



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Unidade de Artes & Letras
Departamento de Comunicação e Artes
Mestrado em Filosofia: Ética e Política

A Violência como *Phármakon*:

**Entre o (des)velar do Segredo Cristão e a
Possibilidade de um Novo Homem, em R. Girard**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO REALIZADA PELO ALUNO
MÁRCIO MIGUEL ALEXANDRE MERUJE, N.º 1326,
NO ÂMBITO DO MESTRADO DE FILOSOFIA - ESP. ÉTICA E POLÍTICA
SOB ORIENTAÇÃO DO PROF. JOSÉ ROSA,
NO 2.º ANO DO
ANO LECTIVO DE 2008/09.

COVILHÃ, 24 DE AGOSTO DE 2009

ÍNDICE

INTRODUÇÃO _____ 7

PRIMEIRA PARTE

1.1. Instâncias Antropológicas na Obra de René Girard _____ 14

 O Sacrifício: Primeira Instituição Humana _____ 14

 O Desejo Mimético: A Origem Cultural _____ 23

 O Mecanismo Vitimário: O Bode Expiatório _____ 29

1.2. A Esfera Política: Entre o Desejo de Poder e a Violência _____ 35

SEGUNDA PARTE

2.1. A Violência enquanto Representação Simbólica _____ 45

2.2. Amor e Violência: Auto-Transcendência do Ser Humano _____ 54

2.3. O Desejo enquanto Instância Filosófica _____ 59

TERCEIRA PARTE

3.1. Perspectivas de um Novo Homem _____ 66

3.2. Crucificação e Democracia _____ 85

REFLEXÃO FINAL _____ 91

BIBLIOGRAFIA _____ 95

APRESENTAÇÃO E AGRADECIMENTOS

O texto que agora aqui se apresenta perfila o modo exploratório com que o tema foi debatido. À medida que a investigação se foi desenrolando existiu, quase sempre, se não na sua totalidade, uma dúvida metodológica que sempre nos ocorreu: não visando encontrar qualquer solução, como se de uma pesquisa laboratorial se tratasse, ou de encontrar uma chave-mestra – uma *eureka!* – encontrámos sempre a necessidade de algo naquilo que íamos lendo, naquilo que íamos rasurando. Essa necessidade de *algo “mais”*, ou pelo menos *algo diferente* é o que agora se apresenta aqui neste texto e que visa não apenas apresentar um autor como ele é mas antes o modo como nós o recebemos, como este foi redescoberto no século XXI numa pequena cidade portuguesa. A tarefa é humilde e ilustra-se nestas páginas que se seguem.

Uma palavra de especial agradecimento ao Professor José Maria da Silva Rosa pelas críticas, sugestões e correcções, que contribuíram para o aperfeiçoamento do trabalho desenvolvido, bem como a preciosa colaboração na procura de referências para a realização do trabalho.

ADVERTÊNCIAS METODOLÓGICAS

Embora tenhamos seguido as regras de exposição comumente utilizadas, há algumas opções metodológicas para as quais consideramos importante chamar a atenção. Assim, as citações feitas em português, apresentando-se o original ou a tradução utilizada em nota de rodapé sempre que considerámos existir relevância, são da nossa inteira responsabilidade sempre que não seja referido uma tradução na língua portuguesa.

Nas notas de rodapé, recorreremos às abreviaturas, seguidamente apresentadas, respeitantes aos títulos dos livros ou dos ensaios que são referidos no corpo do texto.

ABREVIATURAS

– Obras de René Girard:

- *DCC - Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*
- *ISF - I See Satan Fall Like Lightning*
- *MRVR - Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*
- *SG - Scapegoat*
- *THFW - René, Things Hidden Since the Foundation of the World*
- *VS - Violence and the Sacred*

**«Unus autem ex ipsis Caiaphas cum esset pontifex anni illius dixit eis:
“Vos nescitis quicquam nec cogitatis quia expedit vobis ut unus moriatur
homo pro populo et non tota gens pereat?”.»¹**

Jo 11, 49-50

¹Jo, 11, 49-50: «Um deles, porém, chamado Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: “Vós que nada entendeis. Não compreendereis que é melhor que um só homem morra pelo povo todo e não pereça a nação inteira?”»

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema abordar a filosofia de René Girard na qual pretendemos explorar o modo como o homem se desenvolveu socialmente ao longo da história nos últimos milénios. A história reflecte, por excelência, o modo como o homem se desenvolveu e, de grande importância, como este se desenvolveu. Na sua multiplicidade de expressões a história, exalta não apenas os grandes feitos da humanidade, enquanto tal, mas apresenta de maneira nem sempre directa, o que advém da produção desses factos. A acção, na medida que se por ter gerado encerra uma dimensão trágica, confina em si mesma toda as possibilidades a partir do momento em que está se encerra em algo efectivado: o acto uma vez efectivado, concretizado, encerra as imensas possibilidades que existiam antes dessa acção. Uma acção finaliza o mundo das suas possibilidades, das suas condições prévias (poderíamos dizer da sua *pré-acção*). É pela tomada de consciência desta acção que o Homem se distancia de um registo mítico e reconhece a sua própria racionalidade, sendo responsável pelas suas próprias acções por ser dotado de liberdade.

O homem – enquanto agente e paciente de toda a acção – constitui o pólo central da nossa análise. Não o homem enquanto tal, o *homo rationalis*, que coloca meios para alcançar fins, mas antes o homem que se apresenta como ser social, com papel político e responsabilidade ética. No nosso trabalho referir antropologia implica na sua reflexão estabelecer relações com a política, a religião e a ética, e a violência, *prima facie*, tão antiga e tão presente quanto a racionalidade do homem, será o horizonte em que a nossa posição se desenvolverá.

O presente trabalho será realizada em três partes distintas. As três partes que constituem o texto que seguidamente se expõe mostram as aporias e o constante desafio com que nós próprios nos deparamos ao longo da investigação. Mostrar esta dificuldade é evidenciar o modo como o autor, e toda a reflexão subsequente, se desenvolveu. Importa sublinhar a ambivalência que a investigação gerou ao longo deste trabalho. Os argumentos válidos para defender uma posição são esvanecidos por argumentos que refutam essa posição. Esta ambivalência na temática escolhida, esta análise tateante, é evidenciada nas partes que se desenvolvem neste trabalho.

As três partes do trabalho situar-se-ão no gume, no limiar, mostrando as duas faces da violência – fármaco ou veneno, cura ou morte. Deste modo, numa Primeira Parte apresentamos algumas das instâncias mais importantes da filosofia de René Girard, autor que nos acompanha na nossa investigação e que constitui o alicerce fundamental da nossa análise.

Ainda nesta Primeira Parte, destacaremos um outro pólo. Ao contrário de Girard, que afirma a violência como *um meio* para o estabelecimento da convivência pacífica no plano social, a esfera política, mostra o desenvolvimento como desenvolve no plano social esta convivência pacífica de modo algo distinto ao que Girard apresenta.

Afirma Cassirer² que as formas simbólicas constituem a originalidade do Homem e relatam a sua diferença em relação às restantes espécies. O homem mostra-se não simplesmente como *homo rationalis*, evidencia-se sobretudo na sua dimensão simbólica, isto é, enquanto *homo symbolicus*. A simbólica da violência será o tema da nossa Segunda Parte na qual pretendemos compreender o modo como a violência se apresenta, quais as suas feições, os seus meios. Neste sentido, ainda nesta Segunda Parte, pretendemos chegar a um dos núcleos fundamentais da nossa tese. Analisar também, ainda que de modo exploratório, a auto-transcendência da violência e do amor perante o Homem no domínio social, especialmente ético-político, ligando esta análise à filosofia girardiana. A análise do desejo, enquanto instância filosófica, será o último capítulo desta parte.

Por fim, numa Terceira Parte exploraremos a possibilidade do Homem «renascer de novo». Afirmar a repetição da história passada, projectando-a inexoravelmente no

²Ernst Cassirer, *Ensaio sobre o Homem* (Tradução Portuguesa de Carlos Branco), Guimarães Editores, Lisboa, 1995, p 39: «Podemos dizer que o animal possui imaginação e inteligência práticas, mas só o homem desenvolveu uma forma nova: imaginação e inteligência simbólicas.»

futuro é privar o Homem da sua liberdade, da sua criatividade. É esta possibilidade de *re-nascer* para o outro da violência que nos dará uma possível conclusão do nosso texto, tentando evidenciar como o social se desenvolve neste *outro*. Este renascer será analisado num duplo sentido: se por um lado estamos interessados em conhecer o homem enquanto homem social estamos igualmente interessados em perceber o meio político no qual um novo homem se pode desenvolver.

