual não se expunham ao verdadeiro embate com pontos de vistas distintos e na posse patrimonial efetivamente excludente; "amar" os parentes era como amar a si próprio de algum modo. "A transformação que Jesus propõe em seus ensinamentos", explica Stork, "começa com o perdão do inimigo *de dentro* e se estende por compaixão aos inimigos *de fora*"[2358]. Nesse ponto, vislumbra-se o sentido oculto do preceito de amar os outros como "a nós mesmos" e a marca da caridade cristã: uma experiência íntima de reconciliação com a transcendência benevolente, que fundamenta o amor pró-

[2358] STORK, P. Ibid., p. 213.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

prio após perdão que se segue ao autorreconhecimento do perseguidor, o perdão "gratuito" aos inimigos.

7, 8, 9 e 10. Mateus 6, 1-4, 5-6, 7-15, 16-18: *ensinamento tradicional*: "Dar esmola, jejuar e rezar" (ostentação de atos de piedade); *diagnóstico*: "praticar a retidão para exibir-se"; *terapêutica*: "dar em segredo, rezar em segredo, seguir o modelo de oração, vestir-se com alegria"

Nesses versículos, Jesus critica as práticas de piedade vazias, movidas pela vaidade e pelo desejo de reconhecimento social, denunciando o ritualismo *vazio* – e não as devoções religiosas *em* si. O mal não estava nos ritos ou em realizar "boas obras diante dos homens", o que, em outro momento, Jesus reconhece como necessário, mas no afã avaro pela recompensa. Essa hipocrisia implicava a manutenção do sistema meritocrático onipresente, baseado na competição e na rivalidade, como explica Stork. Orientando os discípulos a práticas religiosas discretas, Jesus conduzia a mediação da transcendência para o nível pessoal, transformando intimamente o sentido das ações pela consideração subjetiva da mediação externa.

O mediador se tornava, assim, o mais externo à sociedade e o mais íntimo da alma do sujeito desejante, o que expressa a fórmula agostiniana que epigrafa esta tese: "*Tu autem, Deus, intimior intimo meo et superior summo meo*"[2359] [tu, porém, Deus, minha intimidade mais íntima e meu superior mais supremo]. E a intimidade deveria ser traduzida em uma relação simplificada com a transcendência, que é apresentada como o modelo da relação familiar): o "Pai-Nosso" ensina que os homens devem ter um vínculo pessoal e de filiação com a transcendência, o que deve orientar as relações humanas mais naturalmente.

11. Mateus 6, 19-23: *ensinamento tradicional*: "não ajunte tesouros na terra"; *diagnóstico*: "a ferrugem e as traças corroem e ladrões furtam e roubam"; *terapêutica*: "ajunte tesouros no céu"

Jesus se dirige à ambição própria desse desejo insaciável de conquistar bens mundanos, os quais são os mais propensos a provocarem rivalidade. Além disso, Jesus deixa clara a vocação metafísica do desejo, segundo a qual o apego aos bens materiais é facilmente – e falsamente – dirigido à necessidade dos homens de preencherem sua carência existencial. Isso, de uma perspectiva girardiana, além de engendrar rivalidade, leva a uma divinização do contingente que promove a inten-

[2359] AGOSTINHO. *Confissões*. 3, 6, 11.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sificação do desejo metafísico pela transcendência desviada, o que aniquila com a própria subjetividade.

12. Mateus 6, 24-33: *ensinamento tradicional*: "Ninguém pode servir a dois senhores"; *diagnóstico*: "servir deus e o dinheiro, preocupando-se com comida e roupa"; *terapêutica*: "buscai o reino de Deus e a sua justiça [e tudo o mais lhe será acrescentado]"

Stork remete essa tríade às relações humanas construídas pela lógica sacrificial do mercado, que, na atualidade, produz uma quantidade enorme de vítimas obscuras e anônimas, além de provocar níveis elevadíssimos de ansiedade. A proposta de Jesus, então, seria substituir essa ansiedade por esperança e reconhecimento da mediação externa. Parece-nos possível, ainda, compreender o ensinamento tradicional, bem como o diagnóstico de Jesus, de maneira a considerar que o reconhecimento da existência de "dois senhores" é acompanhado da afirmação da assimetria, de que decorre uma relação de subordinação entre eles. Haveria, pois, uma implícita distinção entre "*auctoritas*" e "*potestas*", sendo que essa última não diz respeito apenas ao mercado, ou à política, mas a todas as estruturas de contenção da violência, às instituições humanas que devem ser subordinadas à mediação transcendente, a parâmetros *pharmakológicos* que elas próprias não são capazes de produzir.

13. Mateus 7, 1-5: *ensinamento tradicional*: "Não julgue, ou serás julgado"; *diagnóstico*: "julgar os outros significa ser julgado da mesma forma"; *terapêutica*: "tire primeiro a trava que está no seu olho"

O que Jesus censura nesse ponto do Sermão não é o exercício das capacidades avaliativas, o que significaria uma chancela para o relativismo moral e cognitivo. Ele visa antes a alertar para a violência que se oculta nas posturas de autoafirmação e de presumida superioridade que informam, de modo geral, os julgamentos de censura. Sub-repticiamente, o julgador pretende sobrepor-se ao julgado, aniquilando-o simbolicamente, o que provoca uma resistência facilmente traduzida em uma reação violenta. Isso sinaliza a ausência do autoconhecimento e a consequente incapacidade de avaliar os outros a partir de sua própria vulnerabilidade. A mensagem evangélica aqui é precisamente o convite à autoacusação, sem a qual, o julgamento do próximo tende a se converter em perseguição.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

14. Mateus 7, 6-12: *ensinamento tradicional*: "Não dê coisas sagradas aos cães ou pérolas aos porcos"; *diagnóstico*: "Eles as reduzirão a pedaços ou esmagá-las-ão"; *terapêutica*: "Confiai-vos em oração para o Pai que está no Céu"

Por fim, Stork lembra que os cães e porcos eram símbolos da impureza, por isso seriam todos aqueles incapazes de aderir aos desafiadores preceitos da nova Lei, uma vez que estariam profundamente possuídos pela "paternidade da violência"[2360]. Assim, Jesus estaria antecipando a incompreensão do mundo com relação à sua mensagem e, portanto, alertando os discípulos para as tribulações vindouras. Os seguidores de Jesus são chamados a apropriar-se de seus ensinamentos e praticá-los criativamente em situações da vida real, conduzindo a história a uma nova ordem para além do sistema de trocas negativas. Essas formas de *mímesis* positiva envolvem uma imitação baseada na "identificação"[2361], por meio da qual a identidade do sujeito é gradualmente reconstruída mediante uma crescente identificação com o modelo, algo semelhante ao que Rebecca Adams propõe como *loving mimesis*.

Se o sujeito que imita, então, puder *compartilhar de uma identidade comum* com o modelo, o impulso para a *mímesis* negativa não se completa, e o "desejo de ser" o outro irrompe na emergência da verdadeira intersubjetividade, abrindo caminho para uma nova sociabilidade. Jesus, afirma Stork, convoca à identificação, mas avisa que seus seguidores serão como "ovelhas no meio de lobos":

> no mundo do sistema de dominação em que todos querem ser 'lobos', eles devem conduzir-se de maneira a serem 'espertos como serpentes e inocentes como as pombas', *porque é com a introdução de seu ponto de vista no sistema e sua inocente dissonância com o contágio mimético que eles se tornam capazes de exercer uma influência não violenta e curativa no mundo e, assim, preservá-lo*"[2362]

Na medida em que Jesus é a encarnação de uma nova ordem social ("o reino de Deus"), aqueles que vivem em comunhão com sua mensagem de caridade e perdão serão um povo "escatológico". Porém, sabendo que sua comunidade *não é*, nesse mundo, *a consumação da Boa Nova*, e sim a reconciliação histórica daqueles que se esforçam, continuamente, para que o desejo de ser se concretize com o reconhecimento do *outro* e o estabelecimento de vínculos sociais positivos. Aqueles que têm Jesus como *modelo* são exortados a transformarem a esperança em sentido presente, assimilando a transcendência vertical como parâmetro dos seus

[2360] STORK, P. Ibid., p. 217.
[2361] STORK, P. Ibid., Idem.
[2362] STORK, P. Ibid., p. 218, *grifos nossos*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

elos horizontais, ou melhor, *triangulares*. Para tanto, devem viver, na história, *como seus membros*, completando o gesto dos primeiros cristãos de *historicizar* a Escatologia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Conclusão

O cristianismo apela a uma verdade sólida exterior a ele: a algo que é nesse sentido exterior bem como eterno. Ele declara que as coisas estão realmente aí; ou, para dizê-lo de outro modo, que as coisas são realmente coisas. A esse respeito, o cristianismo concorda com o senso comum; mas toda história das religiões mostra que esse senso comum desaparece a menos quando existe o cristianismo para conservá-lo.

G. K. Chersterton, *O Homem Eterno*

A escolha de Chersterton para abrir esta conclusão não é aleatória, como não fora a de Agostinho, ao lado de Girard, para a epígrafe da tese. Ao iniciarmos este trabalho, no preâmbulo da primeira parte, apresentamos o conceito de desejo mimético como uma "ideia simples" que não é simplória. Como Girard, Chersterton buscou uma defesa racional do cristianismo apoiada em argumentos que, sem ser simplórios, fossem simples. Foi um defensor da "filosofia do senso comum", cujo princípio número um era a "ocorrência objetiva do sobrenatural"[3191]; Girard foi um defensor do "realismo mimético", que tinha como princípio elementar a evidência antropológica daquilo que buscou provar ao longo de cinco décadas. O desejo mimético era o seu "dado insofismável". Convencido da "cientificidade" de sua postulação, empenhou-se em situar a intuição no campo semântico, e depois teórico, de uma "ciência dura". Enquanto Girard alçava a espada para rasgar o véu dos mitos e revelar a verdade oculta do cristianismo sacrificial, Chersterton foi mais suave: inventou a "ética do conto de fadas" e terminou seu livro mais célebre cogitando que, se havia um grande mistério jamais descoberto de Jesus, era a sua alegria[3192].

Como vimos na segunda parte desta tese, Girard escreveu *A Violência e o Sagrado* com o objetivo de fornecer provas empíricas para a hipótese do desejo mimético. Pressionado por uma forte resistência da universidade americana, marcadamente positivista, ocupou-se por mais de uma década para *desconstruir* mitos e ritos supostamente aptos a comprovar as consequências nefastas da natureza mimética dos desejos e seu papel fundador pela dissimulação do mimetismo. A conclusão do livro deixa

[3191] CHERSTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. Trad. Almiro Pisetta, São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 245.
[3192] CHERSTERTON, G. K. Ibid., p. 263.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

explícita essa intenção: "verdadeira ou falsa, a presente hipótese *merece* o qualitativo de *científica*"[3193]. Reivindicando aquilo Chersterton mais enfaticamente recusa – a racionalidade moderna –, Girard prossegue que sua "tese pertence a um tipo de pesquisa eminentemente *positivo*" e delimita a "única maneira" com que ela poderia ser considerada: "uma hipótese *científica* como tantas outras"[3194]. A exigência é reforçada em *Coisas Ocultas* e em *O Bode Expiatório*, livros em que estava relativamente mais preparado, munido com argumentos e dados empíricos que obtivera em suas pesquisas que continuaram por décadas. Certamente, a linguagem de Girard foi muito mais acadêmica do que a ensaística filosófica de Chersterton, que desdenhava de notas de rodapé e referências bibliográficas, mas Girard também não foi cuidadoso o suficiente para se inscrever incontestavelmente no debate institucionalizado de suas hipóteses antropológicas e psicológicas.