*

* *

A palavra portuguesa violência, que vem do latim *violentia*, significa a força que se usa contra o direito ou enquanto forma de coacção – forçar alguém, sobretudo fisicamente, a realizar alguma acção contra a sua vontade. Contudo, na língua latina a palavra apresenta também o significado de poder e / ou dominação³. A utilização retórica da palavra conferiu-lhe ao longo da história um vasto conjunto de outras significações: a violência das paixões, a violência da expressão. De que falamos quando aqui exprimimos violência? Falamos da ruptura da ordem ou qualquer aplicação de meios para impor uma ordem (coacção). Daí que a palavra alemã *gewalt* signifique simultaneamente poder (no sentido da origem do direito) mas também violência (no sentido de força imposta) como faz notar Walter Benjamin na sua *Crítica da Violência*⁴. Na nossa língua, falar de poder ou dominação tem como denominador comum a palavra violência, e tal duplicidade só se dissipa quando falamos entre a violência legítima e violência ilegítima, isto é, aquela que está dentro do espaço de lei e aquela que se situa fora dele. Violento é sempre o outro, aquele a quem aplicamos a designação, e assim se afirma o carácter performativo do termo violência. Carácter performativo, pois é ao empregá-lo que nós simultaneamente *agimos* ao denominar alguém como violento; *agimos* socialmente sobre um objecto ou um sujeito afirmando ou testemunhando a sua violência. Mas esta atribuição não comportará já uma dose de violência? O termo

³ A palavra em latim significa «em particular a força exercida sobre qualquer um» que deriva da origem semântica *vis*. A palavra pode ainda designar a força militar, os valores técnicos (violência enquanto técnica, um meio de desenvolvimento para *algo*), ou determinar o valor de algo. Cf. A. Ernout, A. Mèillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Klincksieck, Paris, 1939, p. 1115.

⁴ Vide Walter Benjamin, «Crítica da Violência – Crítica de Poder» in *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos escolhidos, selecção e apresentação de Willi Bolle* (Tradução brasileira de Celeste Souza et al.), Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986, p. 160.

violência toma já partido da acção, não podendo considerar-se descritivo ou simplesmente neutro.

Reflectir sobre a temática da violência é um desafio para nós pelo modo metamórfico com que esta se apresenta no seu processo evolutivo testemunhado pela História. Entender a problemática da violência e captar essa problemática de modo duplo, caminhando assim para a própria natureza com que esta se apresenta enquanto fenómeno, foi o caminho que fomos tomando. É nesta sístole e diástole que o projecto se foi desenrolando e, processo no qual se nos deparou talvez a maior dificuldade: a sua ambiguidade. Esta anfibia, esta bifidez, quiçá primordial, repercute-se na sociedade contemporânea como se de um bem volátil e catártico se tratasse pelo menos numa primeira fase, onde se recorre a ela, considerando-se contudo dependente de um mal original. Por outro lado, numa segunda fase, onde se pretende aniquilar e fazer desaparecer da esfera social, isto é, pretende-se expulsar a violência que não e agora um molde para o plano social mas antes o coloca em causa. A violência parece ser a solução mais fácil. Perguntamo-nos porquê.

Estabelecer uma relação comparativa entre violência e *phármakon* é a base hermenêutica para o desenvolvimento da nossa tese. O *homo rationalis*, num primeiro momento, é o actor principal desta acção (uma acção fundamentalmente trágica no sentido que nos parece levar a um beco sem saída): a violência, independentemente do seu tipo, é própria ao ser humano e caracteriza a esfera humana. Como nos mostram alguns estudos antropológicos só o Homem, por ser racional, introduz a violência na história⁵. E nesse papel original funda a *pólis*, a sociedade, a cultura. Deslocamo-nos de uma *mito-logia*, de um primeiro entendimento do mito onde a violência não estava tão racionalizada, para um *logos*, para a afirmação do Verbo que conhece a violência e que a compreende, que dá conta da racionalidade que lhe é própria. Que resulta então dessa compreensão onde o *logos* conhece a violência? A farmacologia.

O *phármakon*⁶, que constituía na Grécia Antiga simultaneamente um remédio e um veneno, dependendo da quantidade com que era administrado, possibilita

⁵Konrad Lorenz nos seus estudos realiza uma distinção fundamental entre agressividade e violência destacando que a violência se funda exclusivamente no ser humano. Cf. Konrad Lorenz, *A Agressão: Uma História Natural do Mal* (Tradução Portuguesa de Maria Isabel Tamen), Moraes Editores, Lousã, 1979.

⁶O *phármakon* possuía na Grécia Antiga vários significados. Em primeiro lugar representa uma droga medicinal, um medicamento, um remédio preparado; em segundo, uma droga malfetora; em terceiro, poderia significar uma preparação mágica. O *pharmákos*, seria então, por derivação semântica, «aquele

hermeneuticamente o estabelecimento da comparação já referida: a violência como *phármakon*. A violência apresenta-se então sob um plano orgânico e quantitativo. No plano orgânico por se constituir como um organismo vital do corpo social, da sociedade, quantitativo no modo que, consoante a dose com que é administrado, reconhece-se como legítimo ou ilegítimo. Se a violência pode constituir uma sociedade pode igualmente destruí-la. A violência como *phármakon* permite reconhecer um certo tipo de homeostase social, isto é, a sociedade, por se constituir como um sistema aberto, tenta ajustar-se consoante as diferenças que vão surgindo nos diferentes períodos da história.

*
* *

Apenas uma breve nótula sobre o autor, René Girard. É na originalidade da obra filosófica deste autor, de cariz antropológico como já referido, que encontrámos *un autre* onde a violência retém esta ambiguidade pura que pretendemos tratar.

Nascido em França no dia de Natal de 1923 desloca-se em 1947 para os Estados Unidos da América onde obtém o doutoramento em história. A partir daí desenvolveu uma teoria da religião onde a violência é baseada em dois elementos, nomeadamente o carácter imitativo do desejo e o mecanismo vitimário, geralmente nomeado como o mecanismo do bode expiatório. O primeiro destes elementos, o carácter imitativo do desejo, surge no pensamento de Girard na sua obra *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque* publicada em 1961. No seu segundo livro, *La Violence et le Sacré*, publicado em 1972, Girard centra-se na mitologia descobrindo as origens violentas da cultura humana. Já em 1978 choca a comunidade atea com a sua obra *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde* onde afirma o cristianismo como a revelação dessas origens violentas e estabelece uma crítica a essa violência, à qual afinal o ateísmo ainda presta tributo.

que serve de protecção à vítima expiatória». A este propósito vide A. Bailly, *Abrégé du Dictionnaire Grec – Français*, Librairie Hachette, Paris, 1901, pp. 923, 924.

A teoria girardiana sobre o desejo é um desafio à obra psicológica de Freud e a sua reinterpretação do mito um repto à teoria de Lévi-Strauss a este propósito⁷. A notoriedade de Girard deve-se às suas teorias que consideram o mimetismo a origem de todas as culturas ganhando assim notoriedade no âmbito filosófico.

Como afirma Alfredo Teixeira na sua magnífica tese acerca de Girard⁸ existe uma trilogia fundamental no seu pensamento⁹. Em primeiro lugar, a estrutura fundamental do humano onde o desejo mimético adquire especial importância. Em segundo, a explicação das origens do sagrado onde a violência é a fundadora de todas as culturas; e, por último, a leitura do texto cristão, em especial do evangelho relativo à paixão, de um modo ímpar e original. É esta multidisciplinaridade da obra de Girard que o leva da área das Ciências Humanas para se concentrar sempre na busca de uma Antropologia fundamental na qual importa o homem no seu todo, de modo especial a dimensão religiosa.

⁷A filosofia estruturalista de Lévi-Strauss, em meados do século XX, busca a convergência do pensamento mítico ao racional e a principal ideia é a de perceber a lógica interna do mito através da redução da narrativa mítica a pequenas estruturas. Para uma perspectiva histórica do mito *vide* M. Antunes, «Mito», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, III vol., Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999, cols. 900 – 908.

⁸*Vide* Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada: O Eterno Retorno da Violência e a Singularidade da Revelação Evangélica na Obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1995, p. 36.