"Eu me situo verdadeiramente numa ótica científica. Isso é importante para compreender a minha teoria"[3195], repetiu nosso autor para Maria Stella Barberi, quase 30 anos depois de ter escrito *A Violência e o Sagrado*[3196]. Procuramos mostrar, ao longo desta pesquisa, que a premência de elaborar uma compreensão do homem dentro dos paradigmas da ciência positiva teve como ônus, para a teoria mimética, uma considerável limitação do potencial filosófico de suas intuições iniciais e a redução de sua análise histórica à sentença de um Apocalipse irremediável, que atou as pontas com que poderia tecer uma teoria mimética do político. Na parte IV, buscamos, fundamentalmente, situar o mecanismo expiatório e a violência autotranscendente do "Satanás que expulsa Satanás" na *cosmovisão* mecanicista moderna. Além disso, postulamos, na parte III, que os limites do positivismo girardiano também condicionaram sua leitura do cristianismo, que teve de submeter a sucessivas e insuficientes revisões e obliteraram o fértil terreno da *mímesis* positiva.

O *antissacrifício* de Cristo, por algum tempo, foi considerado o evento capaz de libertar a coletividade assassina das garras da violência cíclica que, até então, teria

[3193] VS, 398, *grifos nossos*.
[3194] VS, 399, *grifos nossos*.
[3195] AQEV, 175.
[3196] A entrevista, de 2000, foi publicada em *Aquele por quem o escândalo vem* com o título "O avesso do mito".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

dominado todas as tentativas humanas de dominá-la. Essa libertação não se daria pela Paixão em si, mas mediante a eliminação do desconhecimento essencial para o funcionamento do mecanismo expiatório: um conhecimento viabilizado pelas narrativas evangélicas. Antimíticos por excelência, os Evangelhos também seriam antirreligiosos: o motor oculto da secularização que levaria ao fim prospectivo das sociedades, afinal o Girard *durkheimiano* reconhece que não há sociedade sem religião. Questionamos, então, se as religiões arcaicas realmente mantinham as sociedades perpetuando uma violência que não compreendiam e se o cristianismo fulminou os seus alicerces dando a conhecer essa violência escondida em seus mecanismos de estabilização. Além disso, assinalamos a dificuldade de compatibilizar essa equação com a defesa nominal de Girard de que o desejo mimético seria efetivamente bom e que ele (o desejo) – e não a violência – ocupa o papel principal de sua teoria.

Girard pressupõe o desconhecimento como necessário à eficácia do mecanismo vitimário ordenador, que se torna impossível com a revelação cristã. Mas, tendo passado despercebido por dois mil anos, foi mesmo Girard quem, tendo compreendido o sentido da revelação como aniquiladora do mecanismo regulador das rivalidades miméticas, teria permitido o acesso a essa verdade extraordinária. Seguindo Lucien Scubla e Camille Tarot, discordamos desse raciocínio de Girard: a revelação da inocência da vítima é acentuada nos Evangelhos, mas não é uma propriedade exclusiva nem sua mensagem central; os homens "arcaicos" são tão capazes de se apiedar de suas vítimas potencialmente sacrificiais quanto os "modernos"de vitimizarem bodes expiatórios tendo consciência de que o fazem. Se deixam de ser capazes de divinizar suas vítimas, nada obsta que os bodes expiatórios sejam transformados em divindades seculares na Modernidade.

Assim, é o trabalho simbólico dos rituais, negligenciado por Girard, o que nos parece ser a saída desse dilema: substituindo a *méconnaissance* pela memória coletiva, pela elaboração simbólica no "*après-coup*", os ritos afastam a violência e pacificam o grupo, e os mitos se elevam a operações *transfiguradoras*, que dissimulam um acontecimento efetivo porque *negam* a violência que o grupo precisou utilizar para afastar a própria violência. Para Tarot, essa é a verdadeira dimensão subjetiva de afas-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

tamento da violência. Para o cristianismo, o conhecimento imaginário não é apenas substituído pela resolução abstrata e intelectual, mas a razão também é enriquecido pela imaginação[3197]. Assim, Tomás de Aquino identifica como um componente especificamente humano no conhecimento o "retorno à imagem"[3198], o que contesta o suposto encargo dessimbolizador do cristianismo girardiano.

O problema básico da tese gira em torno da natureza da morte de Cristo e sua internalização simbólica por uma comunidade que se constitui em torno dessa memória, estimulada a transfigurar eticamente a cultura e não a negá-la. A nossa visão geral da obra de Girard, sobretudo nesse ponto de inflexão que é a concepção *sacrificial-antissacrificial* da morte de Cristo, é a de que é fundamental, para a comunidade que rememora este evento, a morte de Cristo ter sido *efetivamente* um sacrifício: tanto no sentido da canalização da violência sobre um bode expiatório, o que Girard viria a aceitar pelo seu potencial revelador e contestador da resolução dos conflitos, quanto de um dom *sui generis*, o que Girard jamais aceitou, descurando a dimensão dorológica que fornece as bases antropológicas para a formação de novos vínculos sociais. A teoria mimética como um todo, porém, não supõe o caráter não sacrificial da Paixão como fonte de verdade e de saída da violência.

Nesse sentido, a revisão feita por Girard não deve impugnar todo o seu pensamento, mas promover um reexame geral dos pilares da obra para verificar as consequências lógicas de ele ter assumido que não há espaços não sacrificiais possíveis, verificação que o próprio autor não fez. Defendemos, então, que: (1) ela torna fraco o argumento da história apocalíptica como fruto da secularização animada por um cristianismo anárquico, mas (2) não invalida nem a hipótese do desejo triangular, (3) nem a totalidade da hipótese do mecanismo expiatório; (4) redimensiona sua compreensão da singularidade do cristianismo, sem a impugnar *in totum*; e (5) torna patente a incoerência da compreensão de um desejo humano metafísico e da primazia da mediação externa com a hipótese da violência autotranscendente.

[3197] PAINE, Scott Randall. *Chersterton e o Universo*. Editora UNB, Brasília: 2008, p. 156.
[3198] AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. São Paulo, Loyola, 2001, q. 84, a. 7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A singularidade antropológica do cristianismo, em uma perspectiva mimética temperada, seria a consumação do movimento monoteísta, iniciado com a tradição hebraica, de inserção da mediação na realidade histórica e da exterioridade como um dado natural assimilado conceitualmente pela compreensão de uma *creatio ex nihilo* [criação a partir do nada]. Assim, o "princípio da expulsão", que rege a fisiologia e a termodinâmica, por exemplo, seria retomado antropologicamente pelo mecanismo expiatório, como a saída humana concretamente escolhida, ainda que de forma não plenamente consciente, para recuperar a diferença perdida em uma anterior recusa da exterioridade. O sentido dessa recusa foi examinado a partir do tema do "pecado original", que retoma arquetipicamente a "sociabilidade associal" de Kant, ou a tendência que os homens têm de cair na rivalidade quando pretendem o *encontro*, ainda que todas as ações humanas visem diretamente àquilo que julgam ser o "bem".

Para a comunidade dos cristãos, Jesus seria o agente de uma retificação exemplar empreendida sobre uma escolha feita pelos homens e não a prova do desejo de vingança da divindade, apresentando ao mundo uma transcendência pacífica e promotora de vínculos positivos. Antropologicamente, ela representa uma resignificação das estratégias humanas de superação da própria violência, e a memória coletiva do seu autossacrifício transfigura criativamente as formas rituais no sentido de consumar o afastamento da violência, estabelecendo novos parâmetros para condutas relacionais (conjuntivas), como o perdão e a caridade.

O que, para Girard, faz da narrativa bíblica uma fonte "menos supersticiosa" do que os "mitos" é o fato de, dentro do argumento antropológico, o relato do Antigo e, sobretudo, do Novo Testamento, em vez de ocultar a violência que se pretende afastar, trazer às claras a rivalidade perseguidora: da "lenta erosão dos mitos" vétero-testamentária chega-se ao "assassinato de Jesus", que aparece como decisão política expressa, a fim de conter os ânimos agressivos e as dissidências internas, e reunificar a sociedade em torno da morte de um homem. Essa recusa não se dá de modo indireto, simbolizado, mas é uma mudança operativa de perspectiva, que não exclui da unanimidade nem os próprios seguidores de Cristo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Acreditamos que há, de fato, uma mudança radical de perspectiva. O ponto de vista mítico seria, como nota Girard, o escamoteamento da violência necessária para pacificação do grupo, na ausência de modelos humanos perfeitamente não violentos; todavia, os ritos cristãos, que Girard não considera, são a base de fundação de uma nova ordem erguida em torno da memória de Jesus como modelo de entrega, caridade e perdão. Seu padecimento *explicita* a violência humana para *fomentar a sua negação*, por meio de uma nova autoridade moral – e religiosa. Não resolve definitivamente o problema da violência nem da necessidade de forças políticas e sociais, mas franqueia o espaço de sagrado que se constitui como negação da violência, pela submissão singular da divindade pacífica ao mecanismo, reinserindo a exterioridade mediadora como parâmetro de conduta e modelo das relações estabilizadoras da ordem temporal.

Como procuramos demonstrar, há uma ambiguidade insuperável na leitura girardiana, que deriva de sua hipótese da hominização. Se a história humana é fruto de uma *mímesis* que conduz imediatamente à violência, a intervenção supra-histórica de Cristo *rompe* com o sistema cíclico autorreferente. A partir de então, a história torna-se o processo passivo de manifestação de um sentido que se abate *de fora* sobre os homens, que são menos os efetivos sujeitos de sua evolução do que veículo de manifestação da violência parasitária. Girard fica preso ao círculo do sistema mecânico do bode expiatório, quando sua intuição inicial era a de uma abertura, pois, em vez de considerá-la como constitutiva, assimila-a como algo que nega a ordem temporal. A figura da cruz resume a tensão elementar do cristianismo na história, que não a nega, mas manifesta "uma oposição fecunda e sagrada entre Deus e sua criação (verticalmente, por assim dizer) e a comunhão interpessoal (horizontalmente)"[3199]. Para a comunidade que se constitui em torno da memória do sacrifício de Cristo, a cruz é sinal dessa "fecunda distinção ontológica", que separa a transcendência e a imanência, "Deus e a criação, pessoa e pessoa" [3200]. Em outras palavras: é a forma geométrica da disjunção e da conjunção pela qual os homens constituem sua subjetividade e interdividualidade.

[3199] PAINE, S. R. Ibid., pp. 119-120.
[3200] PAINE, S. R. Ibid., Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Dentro de uma perspectiva antropológica, o cristianismo possui efetivamente uma singularidade da trajetória de simbolização e do afastamento do sagrado por práticas rituais externalizadoras, que não repousa em seus postulados dogmáticos, nem apelam para a autoridade do Magistério da Igreja ou da Tradição, tampouco demandam a fé e a graça, mas são traduzíveis em argumentos compreensíveis nas diversas áreas das ciências humanas com que a teoria mimética dialoga. As teses de Girard não demitem essa dimensão racional e argumentativa do cristianismo, nem apelam à autoridade do dogma ou à obediência da fé, por isso têm categorias importantes para apontar porque os Evangelhos não se resumem à sua dimensão espiritual, indicando os meios com que a tradição judaico-cristã contribuiu singularmente para a moralização dos homens, com sua atenção com as vítimas, mas descuram de sua dimensão religiosa e práticas rituais. De nossa parte, as linhas dessa tese que abordam esses temas religiosos atendem às demandas de um estudo sócio-antropológico do papel histórico das religiões e o delineamento da singularidade do cristianismo no quadro da teoria mimética e sua especificidade com relação àquilo que a própria tradição diz a respeito de si mesma.