⁹Cf. Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 11.

I PARTE

1.1. INSTÂNCIAS ANTROPOLÓGICAS NA OBRA DE RENÉ GIRARD

O Sacrifício: Primeira Instituição Humana

René Girard define o sacrifício, na sua obra *La Violence et le Sacré*¹⁰, como o instrumento de prevenção na luta contra a violência, isto é, o mecanismo que se apresenta como o meio pelo qual toda a comunidade é protegida da sua própria violência.¹¹

O sacrifício apresenta-se como uma estrutura simbólica que, ao envolver um elemento de mistério e de curiosidade tem a função de impedir que a violência, tida como interna à sociedade, atinja repercussões tais que coloque em causa a sobrevivência da própria sociedade levando-a a uma situação de colapso. A função do sacrifício, enquanto ritual¹², é nem mais nem menos que «purificar a violência.»¹³ Assim, este efeito catártico do sacrifício coloca uma fronteira à própria violência acabando apenas por se manifestar num processo ritual levando a que todas as pulsões e tensões que existiam na sociedade sejam transferidas nesse ritual, o qual envolve sempre um

¹⁰ René Girard, *Violence and the Sacred* (Tradução Inglesa de Patrick Gregory), The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979 (Tal como consta na página de abreviaturas esta obra será doravante designada apenas como VS).

¹¹ Vide VS, p.18: «The sacrifice serves to protect the entire community from its own violence.».

¹² A este propósito diz-nos Mircea Eliade que o «rito [o ritual] é o mito em acção». Cf. Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2002, p. 31.

¹³ Cf. VS, p. 18: «The function of ritual is to “purify” violence.».

sacrificado permitindo a subsistência da sociedade, a sociedade onde a violência seja expulsa e exorcizada através desse mesmo ritual.

Girard apresenta o sacrifício como a primeira instituição humana que permite justificar a necessidade de toda a existência social. O sacrifício tem a sua manifestação num processo ritual e todo o ritual se resume ao sacrifício. Assim, o ritual é para Girard a origem de todas as instituições sociais, e também a primeira instituição humana. Em que consiste então o sacrifício? O sacrifício consiste em descarregar sobre uma vítima (o bode expiatório) todas as tensões existentes na sociedade as quais ameaçam romper a ordem estabelecida. O sacrifício permite a homeostase do corpo social. Por outras palavras, o sacrifício permite expulsar do meio social toda a forma de violência que ameaça a sociedade. Essa violência resulta muitas vezes de dissídios que se acumulam entre os membros da sociedade, pois tais tensões surgem da incapacidade dos homens conseguirem conciliar os seus desejos desenvolvendo uma rivalidade mimética, assunto que retomaremos no próximo ponto desta parte.

A noção de sacrifício remonta ao mito e encontra-se tão difundida na cultura humana que, na actualidade, falar em «sacrifício» dá uma sensação de recuperar o passado. Vejamos, por exemplo, o rito de iniciação do Cristianismo, designado Baptismo, que teve especial significação no Apóstolo Paulo, e aparece no sexto capítulo da Epístola aos Romanos (v.3-5) e escrito por volta do ano de 54 d.C¹⁴. Aqui o sacrifício, tido como forma ritual religiosa, neste caso um ritual iniciático, não implica uma morte física ou qualquer substituição para retomar a paz no seio da comunidade. Poderemos dizer que os ritos iniciáticos, bem como os ritos de comemoração, se apresentam como rituais com um conteúdo «profilático». A *vítima* do Baptismo – não vítima física mas espiritual - é agora parte da comunidade e identifica-se com esta, melhor dizendo, identifica-se nesta.

Noutro contexto paralelo, os tragediógrafos gregos – Ésquilo, Sófocles e Eurípidés – são exemplares na representação do sacrifício. Aristóteles testemunhou¹⁵ que a tragédia é o resultado do poder catártico que esta tem na audiência, ainda que algumas das tragédias não resultem num verdadeiro final catártico, podendo ter finais

¹⁴Cf. «Ritual in Religion», S.G.F. Brandon, in *The Dictionary of the History of Ideas*, IV Vol, The Electronic Text Center (University of Virginia Library), Charlottesville, 2003, p. 102.

¹⁵ Cf. «Introdução» de Anne Lebeau, *Les Tragiques Grecs - Théâtre Complet*; Classiques Modernes; Éditions de Fallois, Paris, 1999, p. 13.

neutros ou mesmo com um certo grau de felicidade¹⁶. Contudo, devemos notar que o poder catártico que a tragédia gera na audiência explica o motivo de o espectador apreciar um sofrimento que é dramatizado. Assistir a um sofrimento que não é seu mas que o liberta. O verdadeiro sacrifício não era contudo simulado, dramatizado, era real. O sacrifício, fora das portas da cidade, de um animal, geralmente um bode era um exemplo desta prática catártica como purificação pessoal ou da comunidade (pólis)¹⁷. *Persona*, que em grego significa máscara, representa a personagem que «encarna» na representação dramática. Aquele que vestia a pele do «bode» encarnava essa máscara. Já o significado de tragédia, do grego *tragos* e *odos*, tem na sua génese o poder catártico que dela resulta pois tragédia significa literalmente canto do bode mas, curiosamente, significa também caminho do bode¹⁸. É este caminho dramático que o bode tem até à sua morte que faz a tragédia. A tragédia é assim de todas as formas literárias a que apresenta uma estrutura extremamente sacrificial¹⁹.

«Como instituição humana o sacrifício representa, enquanto forma simbólica, a acção que em si mesma desencadeia um rol de outras acções. Passemos agora à análise da estrutura sacrificial. O sacrifício tem muitas vezes, senão na sua totalidade, um cariz religioso e um poder catártico para a religião. Afirmamos aqui, com Girard, que religião e sociedade são indissociáveis e uma não poderia existir sem a outra; uma depende da outra.»²⁰

A estrutura sacrificial tem três dimensões que acima de tudo envolvem os actores principais do sacrifício – Deus (enquanto forma simbólica religiosa), o social e a vítima. Estas três dimensões, enquanto constituidoras da totalidade humana, fazem do sacrifício a estrutura antropológica fundamental que possibilita por um fim à vingança sem que esta seja devolvida à sociedade²¹.

¹⁶ Esta classificação não é unânime. Seguimos a este propósito a classificação aristotélica da tragédia. Cf. *Les Tragiques Grecs...*, p. 15.

¹⁷ No Livro do Génesis (Gen, 22: 1,2) é evidenciado a substituição de uma vítima humana por uma vítima animal.

¹⁸ O «canto do bode» que se expressa nos dois termos que constituem a palavra tragédia, respectivamente *tragos* e *odos*, estava associado ao «caminho do bode». Literalmente, como nos diz Bailly, tragédia significa o «canto do bode, canto religioso que acompanha o sacrifício de um bode nas festas do Deus Baco, equivalente ao Deus Dionísio, na mitologia romana». É graças a este “acompanhamento”, a esta cerimónia de despedida, que, por derivação, tragédia significa igualmente o «caminho que o bode realiza até à sua morte», ao mesmo tempo que o seu caminho era acompanhado por cânticos de cariz religioso. A este propósito *vide* A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire...*, pp. 878, 879.

¹⁹ Cf. Eric Gans, «Form Against Content: René Girard's Theory of Tragedy» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000.

²⁰ Cf. René Girard, André Gounelle, Alain Houzinaux, *Dieu, Une Invention?*, Les Editions de L'Atelier, Paris, 2007, p. 55.

²¹ Cf. Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 32.

Deus é no contexto sacrificial humano a entidade suprema que recebe os sacrifícios, animais ou humanos, de um certo ritual e do qual se espera que uma acção no futuro seja a recompensa desse sacrifício, p.ex. uma boa cultura, fertilidade das mulheres, etc.. É este rito, esta sinalização evidente do religioso, que torna inseparável a religião da segunda dimensão, o social. O social, enquanto criação da cultura, tem como seu pressuposto a violência²² e é através dela que a sociedade se cria, se estrutura. A originalidade de Girard é a este propósito notória visto que apresenta a violência como um meio para a estruturação da sociedade mas que após cumprir essa tarefa tem de ser expulsa da sociedade. E como? Precisamente pelo sacrifício, pela imolação de uma vítima substituída que representa todo o grupo (social).