Considerando a dificuldade enfrentada por Girard, de incluir uma noção de verdade, de busca pelos fundamentos, pelas origens, no atual contexto de relativismo epistemológico, seu esforço é valioso. No entanto, consideremos que, se não presumisse que o pensamento filosófico é, desde Platão, sacrificial, poderia ser arejado com uma abordagem mais filosófica, como a de Chersterton. Scott Randall Paine explica que, sem propor uma filosofia sistemática, o pensador britânico ocupou-se dos "primeiros princípios", que propiciam a "plataforma para o lançamento da razão". Os "primeiros princípios" foram o alvo visado por Girard, porém, tendo se rendido às exigências cientificistas da "evidência", o fundador da teoria mimética se ateve a um protótipo de mundo reduzido às condições experimentais de sua hipótese. Seus hominídeos eram todos os homens absolutamente indiferenciados nas condições materiais e seus impulsos básicos, idênticos aos de qualquer animal, em total falta de liberdade

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

e especificidade[3201], desprezando a vocação elementar do desejo mimético que, como ensinara em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, é a transcendência.

John Milbank critica Girard por ter aberto mão da filosofia em nome das ciências sociais, enraizando-se na cultura moderna e liberal[3202]. Ele *culpa* Girard de ter feito o mesmo gesto de Lévi-Strauss, projetando o *frame* moderno em sociedades tradicionais, hierárquicas. Para ele, o fato de não ser naturalmente dirigido para objetos determinados não implica *ipso facto* que o desejo emirja na total indiferenciação, como pretende Girard. Existiriam "objetos preferenciais", tendenciais, porque, tanto os humanos têm um suporte natural quanto sofrem a mediação do apelo desiderativo por excelência, que não é material. As diferenças pré-existentes, sexuais ou etárias, são um lastro para interferências miméticas tardias, em que se cruzam o pendor *metafísico* e a inclinação *física*. Por isso, contestamos a hipótese de que da indiferenciação total são geradas as diferenças, sobretudo quando se trata de uma mudança *qualitativa* no sistema. Se o desejo mimético *nunca* se move em direção a objetos intrinsecamente desejáveis, ele está desconectado da natureza; se ele *sempre* segue o mesmo caminho, ele está destituído da função simbólica própria dos seres livres e racionais.

O motor de sua hominização, desde *A Violência e o Sagrado*, é um modo naturalmente corrompido de desejar. O "mal ontológico" que, no primeiro livro, remetia à busca insaciável da transcendência perdida, assume o posto de "causa primeira", que não é senão uma versão antropológica da *causa sui* da razão moderna. Não é mais a transcendência que *move* o desejo que cria em sua direção, mas o desejo que, *em movimento*, cria a transcendência, de modo total. Girard abandona o impulso pelo ser que fundamenta o dado em nome do dado que se autofundamenta. Derivando a filosofia do sistema mecânico sacrificial, Girard abriu mão das perguntas pelo "quê" e "para quê?" em nome do conhecimento tecnicista do "como". Para nosso autor, o círculo – em que o desejo *cria* a transcendência, a transcendência *movimenta* o dese-

[3201] Cf. SCUBLA, Lucien. *Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*. Presses Universitaires de France, "Cités". 2013/1 n° 53, pp. 107-137.
[3202] MILBANK, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford: Basil Blackwell, 1993, p. 394.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

jo, e o desejo *recria* a transcendência – se rompe com a revelação bíblica evangélica. Nesse ponto, precisamos avançar com cautela.

A descoberta filosófica da ordem transcendente não é, certamente, propriedade exclusiva do cristianismo. Platão já havia deixado esse legado para a história. Mas o cristianismo, de fato, rompe com a circularidade do *cosmos* a partir da doutrina agostiniana da criação do tempo e da afirmação de um transcurso indefinido da história até a *Parousia*, lançando as bases para a compreensão de uma história secular ontologicamente consistente – mas não autárquica. Ademais, ao conceber o homem como "pessoa", categoria inter-relacional de que a interdividualidade girardiana é *figura*, a antropologia cristã respalda a noção de liberdade histórica, e o mundo se abre para a intervenção de seres dotados de entendimento, vontade e liberdade, constituídos a partir do encontro com o *outro* e mediados por uma divindade pessoal, tão exterior quanto íntima.

A compreensão cristã de criação é a base da "filosofia do senso comum" de Chersterton. Segundo Tomás de Aquino, a verdade sobre a criação no tempo é alcançável pela inteligência natural, isto é, de todos os homens em todos os tempos. Mas, *de fato*, só foi alcançada "depois que a revelação bíblica ajudou a guiar a mente filosófica a essa árdua conclusão metafísica"[3203]. O "evento crístico" que, ao desestabilizar a história pelo descumprimento das expectativas dos gregos e dos judeus, facultou uma compreensão aberta de história, em que a relativa estabilidade do *cosmos* ganhou sua máxima plasticidade. De que modo, então, o evento crístico se relaciona com a "filosofia do senso comum"? Para Chersterton, a noção de criação, combinada com uma transcendência que se manifesta na história, articula de modo surpreendente a eternidade e a contingência: a mente, que afirma que o mundo está *aí*, mas que também se situa em um mundo que não pode estar *todo aí*, passa a ser capaz de assimilar essa exterioridade, esse excedente, em um ser que ensina, *sendo*, o sentido da relação entre a transcendência e a imanência. Para os cristãos, então, a criação ter sido feita pelo verbo e o fato do verbo de deus ser uma pessoa tem um só sentido: a relação – que, acrescentamos, é o sentido *filosófico* da "mediação" girardiana.

[3203] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Reality: A synthesis of Thomistic Thought*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012 [1950], pp. 124 et seq.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Para Girard, o desejo mimético também pode ser considerado uma verdade do senso comum, acessível à inteligência natural, mas que escapou dos homens, pelo menos em toda sua profundidade antropológica, até a revelação bíblica. Veremos porque que o desejo mimético e a compreensão bíblica da criação são indissociáveis e, portanto, a base do sistema girardiano é antes cristã do que moderna. De acordo com as características examinadas no segundo capítulo desta tese, temos que o desejo mimético, como a criação, é o impulso metafísico universal que visa à individualização do ser. A criação é a separação que permite o encontro; é o lançar-se para o outro, em um movimento fundamental de doação. Assim, para perfazerem seu próprio percurso de constituição, os homens devem seguir esse modelo de fundação ontológica, mimetizando-o. A especularidade essencial do desejo leva ao contágio, e é com os seus pares que os homens devem aprender a determinar-se, construindo, para si, *fins pessoais*; são seres abertos que participam da criação como um gesto *livre* de *vontade*.

Não é a recuperação moderna das categorias circulares de "autoafirmação" e "autopreservação" o que abrem o *cosmos* fechado, como pretende Blumenberg, mas a compreensão judaico-cristã de "abertura" e a "participação", fraqueadas com a ideia de *creatio ex nihilo*. Na *cosmovisão* cristã, a história e a natureza possuem uma relação *crucial* e não cíclica: a história é *lócus* de atualização da natureza, mas não seu condicionante metafísico, o que gera consequências para além da filosofia e da doutrina religiosa. Assim, a ruptura da circularidade cósmica impede que o bem e o mal de se reconciliarem na totalidade, originando a divergência essencial entre a moralidade cristã e as outras concepções de moral: é a contingência da criação ontologicamente assimétrica o que fundamenta a moralidade universal defendida pelo cristianismo, cujo modelo e parâmetros são dados historicamente pela própria transcendência.

Voltando a Chersterton, é curioso – e significativo – comparar seu movimento de aproximação do cristianismo com a conversão intelectual de Girard e a conversão 'subjetivante' de Agostinho. Chersterton parte da mesma angústia existencial, mas sua experiência é, de certo modo, a de uma *conversão* na trajetória percorrida pelos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

outros dois autores. Um desvio sincrônico na razão especulativa e na subjetividade projeta Chersterton na evidência objetiva do senso comum: "a razão fundamental [de minha dúvida especulativa sobre o mundo e minha dúvida moral sobre a lei] era que meus olhos estavam voltados para o interior e não para o exterior, dando à minha personalidade moral, imagino, um olhar vesgo"[3204]. Se a conversão de Chersterton perfaz um sentido inverso ao de Agostinho e ambas levam ao mesmo lugar é porque, em ambos, existe um duplo movimento que toca nos vértices de um triângulo. Antes e depois de projetar-se – para dentro ou para fora – o desejo dirige-se para o alto. Chersterton reage ao excesso daquilo que, em Agostinho, encontramos no nascedouro: a subjetividade. Não a subjetividade que constituiu a intimidade agostiniana, mas a subjetividade degenerada em *subjetivismo* autorreferente.

Girard notara que, à medida que o céu se despovoasse, o sagrado refluiria sobre a terra, isolando o indivíduo de todos os bens terrestres e cavando, entre o alto e o baixo "um abismo mais profundo que o antigo além". Esse abismo é o pesadelo metafísico que oprimia Chersterton com as negações sobre a mente e a matéria; para resolvê-las, apoiou-se em dois princípios basilares de recuperação da primazia do mundo exterior como realidade objetiva: em primeiro lugar, afirmar que "o mundo é real"; em segundo, que "o mal é um acidente".

Para Girard, *o mal é o real* e o mundo humano, a sucessão dos reflexos infinitos de uma figura básica desse mal, que é o sacrifício. Girard também parte do princípio de que existe algo de verdadeiro por detrás de todos os movimentos da mente, mas ele pretende alcançar esse "algo" por meio de um processo mental, obtendo uma "evidência" científica positiva e não um princípio filosófico, que pudesse se situar, de fato, antes de todo movimento da mente e de toda forma historicamente localizável. Se o desejo mimético fosse realocado no mundo real e inserido nos processos de transfigurações simbólicas, como motor subjetivo da memória e do entendimento, Girard poderia ter escapado da "autodestruição serpentina"[3205] do Ouroboros apocalíptico e consumado sua crítica à mentira romântica da modernidade. Porém, ele as-

[3204] CHERSTERTON, Gilbert Keith. *Autobiography*. Nova York: Sheed and Ward, 1936, pp. 97-98.
[3205] PAINE, S. R. Ibid., p. 115.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sumiu a prioridade do caos, que teve de ser suprimido secundariamente por um gesto de violência condensada que se cristalizou na forma-base da cultura.