A vítima, terceira dimensão sacrificial, é a que apresenta um maior papel performativo e simultaneamente onde recai toda a acção do social. Ao analisarmos o papel da vítima testemunhamos o papel do humano como *fazedor de vítimas* e a maneira extremamente criativa e multimódica pelo modo como as cria. Não somos nós, todos nós, como afirmou Sartre, metade vítimas e metade cúmplices²³? Ao analisarmos a vítima cingimo-nos neste primeiro momento ao processo sacrificial primordial não denominando aqui o significado actual de vítima, com especial conotação jurídica.

O sacrifício, como constituinte da sociedade, consiste em transferir para outro objecto, uma vítima arbitrária, todas as tensões e ódios que criam mal-estar na sociedade. O carácter terapêutico da vítima leva a que esta tenha de fazer parte da sociedade, para que esta se identifique com ela, mas contudo não pode ser uma parte fundamental desta. Se a vítima sacrificial fosse uma parte fundamental – na nossa sociedade, por exemplo, uma figura política – esta gerava uma violência de vingança no meio da sociedade e levava igualmente ao seu colapso. A vítima é escolhida entre o todo da sociedade e tem de pertencer, digamos, a um grupo desprezado. Na impossibilidade de esta ser um ser humano, a simbólica sacrificial transfere esta vítima para uma vítima animal: um bode, um carneiro, um cordeiro²⁴. O animal, em substituição de uma vítima humana, passa a ser durante algum tempo alvo de culto e adoração estabelecendo uma paz provisória que liberta o todo social das tensões que este sofria anteriormente.

²²Cf. Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 27.

²³ Cf. Jean-Paul Sartre, *Les Mains Sales*, Gallimard, Paris, 2002.

²⁴ Relembremos a este propósito uma vez mais a passagem do Livro do Génesis onde Abraão é substituído pelo cordeiro provido por Deus. *Vide* Gen: 22; 1-9.

A vítima sacrificada, que pertencia inicialmente a um grupo desprezado da sociedade, mas que possuía ainda assim alguma similitude com a sociedade, adquire, com o seu sacrifício, um papel fundamental e de superioridade em relação aos restantes. Quer falemos de uma vítima humana quer falemos de uma vítima animal, notamos que ao serem vítimas sacrificiais adquirem uma conotação religiosa. A vítima, que até o ser era objecto de ódio e mediadora entre violência e sociedade, adquire com o sacrifício uma veneração, um estatuto à parte²⁵. É esta violência que é a alma secreta do sagrado²⁶ em que o rito é uma expressão evidente de indissolubilidade entre sociedade e religião²⁷.

Sabemos através das dinâmicas de grupo que nos chegam da psicologia que criar um bode expiatório não é tarefa difícil. Mas de que modo a actualidade gera estes bodes expiatórios? Falar de sacrifício como estrutura perene e eficaz de um ritual é reconhecer-lhe, na actualidade, estruturas que se metamorfosearam. Ainda que existam na nossa sociedade bodes expiatórios estes perderam com a complexificação social ao longo da história a sua função catártica e chegamos ao que Girard denomina ao longo das suas obras de «crise sacrificial», isto é, quando as vítimas que deveriam expulsar a violência da sociedade deixam de possuir este papel e a violência se perpetua na sociedade.

O sacrifício, que era em sociedades antigas a última palavra da violência e que era capaz de manter uma paz provisória na sociedade, possuía um modo próprio de existir, pois era devido à vítima sacrificial ser escolhida aleatoriamente mas não irracionalmente, que ela não podia jamais devolver a violência à sociedade através do acto de vingança²⁸. Em *Édipo Rei*, de Sófocles, vemos exactamente este papel catártico do sacrifício onde a vítima se escolhe a si mesma e que é simultaneamente desconhecadora da sua tragédia situando-se Girard numa análise distante à que Freud realizou na sua *Psicanálise*²⁹.

A crise sacrificial que ocupa o lugar do sacrifício nas sociedades modernas é a expressão de que se no início o sacrifício se apresentava como obrigação do sagrado ela aparece, por outro lado, como uma actividade criminal que engloba riscos de similar

²⁵ Como será analisado na II Parte deste texto o *homo sacer* representa uma estrutura fundamental no plano social.

²⁶ Cf. Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 34: «Para Girard, a alma secreta do sagrado é a violência. É uma violência organizada para que a vida seja possível.».

²⁷ VS, p. 31.

²⁸ Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 31 / 32.

²⁹ A este propósito vide Sigmund Freud, *Moisés e o Monoteísmo* (Tradução Portuguesa de Isabel de Almeida de Sousa), Relógio D'água, Lisboa, 1990.

amplitude aos que estão envolvidos na obrigação sagrada. A constituição do poder jurídico condena o sacrifício como actividade criminal a menos que seja legitimado através da criação de outras instituições humanas substituidoras – por exemplo o direito penal das sociedades modernas – desta primeira instituição humana que era o sacrifício. O sacrifício toma como meio a utilização da violência, sobretudo física numa primeira instância, que ao longo da história se foi transformando cada vez mais em formas dissimuladas e pouco claras. Actualmente, a interposição de mediações técnicas entre as vítimas e os seus sacrificantes podem negar uma eventual violência e camuflar esse registo levando a um disfuncionamento do acto sacrificial. Contudo, negar a violência, quer num registo moderno ou primitivo, é afirmar o seu poder metamórfico pelo qual ela vai sempre encontrando uma e outra vítima sobre quem se exerce³⁰. A conduta sacrificial que nas sociedades antigas permitia expulsar a violência através do bode expiatório, como será a seguir demonstrado, é impossibilitada *qua talis* pelo sistema jurídico presente nas sociedades modernas que se apresenta como substituto racional daquela. O sacrifício já não é um instrumento de prevenção contra a violência pela sua impossibilidade de se apresentar como um ritual sacrificial, pelo menos de modo claro, sem mediações técnicas. A que se deve então esta impossibilidade? Em especial porque o sistema jurídico compete directamente contra o sistema sacrificial por aquele ser exactamente um outro modo sacrificial metamorfoseado³¹. O sistema jurídico funciona na actualidade como um filtro, em grande medida, da violência física directa que fazia o sistema sacrificial do bode expiatório funcionar. O sistema jurídico-penal substitui o sistema sacrificial por este ser mais efectivo como legitimador da violência. O sistema jurídico-penal ao actuar de modo legítimo no plano social irá colocar o mecanismo sacrificial como ilegítimo. Existe uma desmistificação do sacrifício e este passa apenas a ser possível pelo sistema jurídico-penal – a *justiça pelas próprias mãos*, legitimada pelo mecanismo sacrificial quando a multidão tinha uma posição unânime, não é permitida neste novo sistema.

Resulta assim, desta crise sacrificial, a proliferação da violência em formas dissimuladas as quais invadem a sociedade ao serem legitimadas pelos diferentes modos

³⁰Cf. VS, p.2.

³¹A este propósito *vide* a interpretação do mito da pena. Cf. Paul Ricoeur, *Conflito das Interpretações* (Tradução Portuguesa de M.F. Sá Correia), Rés Editora, Porto, 2000, p. 347.

de poder (poder político, económico, social, científico, tecnológico, etc.): «onde quer que a violência esteja presente a impureza sacrificial estará presente.»³²

Importa antes de mais formular uma questão: de que modo passamos de um registo sacrificial para uma crise sacrificial? Preferimos não criar inferências do género causa – efeito mas devemos testemunhar alguns acontecimentos que decorrem desta evolução: é ao ficarmos privados da realização do sacrifício que o bode expiatório deixa de funcionar e mais facilmente a violência do «todos contra todos» começa a funcionar na sociedade. É por esta violência totalizante que se instaura a crise sacrificial e que esta fica privada de recuperar o mesmo sistema sacrificial. Retorna-se, nas sociedades modernas, o sistema sacrificial velado pela legitimação das leis do poder político e pelas suas formas de violência³³.

O sacrifício ao apresentar uma duplicidade na sua expressão – transfere a violência que se acumula na sociedade para uma vítima expiatória e confere à vítima um poder transcendental – permite que a violência sacrificial seja detentora de uma maior plausibilidade que a violência jurídica pois esta, não possibilita os mesmos efeitos farmacológicos que a violência sacrificial tinha.

As instituições que constituem a sociedade moderna tornam presente o processo sacrificial através de uma dissimulação da violência que simultaneamente o esconde. O sacrifício deixa de ter a sua forma primordial, pura, e torna-se numa justiça legítima que é manifestado pelas instituições, por exemplo instituições penais, prisionais, etc..

Para além do sacrifício cruento – que se torna com o desenvolvimento das instituições sociais ilegítimo – a primeira forma de instituição humana fundamental, especialmente na modernidade, é o interdito, que na modernidade, segundo Girard, tende a substituir o sacrifício. Entende Girard que a função do interdito é a regulação e proibição do mimetismo que, caso não tenha qualquer controlo social, acabaria por levar à aniquilação da própria sociedade em causa. Deste modo, é sustentável afirmar que os interditos se opõem e combatem a rivalidade mimética, reprimindo, por conseguinte, as condutas que em função da obtenção do mesmo objecto tendem a proliferar o mimetismo e a violência. Para tal, é necessário que a comunidade não repita as suas próprias palavras, não use os seus nomes (interdito do dizer) nem as suas próprias

³² VS, p. 34.

³³ Cf. Max Weber, *A política como Vocação* (Tradução Portuguesa Inédita de Artur Mourão), s/l, s/d, p. 2: «o estado reclama para si o monopólio da violência física legítima (...) ele é a única forma do “direito” à violência.»

acções (interdito da acção)³⁴. Assim, «a comunidade procurará livrar-se deles com o menor grau de violência possível para não responder à sedução mimética.»³⁵

A função dos interditos é criar no seio da comunidade humana uma zona protegida da sociedade onde exista um núcleo fundamental não tocado pela violência. Girard reconhece existir a possibilidade de um núcleo de não-violência no seio da sociedade e este, por sua vez, é o regulador que permite desempenhar funções essenciais como a educação cultural, sobrevivência dos mais jovens, etc..³⁶

Se numa primeira instituição o interdito visa eliminar a imitação no seio da comunidade, os ritos visam, como Girard sustenta, a utilização da violência em doses pequenas³⁷. Perante o melhor dos males, optar-se-á por uma padronização do mal – lei do mal menor –, isto é, não se pretende substituir a violência por qualquer outra forma de violência equivalente mas permite-se dosear a violência quanto baste: «o rito é fundamentalmente um sacrifício ritualizado que encontra a sua génese e estrutura no mecanismo fundador; ele reproduz todos os estádios da crise mimética incluindo a sua resolução.»³⁸

Por conseguinte, a fundação e estruturação da cultura humana sobre o mecanismo vitimário é a exaltação de uma das instituições mais importante: o mito. O mito não é mais do que a «invenção narrativa» da vítima, apesar de esta ser uma qualquer vítima arbitrária. Esse poder liberta os perseguidores das suas recriminações recíprocas. Assim, essa contaminação é simultaneamente, ao ser erradicado, um poder salvífico, pelo benefício social que é capaz de gerar. Nas palavras de Alfredo Teixeira, «os mitos narram, de facto, crises miméticas e processos vitimários bem sucedidos, concretizados, frequentemente, na morte de um herói divinizado, rejeitado pela comunidade.»³⁹

Estas instituições, que nada mais são que o fundamento do mecanismo vitimário, estão longe ainda das instituições sociais nas pretendemos encontrar uma ligação com o mecanismo sacrificial.

³⁴Cf. René Girard, *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1978, p. 19. (Doravante a obra designar-se-á *DCC* sempre que a fonte seja o texto original em francês).

³⁵Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 36.

³⁶Cf. *VS*, pp. 301, 302.

³⁷*DCC*, pp. 37 – 48.

³⁸Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada ...*, p. 38.

³⁹Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada ...*, p. 30.

De entre as mais diversificadas instituições, a que melhor afirma a existência de um mecanismo sacrificial, destituído de qualquer forma mítica ou religiosa, ainda que nele seja fundado, é o sistema jurídico-penal existente nas sociedades modernas, como já referimos. Para Girard, não existe no sistema penal qualquer princípio de justiça diferente de um princípio de vingança existente na reciprocidade violenta aquando do colapso do mecanismo sacrificial, ou crise sacrificial: «o princípio das reciprocidades violentas e da retribuição está presente (...). Não há diferença essencial entre a vingança pública e vingança privada, mas sobre o plano social existe uma diferença enorme.»⁴⁰ Que diferença se dá no plano social? A violência aparece nos nossos sistemas judiciais com uma autonomia conceptual que permite isolar o crime da pena devido à transcendência social dos sistemas judiciais. Alfredo Teixeira reitera que se esta transcendência judiciária perder a sua eficácia, encontrará o carácter imitativo da violência tal como se concretiza nas sociedades primitivas⁴¹. Deste modo, é possível sustentar que a crise sacrificial que deu lugar ao «encobrimento» do mecanismo vitimário⁴², que nas sociedades modernas se outorga pelo «politicamente correcto»⁴³ é essa mesma crise sacrificial que está em risco de colapsar caso as instituições onde esta se apoia perderem a sua eficácia. Em primeiro perder a sua transcendência e, caso tal aconteça, o carácter imitativo da violência acabará por ressurgir, agora fora de um contexto sacrificial que o reinstitua como bom.

Como referido atrás, Paul Ricoeur estabelece o que denomina como interpretação do mito da pena na obra *O Conflito das Interpretações*, realçando um conjunto de aporias que têm especial interesse analisar a este propósito. Diz-nos Ricoeur que «não há uma lei mais forte do que a lei da pena pela qual o mito foi quebrado.»⁴⁴ e a sua análise dirige-se sobretudo na tomada consciente (e racional) deste processo mítico: crime e pena inscrevem-se em dois lugares diferentes, o do padecer e do agir. Ricoeur ao reconhecer, para denunciar, a relação entre o religioso e o jurídico adianta que o sagrado sacraliza incessantemente o jurídico e, por outro lado, o jurídico jurídica incessantemente o sagrado e notamos uma vez mais a relação que se estabelece

⁴⁰ Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada* ..., p. 38.

⁴¹ Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada* ..., p. 40.

⁴² DCC, p. 113.

⁴³ A este propósito o texto de António Bento intitulado «A Língua da “Correcção Política”» é exemplar. Cf. António Bento, «A Língua da “Correcção Política”» in *Lusosofia – Biblioteca Online de Filosofia* (http://www.lusosofia.net/textos/antonio_bento_a_lingua_da_correcao_politica.pdf, 01 Agosto 2009).

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Conflito das Interpretações*..., p. 347.

entre sociedade e religião agora no tocante ao poder político onde o registo sacrificial se testemunha de modo diferente, por exemplo através da razão de estado⁴⁵. Interpretar o mito da pena é denunciar, para denunciar a associação mítica narrativa entre crime e castigo sobretudo quando no direito moderno se pretendeu racionalizar.

A palavra sacrifício significa tornar sagrado e o sacrifício constitui-se como o mecanismo social que produz o próprio sagrado. A vítima expiatória que é assassinada produz a união do todo enquanto comunidade e, ao mesmo tempo, atinge uma dimensão sagrada: A vítima transita numa esfera ambígua entre o bem e o mal. Ela nasce da indiferenciação e produz a diferenciação; funda a cultura. Ela tem poder maléfico por condensar a maldade social enquanto bode expiatório, mas tem poder redentor ao libertar os perseguidores de suas recriminações recíprocas e, ao mesmo tempo, trazer benefícios sociais.

Em que medida ocupa o sistema jurídico-penal moderno o lugar da estrutura sacrificial primitiva? Por um lado como dissemos o sistema judicial apresenta uma estrutura similar à sacrificial tem mas, por conseguinte, quanto tal estrutura já não funciona substituí-la. Apresenta a violência sacrificial dissimulada e numa outra dimensão. O sistema jurídico-penal pretende, tal como a estrutura sacrificial, inibir a violência recíproca, não permitir a vingança e pretende ser inquestionável, isto é, ter o poder inquestionável de ministrar a justiça e, em última instância, o exercício legítimo da violência.