A obra de Girard nos leva a uma encruzilhada: se o ponto mais estimulante do pensamento girardiano é seu arguto diagnóstico da cultura contemporânea, sua acertada compreensão da terapia com que se deve tratar a "enfermidade moral" recua diante do pessimismo apocalíptico que se segue à euforia do "Girard cientista", que havia encontrado provas científicas para a verdade das "coisas ocultas desde a fundação do mundo". A demissão da política em *Rematar Clausewitz* vai em par com o fim da possibilidade de defesa institucional dos valores morais de matriz judaico-cristã, que ele reconhece como a solução perdida para o problema do desregramento do desejo. Porém, antes de localizar o epicentro do seu sistema no assassinato fundador, decifrara o núcleo do mal estar moderno no relativismo moral e no niilismo cognitivo, e mesmo sua primeira definição de sacrifício reflete uma preocupação moral: o sacrifício é sagrado, *mas também é violento*, e, por isso, não pode ser justificado. Sem apresentar o fundamento desse parâmetro de 'injustificabilidade', Girard avalia o fenômeno filogenético por excelência por um critério exterior ao sistema autorreferente.

Sua recuperação do religioso como matriz do social mantém essa postura crítica com relação ao relativismo antropológico. Frisando o sentido real, histórico, dos mitos, retira as representações literárias do solipsismo a que estavam destinadas pela leitura imanente do texto e abre o rito e o mito para o real, por meio do que posteriormente se mostra como uma abertura do real pelo sobrenatural. O campo semântico do religioso, em que se situam os conceitos da teoria mimética desde seu primeiro livro[3206], indica essa abertura congênita da teoria mimética, perdida no acaso do assassinato fundador. Girard reanima a proposta de Durkheim, segundo a qual cultura humana só pode ser compreendida a partir de uma perspectiva social que remonta ao elemento radical da sociabilidade, que é o religioso. Como vimos com Camille Tarot, os sistemas religiosos possuem uma função sócio-antropológica essencial na medida em que evitam um perigo potencial ou expulsam um mau atual (dimensão *apotropaica*), e, por isso, aliviam as tensões do grupo (*catártico*), além de serem *profiláticos*,

[3206] Cf. capítulo 7.1, desta tese: "Campo Semântico Religioso".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

pois "guardam a lembrança das práticas precedentes e reiteram aquilo que funcionou uma vez, institucionalizando a prevenção tanto quanto o tratamento"[3207].

É de suma importância a recuperação girardiana do sentido antropológico da religião, com o potencial de não a reduzir ao seu aspecto do controle da violência, já que, tendo como princípio o desejo mimético e sua vocação metafísica, também permite ver que as religiões atendem a uma demanda não puramente *social*, mas fundamentalmente *antropológica*. Elevando o conceito de desejo mimético a uma categoria interpretativa de profundo potencial crítico, a teoria mimética se choca com duas frentes ideológicas aparentemente: o "romantismo individualista" e o "positivismo cientificista", que têm em comum um relativismo historicista de base que desemboca na dissolução de toda ética de raiz metafísica.

Nesse sentido, o "romantismo" e o "positivismo" representam duas faces de uma mesma moeda, pois, quando a objetividade empírica se converte no único possível tema de estudo científico da realidade, tudo o que diz respeito à natureza do humano se torna opaco e, em consequência, estritamente individualizado. Alejandro Llano nota que tanto o "objetivismo científico" quanto o "subjetivismo cultural", resultam, no limite, insustentáveis para a cultura, como tornam patente a progressiva decadência e a queda das concepções mais ou menos sólidas e coerentes da narrativa, das artes plásticas, da metafísica e da moral[3208].

A teoria de Girard tem recursos suficientes para sair desse impasse. Além da valorização antropológica do religioso, que insere na história a exterioridade esquecida, sua recuperação da dimensão social da pessoa humana realoca as tendências desiderativas, na medida em que afirma que elas não são propriedades de um sujeito isolado, de um único indivíduo, mas implicam a mediação de um *outro*, que atua simultaneamente como rival e cúmplice. Aspirando ao mesmo objeto, sujeito desejante e modelo podem colaborar para obtê-lo ou, com maior probabilidade, entrar em conflito mútuo. Essa é, como definiu Llano, a "urdidura mínima" para o início do drama da

[3207] TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: *Théories de la réligion*. La Découverte, Paris: 2008, p. 699.
[3208] LLANO, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.S (EUNSA), 2004, p. 197.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

vida interpessoal. A tensão germinal da mediação, que está na base da compreensão de transcendência, a qual, por sua vez, não se confunde necessariamente com a declaração de fé em uma entidade sobrenatural – ainda que possa apontar para ela. Como explica Llano, "transcender" se baseia, inicialmente, em algo tão fundamental como as características humanas elementares de *conhecer* e *querer*. Por isso, a transcendência especificamente humana não se refere a uma coisa exótica e aterradora, senão que se realiza quando o alvo da projeção do "eu" é tanto "algo" *exterior* e *distinto* quanto "alguém" que também *se relaciona* intencionalmente com o sujeito em construção.

A relação elementar entre os homens pode adquirir, *em seguida*, um sinal negativo de um enfrentamento, pois, os desejos humanos básicos são egoístas e levam consigo a semente da violência, como percebeu Freud; mas a reciprocidade é também onde pode ser situada a retificação do desejo, que, transfigurando a lembrança do conflito no encontro da intimidade, lança as bases para a dimensão do dom ou da mediação íntima, saídas possíveis para o impulso da rivalidade.

A intimidade desponta no "*après-coup*", no "*depois de*", quando a memória leva o sujeito de volta ao "fundo de si mesmo", nas palavras de Agostinho, modelo desse movimento de constituição da subjetividade pelas recordações pessoais; movimento que é um *retorno*, uma *conversão*: o giro radical, que abarca toda a vida. Esse "olhar para trás" não se resume em arrependimento e expiação, mas atende a um *espanto de esperança*, pela possibilidade descoberta de uma efetiva participação na própria história. Constituindo uma verdadeira intimidade, o autoconhecimento promove a interiorização das atividades do sujeito, das consequências de seus comportamentos e interações. A articulação plástica das ocorrências vividas, mobilizada pela intimidade, faculta a recepção criativa das influências e a criação de fins pessoais. Desse modo, se a abertura humana para a realidade se traduz em esperança é porque revela a possibilidade inaudita de separação dos meios e dos fins, e as ações humanas deixam de ser respostas condicionadas pelos estímulos.

Em *Evolução e Conversão*, Girard reconheceu que, pela presença de uma transcendência não violenta, o cristianismo sugeria uma dimensão política que levaria a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

uma nova ordem construída a partir de uma conversão pessoal[3209]. Nada obstante, John Milbank, como Pierre Manent, considera que a teoria girardiana da cultura parece incapaz de viabilizar a prática social pacífica que a mensagem evangélica implica. Para Milbank, isso se dá porque, enquanto sua metanarrativa tem implicações politicamente críticas, estas são demasiado indiscriminadas, e encontram uma cultura automaticamente sacrificial e "ruim". O que significa que a crítica girardiana não poderia realmente ser usada para promover e dotar a prática alternativa de uma forma coletiva, política[3210]. Compartilhamos da crítica, mas não da conclusão de Milbank.

Girard se acostumou a ponderar o teor de suas formulações conceituais mais categóricas em entrevistas e diálogos esparsos, jamais incorporados sistematicamente à sua teoria. Em uma dessas ocasiões, reinterpretou para Maria Stella Barberi a fórmula de *A Violência e o Sagrado*, repetida em *Coisas Ocultas*, que "todas as instituições emergem do rito". A Barberi explicaria que, sendo intrinsecamente distintas, nem todas as instituições se destinariam a seguir a mesma sorte do rito, ou seja, a lenta e inexorável perda de sua função social. Assim, apenas sete anos antes de *Rematar Clausewitz*, Girard considerou que:

> A educação, certos ritos de passagem e muitas práticas do religioso arcaico permaneceriam válidas no contexto do mundo cristão: elas vêm do sacrificial, mas não estão necessariamente ligadas a ele, e constituem a única maneira para os homens de viver juntos. É impensável que eles possam viver juntos sem ritos[3211].

Qual o espaço que têm para viver juntos aqueles que estão destinados *naturalmente* a combaterem pelos seus objetos de desejo se não for pela reiteração sacrificial do gesto externalizador? Como apresentamos na tese, uma lacuna importante da antropologia girardiana é a dimensão "dorológica" do autossacrifício de Cristo. Como consigna Milbank, a proposta cristã não inclui apenas a renúncia do objeto disputado, consiste, antes, no dom de si mesmo, pelo serviço e pela oblação. O que o "Reino" significa (especulativamente) e ilustra (operativamente) é que devemos "carregar o fardo uns dos outros", mesmo dos acusadores. Assim, é o final de Jesus, bem como a

[3209] EC, 232.
[3210] MILBANK. J. Ibid., p. 395.
[3211] AQEV, 192.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

sua vida, que devemos *imitar*. Perdão e caridade são o *modus vivendi* da comunidade cristã, e uma forma "expiatória" de vida a serviço:

> É altamente significativo que a partir de Paulo, de Orígenes a Agostinho, os primeiros cristãos pareçam ter pensado em termos de uma "contínua" expiação. Paulo fala de "encher o que falta aos sofrimentos de Cristo", Orígenes, do *logos* do "sofrimento até o fim dos tempos", Agostinho, da Igreja, o corpo de Cristo, como o sacrifício completo para Deus, que é ainda idêntico com própria oferta de Cristo[3212].

Ao contrário do que pode parecer com a compreensão girardiana de uma visão cristã do político –, a forma "expiatória" da vida não incita uma postura negativa, crítica, condenadora do mundo. Milbank contesta a alternativa girardiana de uma adesão abstrata à não violência, pois a morte e redenção de Jesus não significam apenas uma espécie de "reino especulativo" como o mundo das ideias platônicos, mas possuem uma dimensão prática incontornável. Para Milbank, "carregar os fardos e sofrer com os outros é mais do que simplesmente um tipo de falsa empatia que 'devemos engolir', por isso deve ir além da especulação, e de uma atitude meramente negativa com relação à cultura para franquear uma atitude positiva"[3213].

René Girard faleceu em 04 de novembro de 2015, enquanto eram finalizadas as ideias centrais desta tese. Acreditamos que seu maior legado é ter redescoberto o impulso fundamental de todo homem para fora de si, que leva ao encontro de *alguém*, antes mesmo de levar ao encontro de *algo*. Esse alguém, eleito como modelo, conduz o sujeito em formação a ver o mundo de determinada forma, e pode tanto ser visto como alvo de uma intensa admiração e mediador para integração no mundo quanto obstáculo para a ânsia de apropriação; ou, mais frequentemente, a ambígua mistura desses dois extremos. Esse impulso fundamental é o desejo, que, como Girard alerta, antes de ser o que temos de mais *próprio*, é o nosso débito insolúvel para com o *outro*: descobrimo-nos indivíduos *interdividuais*.

Mostrando que o desejo movimenta o sujeito nascente em função do desejo de um *outro* e que a recusa desse fato está na raiz de frustrações e rivalidades, Girard alerta que o problema verdadeiramente universal da violência é indiscernível de subjetividades insuspeitadamente projetadas, que, quanto mais acreditam concentrar-se

[3212] MILBANK. J. Ibid., p. 395.
[3213] MILBANK. J. Ibid., pp. 397-398.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

em si mesmas, menos são capazes de se ocupar em torno de fins pessoais e dos objetos conquistados. O desejo do *outro* não indica apenas objetos a serem possuídos, mas *objetivos de vida*, projetos de existência, compreensão da realidade: o desejo do outro indica o ideal de felicidade. Sem autocrítica, o sujeito torna-se refém de um modo de vida ditado anonimamente e é consumido pela iminência de novos desejos que nunca satisfazem, indicados por *outros* cada vez mais aleatórios, de quem espera, sem o saber, que possam lhe dizer quem é. Sem autoconhecimento, os sujeitos tendem mimeticamente ao anonimato e à irresponsabilidade, pela impossibilidade de constituírem uma intimidade. Atomizados, os sujeitos se desconectam de seu passado e a amnésia coletiva obsta a ritualização dos conflitos, deixando a violência generalizada à espreita. O desejo mimético não é um obstáculo para a ordem, mas, para que seu caráter social e cultural se desenvolva *positivamente* é imprescindível a adesão efetiva à mediação.