O Desejo Mimético: A Origem Cultural

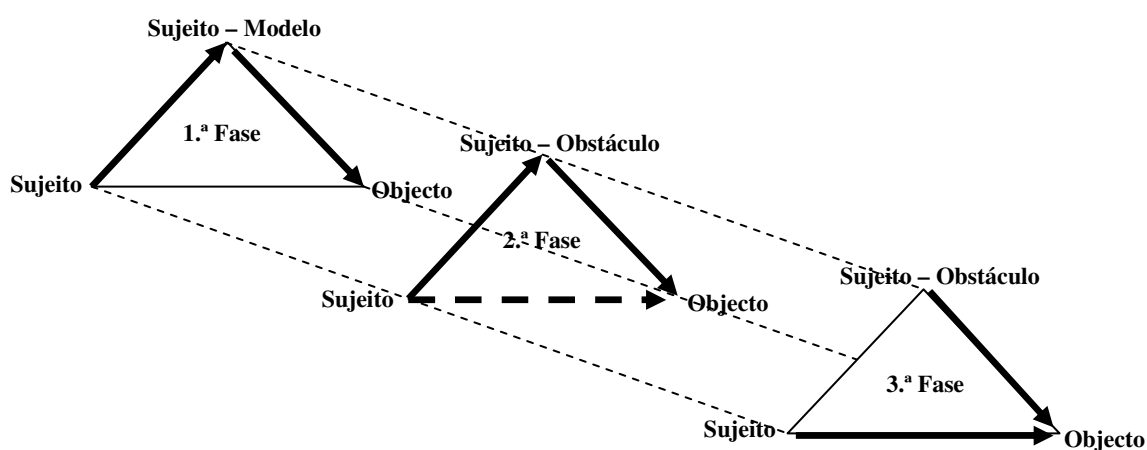
Aristóteles na *Poética* diz acerca da imitação que «o imitar é congénito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, apreende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado»⁴⁶. É pois evidente para o Estagirita a tendência originária e natural do homem no respeitante à imitação e, importa referir, a *mimêsis* encarada sobretudo com uma conotação negativa em Girard, é evidenciada por Aristóteles no comprazimento que esta dá ao homem, verificando que a *mimêsis* comporta um carácter pedagógico importantíssimo.

⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Conflito das Interpretações...*, p. 347 – 350.

⁴⁶ *Poética*, 1448b4 – 1448b33.

Não excluindo esta capacidade noutros animais, o homem é o único que aprende, devido à sua racionalidade, e a estabelece como fundamental no seu processo evolutivo, desde a criança ao seu estado adulto. É na relação com o outro que a criança começa o processo imitativo que a leva a apreender as primeiras noções e nesta evolução são vários os modelos a seguir: os pais, os colegas da escola, a televisão, etc. O *outro* que se coloca diante de mim pode ser um modelo para mim e os artigos de psicologia esgotam esta temática ligando-a a vários processos cognitivos⁴⁷. Vemos mesmo que esta *mimêsis*, presente no restante reino animal, é uma poderosa arma dissimuladora e leva, através da selecção natural, a uma vantagem na luta pela sobrevivência. Assim, se o homem é a espécie mais imitativa de todas, esta é então a que detém a maior vantagem na luta pela sobrevivência não interessando saber se a evolução deste mecanismo no Homem se desenvolveu ou não graças à sua racionalidade. A imitação própria ao Homem desencadeou no seio da sociedade o que Girard designa origem cultural da espécie humana e que o leva a afirmar um novo processo de hominização e humanização.

A *mimêsis* é para Girard uma estrutura dinâmica na qual o que se imita pode numa fase seguinte ser obstáculo através do que o autor denomina como *double bind*⁴⁸. A *mimêsis* do Homem poderá ser então representada por este esquema:



Entre o sujeito e o objecto (de desejo) estabelece-se um outro sujeito que pode numa primeira fase ser modelo do sujeito mas que numa segunda fase é um obstáculo para a conquista do objecto. Numa terceira fase o sujeito e o obstáculo apenas estão

⁴⁷ Os estudos de Melanie Klein, na psicologia, e os de Konrad Lorenz, na etologia, são óptimas fontes de pesquisa para aprofundar esta linha de pensamento.

⁴⁸ Cf. René Girard, André Gounelle, Alain Houzinaux, *Dieu, Une Invention? ...*, p. 59.

interessados no objecto – uma possível quarta fase seria a extinção do objecto e a perpetuação da rivalidade entre sujeito e obstáculo. É quando estamos perante esta tríade fundamental, originária na filosofia de Girard, que se apresenta o que o autor denomina como rivalidade mimética. É esta concepção que nos permite falar da triangularidade do desejo pois a *mimêsis* liga-se intimamente a esta noção. É através da *mimêsis* que o sujeito deseja o objecto (pois copia o outro no desejo) mas é pelo desejo que o sujeito entra em conflito⁴⁹.

Na relação dual que existia entre sujeito que deseja e objecto desejado interpõe-se agora um mediador, um *outro*. É através deste outro que nasce o desejo. O sujeito deseja o objecto de um outro sujeito e não o objecto em si. Só interessa o objecto porque ele é de «um outro», ou porque o outro também o deseja. Girard denomina este processo de *mimêsis de apropriação*, imitação da apropriação⁵⁰. E, por conseguinte, a rivalidade mimética é a rivalidade entre os sujeitos que se gera, devido à aquisição de um objecto. Os dois sujeitos tornam-se rivais devido à disputa do mesmo objecto onde este deixa de interessar e apenas move ambos os rivais combater o desejo do outro sujeito. O objecto pode deixar de existir, podendo até extinguir-se, e a rivalidade continua.

É pelo desejo que a violência nasce e se desenvolve na sociedade. O que denominámos anteriormente entre dois sujeitos acontece de modo semelhante entre todos os sujeitos num registo social e gera-se assim um conflito de «todos contra todos» pela posse de um objecto A, objecto B, etc.. É quando um sujeito quer imitar o desejo do outro e vê que é impossível que aquele passa de modelo a obstáculo, que passa a ser o rival. Girard denomina esta noção como *double bind*. Como Girard testemunha de forma exemplar ao longo das suas obras é este *double bind* que se gera nos romances literários de Stendhal, Flaubert, Proust ou Dostoievsky⁵¹. É o desaparecimento do objecto, devido ao desejo recíproco de ambos os sujeitos, que a violência atinge um segundo grau, se espiritualiza⁵². Objecto, sujeito e modelo não apresentam agora qualquer diferenciação mas são antes um todo indiferenciado que permutam as suas

⁴⁹ Cf. René Girard, André Gounelle, Alain Houzinaux, *Dieu, Une Invention? ...*, p. 50 – 60.

⁵⁰ Cf. René Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World* (Tradução Inglesa de Stephen Bann e Michael Metteer), The Athlone Press, Londres, 1987., pp. 7 – 10. (Doravante a obra será designada como *THFW* sempre que nos referirmos à tradução inglesa).

⁵¹ Outros exemplos históricos seriam Rómulo e Remelo, Caim e Abel e Esáu e Jacob.

⁵² Nesta violência de segundo grau apenas interessa a aniquilação do outro. Podemos inferir da psicanálise freudiana a rivalidade que se gera no seio desta estrutura triádica familiar – pai, mãe e filho/a.

posições e se perde a consciência de quem é rival de quem. Certamente se questionarmos alguém do porquê desta rivalidade existirá uma longa lista de razões para tal acontecer mas é quase de modo inconsciente, lembrando Freud, que muito deste jogo tem origem. Na filosofia hobbesiana está já presente a afirmação desta competição na luta pelo mesmo objecto: «se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (...) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.»⁵³.

De toda a história da violência mimética de que nos fala Girard é esclarecedora a história bíblica de Caim e Abel⁵⁴ pois os mitos presentes na Bíblia são para Girard uma das estruturas fundamentais que *des-velam* a violência, desocultam o segredo de uma lógica sacrificial e vitimária e é por a apresentarem como lógica sacrificial que irrompem esta significação e a alteram. É também através da Bíblia que Girard testemunha a inversão sacrificial pois esta não propõe qualquer vingança mas antes um perdão e uma dignificação da vítima.

Caim e Abel⁵⁵ revelam o perigo do nascimento de uma sociedade através da violência. É por Abel morrer que a sociedade, o povo, é fundado e é o gesto homicida de Caim que é apresentado como a crise mimética de que nos fala Girard. Caim que é culpado e precisa morrer mas acaba por não morrer. A vítima, enquanto bode expiatório, que tem de morrer para garantir o efeito catártico e farmacológico da violência, vive e é esta inversão sacrificial que cria um novo modelo na história. Ninguém pode vingar Abel, fazendo correr o sangue de Caim, pois este foi «sacrificado» para que a sociedade fosse fundada e existe uma hetero-regulamentação (mandamento de fora) da sociedade que impede essa vingança. A vítima sacrificada é agora vítima santificada. É este mimetismo que introduz o mal segundo a perspectiva cristã. A fundação da Humanidade revela esta rivalidade única no seio da sociedade e de modo paradoxal pretende a fraternidade na sociedade, onde o sujeito se alegra com a presença do outro e permite a comunhão e graça futura em sociedade.

⁵³Thomas Hobbes, *Leviatã* (Tradução Portuguesa de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p. 111.

⁵⁴ Presente em Gen: 4; 1 – 16, o mito de Caim e Abel mostra o nascimento de uma sociedade com base na violência e o que à partida se revela como parte de um mecanismo sacrificial mas este é revelado, permitindo a inversão sacrificial, isto é a revelação das estruturas fundamentais da sociedade.

⁵⁵ Ainda que Girard não escreva directamente sobre o mito de Caim e Abel *vide* a este propósito Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 64.

A história do apedrejamento da mulher adúltera⁵⁶ tem toda a estrutura da crise mimética: o grupo está em crise porque a presença de uma adúltera face à lei afecta toda a sociedade segundo a qual esta deveria ser apedrejada. A solução vitimizadora propõe uma vítima. Vítima essa que, neste caso, uma mulher adúltera, é marginal à sociedade. Acontece que, frente à condenação da vítima à violência, Jesus propõe o perdão. Só o perdão pode terminar a violência sem mediação da violência. O evangelho é o maior exemplo do segredo presente na estrutura vitimaria do sacrifício e é nele que Girard vê a novidade cristã que irrompe com todas as lógicas sacrificiais presentes. O episódio de Caim e Abel, tal como o da mulher adúltera, indicam uma reconciliação social na qual a estrutura sacrificial não ocupa qualquer lugar. Ainda que de início estes episódios tenham tudo para serem episódios sacrificiais é no seu desenvolvimento, e consequentemente no seu fim, que é revelada a ausência de uma mediação sacrificial. Os evangelhos revelam a mensagem da reconciliação e pretendem colocar um fim à crise mimética sem recorrer à utilização da violência. Jesus demonstra que o mal começa na esfera do desejo⁵⁷, mas não coloca um fim ao mimetismo intrínseco do Homem. Pretende antes que a violência adquira um novo modelo – de não-violência – e desencadeie num novo par mimético onde as imagens de João Baptista e Jesus sejam os exemplos de um novo círculo onde não exista rivalidade, vingança ou inveja. As figuras de João Baptista e Jesus são a este propósito as precursoras de um novo modelo não-violento.

Segundo Eric Auerbach, a grande diferença do homem actual é o carácter dinâmico que possui, ao contrário do homem antigo que era visto com estático⁵⁸. O homem da sociedade actual mostra as constantes mudanças do meio em que está inserido. Este autor afirma que a literatura da antiguidade não revela as condições do homem mas antes condições de fé ou interpretação divina⁵⁹. Platão introduz a noção de *mimêsis* como emulação, transformação ou ainda como criação de similitudes, produtores da aparência e da ilusão e é nesta *mimêsis* platónica que Gebauer e Wulf⁶⁰ não vêem qualquer unidade. O ponto mais importante da análise realizada por Platão

⁵⁶Cf. Job, 8.

⁵⁷ Cf. Mt, 27.

⁵⁸ Erich Auerbach, *Mimesis – The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Nova Iorque, 1974, p. 32.

⁵⁹ Erich Auerbach, *Mimesis...*, p. 32.

⁶⁰ Gunter Gebauer, Christoph Wulf, *Mimesis: Culture, Art, Society*, University of California Press, California, 1995, p. 22.

acerca da *mimêsis*⁶¹ é, para o contexto girardiano, a noção de apropriação visto que Platão nunca atendeu na sua filosofia ao carácter conflitual da *mimêsis*, isto é, a *mimêsis* que se relaciona com o desejo. A *mimêsis* é em Platão um *phármakon*⁶² e vimos até aqui que é essa *mimêsis* que Girard afirma como fundamental para o estabelecimento da cultura. Se a *mimêsis* é um *phármakon* (Platão) e simultaneamente é fundamento da cultura (Girard), poderemos entendê-la aqui, tal como parece fazê-lo Girard, como fundamental para a violência? Por outras palavras, ainda que a *mimêsis* detenha, como já referimos, um carácter pedagógico não será ela responsável por uma proliferação da violência na sociedade demonstrando assim o seu carácter negativo a partir do qual se desenvolve um mimetismo violento? Se sim, de que forma poderá a sociedade reprimir esse mimetismo violento? Girard fala-nos de dois tipos de mediadores no desejo⁶³: interno e externo: «no caso da mediação externa, a distância entre sujeito e modelo previne que estes sejam competidores um do outro (...). Mediação interna, por outro lado, surge quando a distância para com o modelo diminui.»⁶⁴. Inferimos desta citação o que Girard mostra em *Deceit, Desire and the Novel*: «o objecto é apenas um meio para chegar ao mediador»⁶⁵. É precisamente na chegada ao «mediador» que se realiza a rivalidade mimética pois o sujeito que era até então modelo e possuía o «segredo de o ser»⁶⁶ é desvelado: «O homem deseja ser, algo que ele próprio é e [simultaneamente] algo que outra pessoa possui e ele carece de ter.»⁶⁷

A rivalidade mimética de que nos fala Girard é o ponto desaglutinador da sociedade onde objecto sujeito e desejo deixam de estar diferenciados. A rivalidade mimética é a passagem do «todos contra todos» para o «todos contra um» onde para

⁶¹ Platão no seu pensamento reconhece a *mimêsis* num duplo sentido, tendo em consideração o plano em que nos encontramos. Do ponto de vista gnosiológico *mimêsis* é importante na medida em que nos ajuda a lembrar do Ideal, presente no mundo inteligível – *mimêsis* evidenciada como positiva no processo de anamnese. Vide como referência à *mimêsis* como positiva na esfera humana as obras *Fédon*, *Fedro*, ou ainda Críton. Por outro lado, Platão refere também a *mimêsis* como negativa no processo de imitação do Ideal. No Livro X da *República* Platão refere a *mimêsis* num conjunto de cópias sucessivas que nos separam da verdadeira noção – A *mimêsis* apresenta-se neste aspecto segundo um ponto de vista ontológico, e é aqui encarada como negativa no processo de dialéctica. Vide a este propósito Platão, *Republic* (Tradução Inglesa de Paul Shorey), Vol VI, Harvard University, Cambridge, 1930.

⁶² A reflexão da *mimêsis* como *phármakon* pode ser encontrada na obra de Lacoë-Labarthe. A este propósito vide Philippe Lacoë-Labarthe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Tradução Inglesa de Christopher Fynsk), Stanford University Press, California, 1998, pp. 248 – 265.

⁶³ O desejo liga-se aqui à noção de *mimêsis* e desenvolve o que Girard afirma de rivalidade mimética.

⁶⁴ Frederiek Depoortere, *Christ in Post Modern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, T&T Clark Editions, Nova Iorque, 2008, p. 36.

⁶⁵ Frederiek Depoortere, *Christ...*, p. 37.

⁶⁶ Frederiek Depoortere, *Christ...*, p. 37.

⁶⁷ VS, p. 146.

apaziguar a crise – e a violência – se cria um bode expiatório – que previne (*phármakon*) uma violência generalizada. A diferenciação que se cria permite a selecção da vítima a sacrificar, a santificar. Que características deverá então possuir essa vítima? É esta a questão a responder no próximo capítulo mas que nos parece já deter uma importância fundamental.

Girard afirma, numa conferência ao *Le Monde*⁶⁸, no ano de 2001, que a realidade que se vive na actualidade é uma rivalidade mimética instalada a nível mundial, que é visível através da crise que se enfrenta actualmente. Girard diz-nos que o problema não reside concretamente na «diferenciação», na *difference*, mas antes na «competição»:

«A competição é o desejo de imitar o outro em ordem a obter a mesma coisa que ele ou ela possui através da violência se assim for preciso. Sem dúvida alguma o território é a barreira para um mundo “diferente” do nosso, mas o que permite o terrorismo não reside nessa “diferença” que o remove para longe e que o torna inconcebível. Antes pelo contrário, reside num desejo para a igualdade e semelhança. As relações humanas são essencialmente relações de imitação, de rivalidade.»⁶⁹.

A actualidade é, tal qual as sociedades arcaicas, uma produtora de vítimas sacrificiais, de bodes expiatórios, mas de um modo mais dissimulado como será a seguir apresentado. A padronização dos comportamentos nas sociedades actuais que são impulsionados pela globalização não é estranha a Girard daí ele referir na entrevista que o problema da rivalidade mimética é sobretudo o caminhar para um desejo de igualdade e semelhança.