Para além da ordem sacrificial e do gesto escapista de recusa do desejo, a teoria mimética leva a uma alternativa prática, positiva, que permaneceu – embora mitigada – até os últimos textos de Girard. A mensagem a encontramos nas primeiras páginas do *corpus girardiano*: *"*o cristianismo", diz Girard em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, "orienta a existência em direção a um ponto de fuga, seja rumo a Deus, seja rumo ao Outro"[3214]. O trunfo da ética cristã é seu profundo conhecimento antropológico, que coloca no cerne mesmo dos comportamentos-guia a consciência do *hetero*centramento fundamental. Por isso, Girard sintetizava a liberdade humana na escolha elementar entre modelo humano e modelo divino[3215]: escolher é sempre uma questão de projetar-se em direção a alguém, de colocar-se diante de um modelo. Os homens não dependem dos mediadores apenas por um "mal ontológico", acirrado pela mediação interna exasperada, ou por uma carência animal de "padrões de dominância", mas porque são seres *livres* e *temporais*: históricos.

[3214] MRVR, 83.
[3215] MRVR, 83.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A escolha dos modelos responde à atração exercida por um determinado conjunto de imagens e palavras que conduz o sujeito a uma promessa de autonomia metafísica de que, supostamente, é dotado o modelo. Essa autonomia metafísica é traduzida em "prestígio", e interpretada com o possível encontro de um *telos*, uma finalidade para o ser livre, aberto. O fato de o desejo mimético ser intrinsecamente imaginativo em sua determinação não obsta que o imaginário tenha como lastro inicial vínculos biológicos. Ao contrário, os primeiros modelos costumam ser aqueles com quem os sujeitos têm uma relação natural de dependência, que logo se transformam em mediadores simbólicos. Esses modelos, despidos do componente de rivalidade, poderiam desejar efetivamente a subjetividade dos sujeitos, oferecendo um exemplo concreto de entrega para as bases de uma *mímesis* positiva.

Como Scubla observou, as diferenças etárias e sexuais podem contribuir para a formação de pequenas entidades sociais, relativamente estáveis e autônomas, franqueando ao grupo maior uma das principais fontes de sociabilidade, um contrapeso aos efeitos destrutivos da *mímesis* rivalitária. Girard repetiu algumas vezes que o amor dos pais pelos filhos e entre os cônjuges seria um sentimento essencialmente pacífico e benevolente. Afirmou, ainda, que o relacionamento monogâmico seria a maior conquista da cultura humana e a única solução ao dilema sexual, potencialmente rivalitário. Para Girard, a corrente erosão da monogamia possui consequências tão críticas ao redor do mundo que, por ela, estaríamos rapidamente redescobrindo verdades implacáveis acerca das relações humanas, muitas vezes esquecidas por uma era enraizada no bem estar radical e autocentrado[3216].

Nessas relações familiares, o desejo poderia se transfigurar em *amor*. Um amor que não se confunde com sentimentalismo dulcificado, mas é o árduo esforço de submeter os próprios sentimentos ao reconhecimento do outro, desejando a subjetividade do *próximo* mais do que a afirmação de si mesmo. Assim, o ensinamento cristão de "amar o próximo como a si mesmo" tem um duplo sentido para a teoria girardiana: diz respeito tanto à condição de torcer a autossatisfação em entrega, quanto aponta

[3216] GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, p. 201.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

para a proximidade como espaço onde essa torção deve ser realizada. Antes de ser o *outro* longínquo e desconhecido, o próximo deve ser, a princípio, o mais próximo.

Ao contrário do que parece – e Girard o mostra muito bem – isso pode tornar a tarefa muito mais difícil, porém, uma vez que essa *mímesis* positiva é colocada em cena nas adjacências da intimidade, os efeitos são aqueles verdadeiramente transformadores. Pessoas próximas são aquelas que melhor podem repartir as consequências de seus comportamentos e, nesse sentido, a "intimidade compartilhada", a memória pessoal estendida, é capaz de, com mais eficácia, ritualizar os conflitos e construir um conjunto de significados, socialmente fecundos e individualmente *criativos*: a criação do *eu* como fruto *recíproco* de reconhecimento e doação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

Referências Bibliográficas

René Girard

GIRARD, RENÉ. "Apresentação". In: ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. É Realizações, São Paulo: 2011.

_____. "Innovation and Repetition" *in Mimesis & Theory*. Essays on Literature and Criticism, 1953-2005. Edited and introduced by Robert Doran. Stanford: Stanford University Press, 2008. pp.230-245.

_____. "L'apocalypse peut être douce". Entrevista com Remi Brague. Revista Fígaro. Disponível em: http://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce-.php. Acesso em: 15/05/2015.

_____. "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 597-613.

_____. "Mimesis and Science: An interview with René Girard", in GARRELS, Scott R. (ed.). *Mimesis and Science:* Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion. East Lansing: Michigan State Univertisty Press, 2011. pp.193-214.

_____. "On Mel Gibson's The Passion of the Christ". Tradução Robert Doran. Anthropoetics 10, no. 1 (Spring / Summer 2004). Disponível em: http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1001/RGGibson.htm. Acesso em: 15/5/2015.

_____**.** "Origins: a view from the literature". In: Francisco J. Varela; Jean Pierre Dupuy (org), *Understanding Origins*. Dordrecht / Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992

_____. "Postface". In: DUPUY, Jean-Pierre e DUMOUCHEL, Paul. *L'Enfer des Choses*: René Girard e la Logique de l'Économie. Paris: Le Seuil, 1979, pp. 257-265.

_____. "Ratzinger is right". Entrevista com Nathan Gardels. New Perspectives Quarterly. Volume 22 # 3. Summer 2005. Disponível em: http://www.digitalnpq.org/archive/2005_summer/10_girard.html. Acesso em: 15/05/2015.

_____. "What is occurring today is a mimetic rivalry on a planetary scale: René Girard on September 11th". Entrevista com Henri Tincq. Paris: Le Monde, 6/11/2001. Disponível em: http://www.morphizm.com/politix/girard911.html. Acesso: 15/5/2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____. *A Conversão da Arte.* Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2001.

_____. *A crítica no subsolo*. Tradução de Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

_____. *A Violência e o Sagrado*. Tradução de Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____. *Anorexia e desejo mimético.* Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____; ANTONELLO, Pierpaolo e ROCHA, João Cézar de Castro. *Evolução e Conversão*. Tradução de Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Aquele por quem o escândalo vem.* Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Tradução de Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____**.** *De la violence à la divinitè*. Paris: Grasset, 2007.

_____**.** *Doistoiévski: do duplo à unidade*. É Realizações, São Paulo: 2011.

_____. *Dostoiévski:* do duplo à unidade. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Eu Via Satanás Cair Como um Relâmpago*. Tradução de Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

_____.; GOLSAN, Richard. "Uma entrevista com René Girard". In: GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013, pp. 186-187.

_____. *Le Route Antique des Hommes Pervers*. Paris: Grasset, 1985.

_____. Les Cahiers de l'Herne. Mark R. Anspach (org.). Paris: L'Herne, 2008.

_____. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. *O Bode Expiatório*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____. *O trágico e a piedade*. Discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de Michel Serres. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Oedipus Unbound*. Selected Writtings on Rivalry and Desire. Edited and introduced by Mark R. Anspach. Stanford: Stanford University Press, 2004.

_____. *Quando começarem a acontecer essas coisas*. Diálogos com Michel Treguer. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Rematar Clausewitz: além* Da Guerra. Diálogos com Benoît Chantre. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Sanglantes origines*. Entretiens avec Walter Burket, Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith. Avant-propos Lucien Scubla. Paris: Flammarion, 2011.

_____. *Shakespeare: Teatro da Inveja.* Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *The Girard Reader.* James G. Williams (ed.) New York: The Crossroad Publishing Company, 1996.

_____. *To double business bound*. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.

_____; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo - Verdade ou fé frágil?* Tradução de Antonio Bicarato. São Paulo: Santuário, 2010.

_____. ;ANTONELLO, Pierpaolo; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Evolução e Conversão*. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. ;GARRELS, Scott R. "Mimesis and Science: an interview with René Girard" In: *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. 2011. Edited by Scott R. Garrels. East Lansing: Michigan State Univertisty Press. pp. 215-253.

_____.; GOUNELLE, A.; HOUZIAUX, A. *Deus: uma invenção?* São Paulo: É Realizações , 2011.

_____; MARTINEZ, Marie-Louise. "Hacia una antropologia de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martinez". In: *Anthropos*, n. 213: 2006. pp. 16-34.

_____; et alt. *D'où vient la violence?* Table ronde entre René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller, Hervé Ott et Jacques Sémelin. Alternatives non violentes, n. 36, jan. 1980. pp. 49-67.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

A

ADAMS, Rebecca, "Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire," in SWARTELY, W. (ed.) *Violence Renounced:* René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking. Telford, PA: Pandora Press, 2000.

AGOSTINHO. *Confissões*, 3, 6, 11. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *A cidade de Deus*. 2 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. Trad. Mauricio Righi. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Quando o Impossível é uma Certeza*. In: DUPUY, Jean-Pierre. *O Tempo das Catástrofes: quando o impossível é uma certeza.* Tradução de Lília Ledon da Sila. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. "Taking Cinderella to the Ball: How a mimetic anthropology restores the theological virtue of hope". Colóquio sobre Violência e Religião na Universidade Saint Louis, Missouri (8th July 2015). Disponível em: http://www.jamesalison.co.uk/texts/eng76.html. Acesso em: 15/5/2015.

ANDRADE, Gabriel. *René Girard: Um Retrato Intelectual*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *Girard para os Não Religiosos*. Resumo da apresentação realizada em 02 de setembro de 2011 no *Seminário Internacional René Girard: Teoria Mimética 50 anos*. Resumo disponível em http://www.erealizacoes.com.br/renegirard/resumo_GabrielAndrade01.shtml. Acessado em 15 de maio de 2013.

ANSPACH, Mark. "A anorexia e o espírito do tempo". In: ANOREXIA, pp. 23-37.

ANTONELLO, Pierpaolo. *Realismo e Secolarizzazione*: *Erich Auerbach e René Girard*. In: MORIGI, S. e BARBERI, M.S. *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard.* Massa: Transeuropa, 2009, pp. 3-40.

_____. *A morte de René Girard e sua herança.* Trad. Pedro Sette-Câmara, 2015 (originalmente publicado em *L'Indice dei Libri del Mese*). Disponível em www.renegirard.com.br/blog/. Acesso em 14 de janeiro de 2016.

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Vol. IV. São Paulo, Loyola, 2001.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ARAÚJO, Laise Helena Barbosa. "O combate em torno do poder através da ficção: decisionismo e ordem concreta", in: Bárbara Lou da C. Veloso Dias; Ana Darwich. (Org.). *Direito e Democracia: estudos sobre ativismo judicial*. São Paulo: Ed. Método, 2011, pp. 305-328.

ARON, Raymond. *Penser la Guerre, Clausewitz*. Vol. 1, "L'âge Européen", vol. 12, "L'âge Planétaire". Paris, Gallimard, 1976. (Bibliothèques des Sciences Humaines).

ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com Teólogos da Libertação. Um Diálogo sobre Ídolos e Sacrifícios*. Petrópolis, Vozes, 1991.

ATLAN, Henri. "Violence fondatrice et référent divin", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 434-450.

ARENDT, Hannah. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

AUERBACH, Eric. *Dante poeta do mundo secular*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

_____. *Figura*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

_____. *Mímesis – A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. Vários Tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

B

BAECHLER, Jean. "Politique et Société". *Communications 22*, 1974, p. 125-126.

BANDERA, Cesáreo. *The Sacred Game. The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction.* University Park, Penn State University Press, 2004.

_____. *"Despojada e despida": a humilde história de Dom Quixote, reflexões sobre a origem do romance moderno.* É Realizações: São Paulo, 2012.

_____. *Teoria Mimética e Imaginação Literária*. Resumo da apresentação realizada em 02 de setembro de 2011 no *Seminário Internacional René Girard: Teoria Mimética 50 anos*. Resumo disponível em http://www.erealizacoes.com.br/renegirard/resumo_CesareoBandera01.shtml. Acessado em 15 de maio de 2013.

BASTIDE, Roger. *O sagrado e o selvagem* e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press, 1972.

BENSON, Robert Hugh. *O senhor do mundo*. Campinas: Ed. Ecclesiae, 2013 (1907).

BERMAN, Harold. J. *The Formative of the Werstern Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

BLUMENBERG, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.: 1973 _____. "*Self- Preservation* and *Inertia*: on the constitution of modern racionality". In: *Contemporary German Philosophy*. Vol. 3, Ed. Darrel E. Christensen. Pennsylvania: The Pennsylnavia State University Press, 1983. pp. 209-256.

_____. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.

_____. *Legitimités des Temps Modernes.* Gallimard, Paris: 1999.

_____. "'Imitação da natureza': contribuição à pré-história da ideia do homem criador" Trad. Luiz Costa Lima. In: COSTA LIMA, Luiz (org.). Mímesis *e a reflexão contemporânea.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. pp. 87-135.

BOYER, Alain. "Sacrifice et réfutation", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 569-589.

BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom*. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000. Edição revista de 10º aniversário. Malden: Willey-Blackwell, 2013.

BRUCKNER, Pascal. *La tentation de l'innocence*. Paris: Grasset, 1995.

BRUN, Jean. "Le retour de Dionysos", in : *L'Athéisme interroge*, Paris: Desclée, 1969.

BURKERT, Walter. *Homo necans, Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Paris, Les Belles Lettres: 2005 [1972]

C

CABRAL, Alexandre Marques; BASTOS, Aguinaldo de; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência: o enigma da crueldade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

CALASSO, Roberto. *La rovina di Kasch*. Milão, Adélphi, 1983.

CÂMARA, Pedro Sette. "Crítica do desejo humano". São Paulo: Revista Dicta & Contradicta n. 3, Jun/2009.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____. “Modelo-obstáculo e *Double bind*”. Miméticos: um blog sobre René Girard e a teoria mimética. Disponível em: http://renegirard.com.br/blog/?p=135. Acesso em: 05/05/2015.

_____. “Os riscos de uma formulação simples”. Miméticos: um blog sobre René Girard e a teoria mimética. Disponível em: http://renegirard.com.br/blog/?s=riscos+formulacao+simples. Acesso em: 15/05/2015.

CANTALAMESSA, Raniero. “Homilia da Celebração da Paixão do Senhor”. L’Osservatore Romano. Disponível em: http://www.promapa.org.br/2006/?pag=artigos&exibartigo=166. Acesso em: 15/5/2015.

CARVAJAL, Francisco Fernández. *Vida de Jesus:* de acordo com os relatos evangélicos. Ed. J. A. Marques, Braga: 1997.

CASTORIADIS, Cornelius, « La contingence dans les affaires humanies » (discussion avec René Girard). In : DUMOUCHEL, Paul e DUPUY, Jean-Pierre. *L’auto-organization*. De la physique au politique, Paris, Le Seuil: 1983.

CASTRO, Eduardo Viveiro de; DANOWSKI, Déborah. “Diálogos sobre o fim do mundo”. Entrevista com Eliane Brum. El País, Brasil. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html. Acesso em: 15/5/2015.

CHANTRE, Benoît. *Clausewitz e Girard no Coração do Duelo*. In: GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além* Da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre.* Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 325-348.

_____. *De* Rematar Clausewitz *a* Mentira Romântica e Verdade Romanesca*: uma luz retrospectiva sobre toda a obra de Girard*. Resumo da apresentação realizada em 02 de setembro de 2011 no *Seminário Internacional René Girard: Teoria Mimética 50 anos*. Resumo disponível em http://www.erealizacoes.com.br/renegirard/resumo_BenoitChantre01.shtml. Acessado em 15 de maio de 2013.

CHERSTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. Trad. Almiro Pisetta, São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

_____. *O Homem Eterno*. São Paulo: Ecclesiae, 2014.

CINTRA, Jorge Pimentel. *Evolução: mito e realidade*. São Paulo: Quadrante, 1998.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

COLOMBO, Adele. “L’Eucaristia come dono”. Rivista Liturgica 1 (gen/feb 1999). Disponível em: www.rivistaliturgica.it. Acesso em: 15/5/2015.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: A pessoa humana criada à imagem de Deus*. Vaticano: Civilização Católica IV, 2004. pp.254-286. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso: 15/5/2015.

COPPENS, Yves. *Le Singe, l'Afrique et l'Homme.* Fayard, Paris: 1983.

CORTÉS, Juan Donoso. *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism: considered in Their Fundamental Principles*. Trad. Madeleine Vinton Goddard. Albany, NY: Preserving Chritstian Publications, Inc., 1991.

COSTA LIMA, Luiz (org.). EdUERJ: Rio de Janeiro, 2010.

_____. *Vida e Mímesis*. Rio de Janeiro. Editora 34, 1995.

COULANGES, Fustel des. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COWDELL, Scott. *René Girard and Secular Modernity*: Christ, culture, and crisis. University of Notre Dame Press, Indiana: 2013.

_____. *Violence, Desire and the Sacred*. René Girard's and Sacrifice in Life, Love and Literature. Vol. 2. New York: Ed. Bloomsbury, 2014.

_____; FLEMING, Chris, HODGE, Joel (org.). *Violence, Desire and the Sacred*. Girard's Theory Across the Disciplines. Vol. 1. New York: Ed. Bloomsbury, 2014.

D

D'ALLONES, M. R. "Ce que disent les modernes: sécularité ou sécularisation?", *in Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.

DALMASO, Alice Copetti; CODENOTTI, Thais Leiroz. *Comportamentos de hierarquia e dominância em grupos de bugios-ruivos,* Alouatta guariba clamitans *(Cabrera, 1940), em cativeiro*. *Revista de etologia*. São Paulo, vol.9, n.2, dezembro de 2010. In: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151728052010000200006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 19 de abril de 2015.

DALY, Robert. "Violence and Institution in Christianity". Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. Volume 9, Spring 2002 . pp. 4-33.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: Contraponto editora, 1997.

DEBRAY, Régis. *Le feu sacré - fonctions du religieux*. Fayard, 2003.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

DESCOMBES, Vicent. "La jungle ou le champ clos", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 549-557.

DOERKSEN, Paul G. "For and against Milbank: a critical discussion of John Milbank's Construal of Ontological Peace". *The Conrad Grebel Review* 18, n. 1 (Winter 2000).

DOMENACH, Jean-Marie. "Voyage au bout des sciences de l'homme". In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985, pp. 235-241.

DONNADIEU, Gérard. "Violence mimétique et géopolitique d'après une lecture systémique de René Girard". Disponível em: http://www.rene-girard.fr/offres/doc_inline_src/57/Violence+mimE9tique+et+gE9opolitique.+Communication+UES+2011.pdf. Acesso em 15/05/2015.

DORAN, Robert. "René Girard's apocalyptic modernity". In: *Comunicação & Cultura*, n.o 11, 2011, pp. 37‑52.

_____.; GIRARD, René. "Pensamento apocalíptico após o 11 de setembro: entrevista a René Girard". Trad. de Joana Bernardino (revisão científica de Nelson Ribeiro). In: *Comunicação & Cultura*, nº 11, 2011, pp 159-173.

_____. "Imitation and Originality: creative mimesis in Longinus, Kant and Girard". In: *René Girard and Creative Mimesis*. Ed. Vern Neufeld Redekop e Thomas Ryba. Lexington Books, Plymouth: 2014.

DUMOUCHEL, Paul. "Chroniques. Violence et non-violence". In: *Revolutions sans le* peuple. Esprit, décembre de 1981, pp. 153–166.

_____. *Girard et le politique. Cités* 2013/1 (n° 53), p. 17-32.

_____.; DUPUY, Jean-Pierre. *L'Enfer des Choses: René Girard e la Logique de l'Économie*. Posfácio de René Girard. Paris: Le Seuil, 1979.

_____. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985.

_____. *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011.

DUPUY, Jean-Pierre ; DEGUY, Michel (orgs.). *René Girard et le Problème du Mal*. Grasset: Paris, 1982.

_____. "Totalisation et méconnaissance", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 110-135.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____. *O Tempo das Catástrofes: quando o impossível é uma certeza.* Trad. de Lília Ledon da Sila. São Paulo: Editora É, 2011.

_____. "Naturalizing mimetic theory" in GARRELS, Scott R. (ed.). *Mimesis and Science:* Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion. East Lansing: Michigan State Univertisty Press, 2011. pp.193-214.

_____. "Crer é não crer. As crenças religiosas, a violência e o sagrado". Revista do Instituto Humanitas Unisinos n.393. Ano 12. 21/5/2012. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4448&secao=393. Acesso em: 15/5/2015.

_____. *Cinco minutos para salvar a Terra*. Entrevista com Jean-Pierre Dupuy. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/23778-cinco-minutos-para-salvar-a-terra-entrevista-com-jean-pierre-dupuy. Acesso em 18 de maio de 2013.

DUQUE, João Manuel. "Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade" *Comunicação e cultura*, Lisboa. ISSN 1646-4877. 11 (Primavera-Verão 2011) pp. 19-35. Disponível em: http://comunicacaoecultura.com.pt/wp-content/uploads/01.-João-Manuel-Duque.pdf. Acesso em: 15/5/2015.

DURKHEIM, Émile. *Formas Elementares da Vida Religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1912].

E

ELYSEU JUNIOR, Sebastião. *Complexo fraternal: a fonte do ciúme e da inveja*. Psicologia: teoria e prática. Volume 5, número 2. São Paulo: dezembro, 2003.

F

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, La mort e les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris: 1977.

FAZIO, Mariano. *Historia de las ideas contemporaneas*: *uma lectura del proceso de secularización*. Ed. Rialp, Madri: 2012

_____. *Al César lo que es del César*. Benedicto XVI y la libertad. Madrid: Rialp, 2012.

FERNÁNDEZ, Augustín Moreno. *La Evaluación de la modernidad em la teoria mimética de René Girard.* Deseo, violencia, religión y libertad. Orientada por Juan Antonio Estrada Díaz Granada, 2012. 468 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Granada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____. “La teoria mimética de René Girard. Uma visión crítica”. Gazeta de Antropología, 2014. 30 (1), artículo 8. Disponível em: http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4455. Acesso em: 02/02/2015.

FOESSEL, M. *Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde?* In: *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.

FOESSEL, M., KERVÉGAN, J. F, D’ALLONES, M. R. *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.

FORNARI, Giuseppe. *Fra Dioniso e Cristo. La Sapienza Sacrificiale Grega e la Civiltà Occidentale*. Bologna, Patagora, 2001.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização (e outros textos)*. In: Obras completas, vol. XVIII. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 2010 [1930-1936]

G

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003

_____. *Psiche e techne: L’uomo nell’età della técnica.* Milão: Feltrinelli, 2005

GANS, Eric. *Chronicles of Love and Resentment*. In: Anthropoetics: the journal of generative anthropology. Disponível em www.anthropoetics.ucla.edu. Acessado em 17 de maio de 2013.

GARDNER, Stephen. ‘Apocalyptic Intimations: René Girard and the End of Utopia’. Draft Paper. Manuscrito.

GARRELS, Scott R. (ed.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing: Michigan State Univertisty Press, 2011.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *Reality: A synthesis of Thomistic Thought*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012 [1950]

GAUTHIER, François. “Enjeux d’une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le symbolique et le sacré* de Camille Tarot*”*. In: *Revue du MAUSS* 2/2008, n° 32, pp. 495-533

GAY, Peter. *The Enlightenment: an interpretation.* The rise of modern paganism. New York: W. W. Norton & Company, 1977.

GODOY, Edivilson. *O sacrifício de Cristo*. Abordagem a partir de René Girard e Raymund Schwager. São Paulo: Palavra e Prece, 2012.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

GOLSAN, Richard. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. É Realizações, São Paulo: 2013.

GONZÁLEZ, Domingo. "Achever Girard: uma lectura política de *Achever Clausewitz*", in: Revista *Xiphias Glaudius* de Estudios Interdisciplinares, vol. 1, Num 1, 2013, pp. 112-116.

GONZÁLEZ, Domingo. "Between Scylla and Charybdis: a Mimetic Theory of the Political", in: Presses Universitaires de France, "Cités". 2013/1 n° 53, pp. 41-65

GOODHART, Sandor. "'Je suis Joseph': René Girard et la Loi prophétique", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 69-89.

GOODHART, Sandor. "The end of sacrifice: reading René Girard and the Hebrew Bible". Michigan State University Press. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. Issue 14, 2007, pp. 59-78 (Article). Disponível em https://muse.jhu.edu/journals/.../14.1goodhart.html, 2008. Acesso em 15/5/2015.

GOYARD-FABRE, S. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, Martins Fontes, 2002.

GRAHAM, Tyler. "St. Augustine's Novelistic Conversion", in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Volume 5, Spring 1998, pp. 135-154

GROTE, Jim. "The founging murder in Machiavelli's The Prince". Contagion : Journal of Violence, Mimesis and Culture, Volume 5, Spring 1998, pp. 118-134 (Article).

GUITTON, Jean. *Le Temps et l'éternité: chez Plotin et Saint Augustin*. Paris : VRIN, 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

H

HAMERTON-KELLY, Robert. *Politics & Apocalypse*. Studies in Violence, Mimesis and Culture. Michigan: Michigan State University Press, 2007.

HAMPSON, Norman. *The Enlightenment*. Harmondsworth: Penguin Books, 1979

HINKELAMMERT, Franz. "A distinção entre não-sacrificial e anti-sacrificial" in ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com Teólogos da Libertação. Um Diálogo sobre Ídolos e Sacrifícios*. Petrópolis, Vozes, 1991.

HOBBES, Thomas. *Behemoth.* Claredon Edition of the Works of Thomas Hobbes: vol. 10. Oxford University Press, London: 2014.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2008.

HOCART, Arthur. *Kings and Councillors.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.

K

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Editora Martins, 2003.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ed. Martins Fontes, São Paulo: 2004

KELLOG, W.N. e KELLOG, L. *The ape and the child*, McGraw Hill, New York, 1933.

KERVÉGAN, J. F. *Les ambiguities d'un théorème. La secularization, de Schmitt à Löwith et retour.* In: *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.

KHALDÛN, Ibn, *Le Livre des Exemples*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade, 2002 [1378]

KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIRWAN, Michael. *Teoria Mimética: conceitos fundamentais*. São Paulo: É Realizações, 2015

L

LAGARDE, François. *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*. Ed. Peter Lang Publishing Inc, Berne. 1994.

LAMEIRA, Allan Pablo; GAWRYSZEWSKI, Luiz de Gonzaga; e PEREIRA Jr, Antônio. *Neurônios Espelho*. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/pusp/v17n4/v17n4a07. Acesso em 12 de maio de 2015.

LIVINGSTON, Paisley "Girard and Literary Knowledge" *in To Honor René Girard*. Saratoga: Amna Libri, 1986.

_____. "La démystification et l'histoire chez Girard et Durkheim", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 191-200.

LLANO, Alejandro. "La antropología de la religión según René Girard". Texto apresentado no Seminário Interdisciplinar permanente *Poetica & Cristianesimo*. Roma: Pontifícia Universidade da Santa Cruz, 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____.. "Religión, Cultura, Sacrificio". Documento del grupo de investigación en filosofía, política y economía del la Universidade de Navarra, 2009. Disponível em: http://www.unav.es/centro/gifye/files/file/Llano,%202009.pdf. Acesso em : 05/5/2015.

_____. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.S (EUNSA), 2004.

LOWIE, Robert. *Primitive Society*, 1970 [1947].

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

_____. *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*. In: Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz. W. Kohlhammer GmbH Verlag, Stuttgart: 1960.

_____. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*. Donzelli, Roma: 2000 [*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967)]

_____. "Prefácio à primeira edição". *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014 [*Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941) In: *Sämtliche Schriften*, Vol. IV. Metzler, Stuttgart:1988]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

M

MANENT, Pierre. "La leçon de Ténèbres de René Girard". Commentaire 19, 1982, pp. 457-463.

MARQUARD, O. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe, Basel/Stuttgart: 1971

MARQUARD, O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosphie* [trad. fr.: *Des Difficultés avec la philosophie de l'histoire.* Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris: 2002.]

MARRAMAO, G. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. Trad. de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. Editora da UNESP, São Paulo: 1997.

_____. *Poder e Secularização*: as categorias de tempo. Trad. de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. Editora da UNESP, São Paulo: 1995.

MASSIMO, Recalcati. “Quando a obsessão pelo corpo se torna uma doença”. Jornal La Repubblica, 27-05-2011. A tradução é de Moisés Sbardelotto. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43768-quando-a-obsessao-pelo-corpo-se-torna-uma-doenca. Acesso em 09 de junho de 2015.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MCGRATH, Alister. “Uma conversa noturna com Tolkien: setembro de 1931”, in: *A vida de C. S. Lewis: do ateísmo às terras de Nárnia*. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2013, pp. 165-178.

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. *Deus Escondido da Pós-Modernidade*. Trad. Carlos Nougué. É Realizações: São Paulo, 2011.

MILBANK, John. “A ética do sacrifício”. Disponível em: http://www.quadrante.com.br/artigos_detalhes.asp?id=12&cat=7. Acesso em 28/9/2015.

_____. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford: Basil Blackwell, 1993.

MILL, John Stuart. *On Liberty*. In: *The Basic writings of John Stuart Mill*. New York: The Modern Library Classics, 2002.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica – curso sistemático*, São Paulo: Paulus, 2014.

MONOD, J. C. La sécularisation et ses limites: entre théologie politique et positivisme juridique. In: *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.

MOOSBRUGER, Mathias. *Raymund Schwager’s Maieutics: “Mimesis and Freedom” and the Transformation of René Girard*. Michigan State University Press. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Volume 21, 2014, pp. 55-65

MORIGI, S. e BARBERI, M.S. *Religioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro" in René Girard.* Massa: Transeuropa, 2009.

MORIN, Lucien. “Le désir mimétique chez l’enfant: René Girard et Jean Piaget”. In: DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp.299-317.

N

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachlass 1887-1889. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: De Grutyer, 1999.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das letras: 2012.

O

ONG, Walter J. "Mimesis and the following of Christ". *Religion & Literature*, vol. 26, n.2, (Summer, 1994), pp.73-77.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas.* São Paulo : Martins Fontes, 2007.

OUGHOURLIAN. Jean-Michel. "My Life with René". In: *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*. Ed. by GOODHART, Sandor et al. Michigan: Michigan University State Press: 2009. [versão kindle]

_____. *Genèse du désir*. Paris: Carnets Nord, 2007

_____. *Le désir*: énergie et finalité. Paris: L'Harmattan, 1999.

_____. *Notre troisième cerveau*. La nouvelle révolution psychologique. Paris: Albin Michel, 2013.

_____. *Psychopolitics*. Conversations with Trevor Cribben Merrill. Posfácio de rené Girard. Michigan: Michigan University State Press: 2012.

_____. *The Genesis of desire*. Studies on Violence, Mimesis and Culture. Tradução de Eugene Webb. Michigan: Michigan University State Press: 2010.

P

PAINE, Scott Randall. *Chersterton e o Universo*. Editora UNB, Brasília: 2008.

PALAVER, Wolfgang. *René Girard's Mimetic Theory.* Trad. Gabriel Borrud. Michigan University State Press, Michigan: 2013.

PALAZZOLI, Mara Selvini. *L'Anoressia Mentale. Dalla Terapia Individualle alla Terapia Familiare.* Milão, Rafaello Cortina, 2006 (1963).

PASCAL, Blaise. *Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces pères.* Édition annotée par Charles Louandre, Paris, Charpentier : 1862.

PÉREZ, Rafael Gómez. *História Básica da Filosofia*. São Paulo: Nerman, 1988.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Trad. Maurício Brett Menezes. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

POMMIER, René. *Un allumé qui se prend pour un phare*. Éditions Kimé, 2010.

POPPER, Karl e ECCLESS, J. C. *The Self and its brain*. Springer, New York. 1977, p. 207.

POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*. Routledge, London: 2002

Q

QUEVEDO, Amalia *En el último instante. La lectura contemporânea del sacrifício de Abraham*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNNSA), 2006.

R

RAMOND, Charles. *Le Vocabulaire de Girard*. Paris: Ellipses, 2008.

RATZINGER, Joseph. "O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal". In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *A Dialética da Secularização*. Ed. Ideias e Letras, 2007, p. 59-90

REDEKOP, Vern Neufeld. *From violence to blessing*. How an understanding of deep-rooted conflict can open paths to reconciliation. Ottawa: Novalis/Saint Paul University, 2002.

REDEKOP, Vern Neufeld; RYBA, Thomas. *René Girard and Creative Mimesis*. Ed. Lexington Books, Plymouth: 2014.

REINEKE, Martha J. "Transforming Space Creativity, Destruction, and Mimesis in Winnicott and Girard." Michigan State University. Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Issue 14, 2007, pp. 79-95 (Article)

REYS, Júlia. "O desejo mimético redescoberto". Disponível em: http://renegirard.com.br/blog/?p=107. Acesso em: 15/4/2015.

RHONHEIMER, Martin. "Christianity and Secularity: past and present of a complex relationship". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. The Catholic University of American Press, Washington DC, 2013, pp. 342-428.

_____. "The Open Society and the New Laicism: against the soft totalitarianism of certain secularist thinking". In: *The Common Good of Constitutional Democracy*. Ed. CUA, Washington DC, 2013, pp. 161-172.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ROCHA, João Cezar de Castro. *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Cátedra Eusebio Francisco Kino. Guadalajara: ITESO/Universidad Iberoamericana, 2013.

_____. "A Dupla Face da Unidade". In: GIRARD, René. *Dostoiévski: do Duplo à Unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 11-20.

_____. "Desejo mimético e determinismo: impasses e alternativas. In: *Quando começarem a acontecer essas coisas*. Diálogos com Michel Treguer. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 9-22.

_____. "Estética e ética. Ou: A Arte da Conversão". In: GIRARD, René. *A Conversão da Arte*. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2001, pp. 11-18.

_____. "Invenção ou criação? Ou: por uma epistemologia mimética. In: GIRARD, René; GOUNELLE, A.; HOUZIAUX, A. *Deus: uma invenção?* São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 9-19.

_____. "O desafio da *mímesis*: culturas shakespearianas, poética da emulação e teoria mimética", prefácio traduzido por Pedro Sette-Câmara (disponível em www.renegirard.com.br/blog, 23 de fevereiro de 2015). In: *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Cátedra Eusebio Francisco Kino. Guadalajara: ITESO/Universidad Iberoamericana, 2013.

_____. "Rematar Clausewitz. Ou: Rematar a Teoria Mimética". In: GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além* Da Guerra. *Diálogos com Benoît Chantre*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 11-19.

_____. "Teoria mimética e secularismo: relações perigosas". In: ANDRADE, Gabriel. *René Girard: Um Retrato Intelectual*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 11-19.

ROSSI, M. *Dio e uomo nell'epoca della desacralizzazione. Karl Löwith e il superamento del cristianesimo*. In: Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione, vol. 15, janeiro-junho 2004, pp. 187-196.

_____. *Frammenti di un'Europa perduta. Stefan Zweig, Karl Löwith e il «mondo di ieri». Un abbozzo*. In: Segni e Comprensione, a. XX, n. s., 58, maio-agosto 2006, pp. 145-152.

_____. *Il destino dell'Europa. Löwith interprete di Nietzsche e Weber*. In: Aquinas, 2-3, 2006, pp. 579-596.

_____. *Introduzione a Karl Löwith "Kierkegaard e Nietzsche"*. In: Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani, vol. IV, 2005, pp. 259-263.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

ROSSI, M. *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosófica* (Tese de Doutorado em Antropologia e Filosofia). Universidade de Estudos de Parma, manuscrito: 2008.

_____. *La filosofia e l'uomo in due scritti recenti di K. Löwith e F. Lombardi.* In: Giornale critico della filosofia italiana, vol. 42, 1963, pp. 522-543.

_____. *Löwith: persona e individuo tra Dio e nulla. Il turbine dell'esistenza tedesca e la pacatezza della mediocritas*. In: Itinerari, 2004, vol. 3, pp. 71-80.

ROSSI, P. "Prefazione". In: LÖWITH, K. *Significato e fine della storia.* I pressuposti teologici della filosofia della storia. Milano: Edizione di Comunità, 1973. pp. 9-18.

ROUGEMONT, Denis de. *O Amor e o Ocidente*. Tradução de Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Editora Guanabara: Rio de Janeiro, 1988.

ROUSTANG, François. "L'esquive de la rivalité", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 349-358.

RUNIA, Eelco. "Burying the dead, creating the past". In: *History and Theory* 46 , Issue 3 (October 2007), pp. 313-325.

RUSCONI, Gian Enrico. *Come se Dio non ci fosse*: I laici, I cattolici e la democrazia, Turin: Einaudi, 2000.

_____. *Possiamo fare a meno di una religion civile?* Laterza, Rome: 1999.

S

SÁ, Alexandre Franco de. *A Coerência de Carl Schmitt*. In: VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). Carl Schmitt contra o "Império". Recife: Editora Universitária UFPE, 2009.

SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo Poder*: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

SACHOT, Maurice. *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris: Odile Jacob, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I.* Crítica literária. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SCHELER, Max. *L'homme du ressentiment*, Paris: Gallimard, 1970

SCHMITT, Carl. *Juristische Fiktionen*. In: Deutsche Juristen-Zeitung, n.12: 1913.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. [*Politische Theologie.* Berlim: Duncker & Humboldt, 1996 (1922)].

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Coleção Idéias n. 2. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974 [1946]

SCHWAGER, Raymund. "Mimesis and Freedom". Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture, Volume 21, 2014.

_____. "Pour une théologie de la colère de Dieu", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 59-68.

_____. *Banished from the Eden*. Trad. James Williams. Gracewing, Leominster: 2006

_____. *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*. trans. James G. Williams and Paul Haddon. New York: Crossroad Publishing, 1999 [*Jesus im Heilsdrama: entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, 1996].

_____. *Must there be scapegoats?* Harper & Row, Publishers: San Francisco, 1987 [ed. original. al. *Brauchen Wir Einen Südenbock?* Kösel-Verlag GmbH & Co., Munich: 1978].

_____. NIEWIADOMSKI, Jozef; et al. "Dramatic Theology as a Research Program". Universidade de Innbruck. Disponível em: http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/835.html. Acesso em: 15/5/2015.

SCUBLA, Lucien. "L'impératif sacrificiel et ses maques". *L'homme* 156/2000. pp.241-246.

SCUBLA, Lucien. "Le christianisme de René Girard et la nature de la religion", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 243-266.

_____. "Le sacrificie a-t-il une fonction sociale ?", *Pardès* 2005/2, n. 39, pp. 143-159.

_____. "Théorie du sacrificie et théorie du désir chez René Girard", *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 359-374.

_____. "De la démocratie comme rite ou comme pure procédure". In: *Cahiers du CREA* n°2, Paris École polytechnique, 1983.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

SCUBLA, Lucien. “Est-il possible de mettre la loi au-dessus de l'homme? Sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau”, in: DUPUY, Jean-Pierre (org.), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phenomenes collectifs*. Paris: Ellipses, 1992, pp. 105-143.

_____. “Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines”. In: *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 12, 1998.

_____. “Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion? Coup d’oeil sur les tribulations du religieux em Occident depuis trois siècles”. In: *Revue du MAUSS* 2/2003 (n° 22), pp. 90-117

_____. “Nature, norms and democracy”. In: *Diogenes* vol. 49, Issue 195, 2002 (Fall), pp. 60-66. Disponível em: m.dio.sagepub.com/content/49/195/60.full.pdf. Acesso em 2 de outubro de 2015.

_____. *Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*. Presses Universitaires de France, “Cités”. 2013/1 n° 53, pp. 107-137.

SEIBEL, Claude. “Désir mimétique et échec scolaire”. *in* DUMOUCHEL, Paul. (org.). *Violence et Verité – actes du coloque de Cerisy*. Paris: Grasset, 1985. pp. 287-298.

SERRES, Michel. “Ego Credo”. In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Issue 12-13, 2005-2006, pp. 1-11

_____. *Atlas*. Juillard: Paris, 1994.

_____. *Les Cinq Sens*. Paris, Grasset, 1985.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *The modern project: the status of the concept of secularization and the quest for legitimacy – Hans Blumenberg vs. Karl Löwith*. Leuven: Katholike Universiteit Leuven, manuscrito: 1994.

SPADE, Paul Vincent. “William of Ockham”, in: *The Stanford Encyclopdeia of Philosophy*. (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

STEINMAIR-PÖSEL, Petra. *Original Sin, Grace, and Positive Mimesis*. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 14, Michigan State University: 2007, pp. 1–12.

STORK, Peter. “Forsaking our violent ways: a girardian reflection on the Sermon on the Mount as a Path to a New Social Order”. In: COWDELL, Scott; FLEMING, Chris, HODGE, Joel, et all. *Violence, Desire and the Sacred*. *Girard’s Theory Across the Disciplines*. Vol. 1. Ed. Bloomsbury. New York, London, New Delhi, Sidney: 2014, pp. 207-219.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

STORK, Ricardo Yepes. *La Persona y su Intimidad*. Javier Aranguren (Ed.). Universidade de Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico. Disponível em: http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6360/1/48.pdf. Acesso em: 15/5/2015.

_____; ECHEVARRÍA, Javier Arangueren. *Antropologia Filosófica: por um ideal de excelência humana*. Trad. Patricia Carol Dwyer. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2005.

SWARTELY, W. (ed.) *Violence Renounced:* René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking. Telford, Pennsylvania: Pandora Press, 2000.

T

TANGUAY, D. "De la fin de l'histoire à l'ère du présentisme: quelques réflexions sur le *Zeitgeist* contemporain". In: FOESSEL, M., KERVÉGAN, J. F, D'ALLONES, M. R. *Modernité et Sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. CNRS, Paris: 2007.

TAROT, Camille. "Gift and Grace: A Family to be Recomposed?". In: VANDEVELDE, Antoon (dir.). *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters: 2000, p. 148.

_____. "*Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*". Revista *Anais do 31º Congresso Internacional de Americanistas*. Anhembi, São Paulo, vol. 1: 1955, pp. 493-503.

_____. "Repères pour une histoire de la naissance de la grâce", *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1. 1993.

TAROT, Camille. *Le Symbolique et Le sacré*: Théories de la réligion. La Découverte, Paris: 2008.

_____. *Les Lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même*. Revue du MAUSS 2003/2 (nº 22).

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self:* a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2005

THIBON, Gustave. *L'équilibre et l'harmonie*. Fayard, 1976.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie em Amérique I*. Paris: Gallimard, 1961.

_____. *De la démocratie em Amérique II*. Paris: Gallimard, 1961.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Trad. De Yvonne Jean. Brasília: Editora UNB, 1979.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA

V

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola: 1991.

VIEIRA, L. V. e COSTA, D. V-C. R. M. (orgs.). *Carl Schmitt contra o "Império".* Recife: Editora Universitária UFPE, 2009b.

VINOLO, Stéphane. *René Girard: do mimetismo à hominização.* Trad. Rosane Pereira e Bruna Beffart. É Realizações: São Paulo, 2012 [ed. original. fr. *René Girard, du mimétisme à l'hominisation: La villence différante*. Editions l'Harmattan, Paris: 2005].

W

WHITE, Hayden. "Ethnological 'Lie' and Mythical 'Truth'", in: *Diacritcs*, Vol. 8, n.1, Special Issue on the Work of René Girard (Spring, 1978), pp. 2-9.

WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. London: Free Association Books, 1985.

WILLERSLEV, Rane. "The optimal sacrifice: a study of voluntary death among the Siberian Chukchi". American Ethnologist, Vol. 36, No. 4, Novembro de 2009. pp. 693-704. Disponível em: http://onlinelibrary.wiley.com/wol1/doi/10.1111/j.1548-1425.2009.01204.x/full. Acesso em: 15/5/2015.

WOODS JR, Thomas. *Como a Igreja católica construiu a civilização ocidental*. São Paulo: Quadrante, 2011.

Y

YUEH-HAN YIEH, John. *One teacher: Jesus' teaching role in Matthew's gospel report.* De Gruyter, Nova Iorque e Berlin: 2004.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111902/CA