O Mecanismo Vitimário: O Bode Expiatório

A vítima expiatória que se produz no seio da sociedade é a vítima expiatória que origina a cultura. A sua morte é fundadora da cultura. A existência de uma vítima expiatória é o desaparecimento dessa diferenciação entre sujeito, objecto e desejo mas que simultaneamente representa o *medo* da sociedade perante essa vítima pois, «os indivíduos em luta, já que cada um é o rival, duplo e modelo do outro, um pouco por acaso, vão dar-se conta que estão todos do mesmo lado (unanimidade violenta) contra

⁶⁸«Entrevista ao Jornal *Le Monde*», 6 de Novembro de 2001, (Tradução Inglesa de Jim Williams) in COV&R (http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard_le_monde_interview.html, 01 de Agosto de 2009).

⁶⁹«Entrevista ao Jornal *Le Monde*»,

um só.»⁷⁰. Toda a sociedade acusa essa vítima, arbitrariamente, de todos os males que a sociedade enfrenta e a única forma de possibilitar a permanência da sociedade é fazer desaparecer a vítima pois «uma determinada violência, para que possa estancar acaba sempre por encontrar uma vítima-objecto de descarga.»⁷¹. Se tal não acontecesse, se não existisse bode expiatório, a sociedade acabaria destruída pela violência de que ela própria é produtora. A vítima gera uma dupla transferência pela representação do seu (próprio) sacrifício (*homo sacer*), isto é, a vítima que foi escolhida arbitrariamente no seio social era acusada de todos os males da sociedade e essa vítima maléfica que tinha de ser aniquilada, após ser sacrificada, «encarna» – renasce! – como uma vítima que instaura a paz, que permite a sociedade subsistir, isto é, «o facto de se terem reconciliado entre si, por causa da mesma vítima, vai criar a ilusão de que ela, tendo sido responsável por todos os males maléficos, é também responsável pela sua própria reconciliação (*duplo transfer*) e por isso tem uma natureza diferente de poderes sobrenaturais que tanto podem desencadear a violência e o castigo como a paz e a reconciliação (daí também o seu carácter monstruoso)»⁷². É pelo seu papel de dupla-transferência, mas simultaneamente farmacológico, que a vítima terá de possuir um rol de características essenciais para o correcto funcionamento da sociedade no processo sacrificial, pelo qual a violência se aniquila a si própria pela morte dessa vítima e permite a vida do todo social. Uma vítima expiatória não pode, de modo algum, desenvolver um papel central no seio da social. Deve ser do meio social mas não na sua totalidade, devendo apresentar um carácter marginal, de qualquer modo transgressora, e que simultaneamente gere unanimidade quando esta é dada como «o bode expiatório da sociedade». Estas características permitem uma inversão – paradoxal – quando a vítima é sacrificada: a ambiguidade gera-se precisamente porque a vítima que supostamente encerra nela os males da sociedade ao ser sacrificada, santifica-se, e transcende a sociedade. Adquire um papel diferenciador e permite a reconstituição dos sistemas diferenciadores no meio social – em especial dos meios diferenciadores entre sujeito, objecto e modelo. Como enfrentar este carácter monstruoso, este *double bind*, esta

⁷⁰ Zeferino Lopes, «Para uma Nova Ciência dos Mitos» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, p. 149.

⁷¹ Zeferino Lopes, «Para uma Nova Ciência dos Mitos», ..., p. 150.

⁷² Zeferino Lopes, «Para uma Nova Ciência dos Mitos», ..., p. 149. O carácter monstruoso do bode expiatório, da vítima, é expresso na sua dupla funcionalidade pois a vítima é simultaneamente benéfica e maléfica. A sua monstruosidade é esta bifidez que se produz naturalmente na sociedade quando é reconhecida por todos (violência unânime).

ambiguidade que faz da vítima um *sub-ser* social para depois o colocar como transcendente à sociedade? (*super-ser social*).

Mircea Eliade, na obra *O Sagrado e o Profano*, referiu a importância da morte fundadora de todas as formas culturais e importa relembrar o que Eliade nos diz do carácter mimético, do *imitatio dei*, «o homem só se reconhece verdadeiramente homem na medida em que imita os Deuses»⁷³ e é esta morte fundadora, caminhando ainda com Eliade, que muda a existência humana: «este primeiro assassinio mudou radicalmente o modo de ser da existência humana.»⁷⁴.

Ninguém pode vingar-se do sacrifício do bode expiatório mesmo que tivesse uma relação mais directa com este. Aqueles objectos, ou indivíduos, que tiveram uma relação mais directa com a vítima sacrificada são agora fruto de interdito. Importa notar que uma outra forma de instituição, como anteriormente referimos, para além do sacrifício, é o interdito e é por ser uma instituição da sociedade que esta tem a capacidade de impedir a vingança daqueles que viveram perto do bode expiatório⁷⁵.

Interrogamo-nos anteriormente como poderia a sociedade ser criadora de vítimas e de que modo esta criava as suas próprias vítimas. Importa assim perguntar: de que modo o bode expiatório é escolhido na aleatoriedade do todo? Vimos até aqui que esta vítima tem de apresentar alguma marginalidade mas é através do estudo das dinâmicas de grupo, que nos chegam da psicologia, que se torna mais claro o modo como estas dinâmicas se desenvolvem. A psicologia interindividual de que nos fala Maria da Graça Silva Lopes⁷⁶, a propósito de um artigo sobre Girard, faz-nos entender melhor o modo como Girard contribui para um nova concepção ética e antropológica do humano: «a escolha da vítima é o alfa (começo mimético) e o ómega (conclusão vitimária) do desejo; separar desejo e mimetismo significaria mutilar. De onde se segue a não existência de um desejo espontâneo bem como uma forte redução nas possibilidades inerentes à noção de “Eu” autónomo – no final de contas, todo o desejo é metafísico»⁷⁷.

A noção do bode expiatório apresenta a sua génese já em registos míticos, como por exemplo na tragédia grega, apresentando uma descrição concreta na Bíblia em

⁷³ Mircea Eliade, *Sagrado e o Profano...*, p. 112.

⁷⁴ Mircea Eliade, *Sagrado e o Profano...*, p. 113.

⁷⁵ Ainda que a morte seja para Girard e Eliade idêntica Zeferino Lopes lembra-nos que ao passo que para Eliade esta morte é simbólica esta apresenta-se em Girard como real. Cf. Zeferino Lopes, «Para uma Nova Ciência dos Mitos», ..., p. 150.

⁷⁶ Maria da Graça Silva Lopes, «René Girard e a Psicologia Interindividual» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 161 – 180.

⁷⁷ Maria da Graça Silva Lopes, «René Girard e a Psicologia Interindividual»..., p. 179.

Levítico: «Aarão entra no santuário com um bezerro para o sacrifício pelo cordeiro e um cordeiro para o holocausto.»⁷⁸. O processo de expiação consiste em transferir os pecados da comunidade para uma vítima para de seguida ser sacrificada. A existência de dois animais no sacrifício demonstra sobretudo a dialéctica do puro – impuro mas, ao longo dos tempos, estes dois animais foram entendidos também como a representação da tensão público – privado. Ao passo que o primeiro era sacrificado após ser alvo de expiação pelos próprios pecados de Aarão e pelos de sua família (esfera privada) o segundo não era imediatamente morto. Eram-lhe transferidos os pecados da comunidade e abandonado no deserto (esfera pública). Este processo de expiação exalta a lei de Santidade: «Será para vós uma lei perpétua: uma vez por ano será feita a expiação de todos os pecados dos filhos de Israel»⁷⁹. O bode expiatório abandona o domínio propriamente religioso e é utilizado em diversos domínios: os judeus eram acusados no regime nazi do colapso político. Constatamos na história que os grupos que servem de bode expiatório, as vítimas do mecanismo vitimário, variam. Mas, importa dizê-lo, são geralmente de uma minoria acentuada: ciganos, leprosos, mulheres, bruxas, deficientes, são exemplos dos grupos de «bode expiatório» existentes na sociedade ao longo dos vários períodos históricos.

Apesar de na actualidade a sociedade expulsar dela qualquer manifestação deste rito sacrificial é incontestável a transferência para outro modo deste rito. As instituições detêm hoje o poder legitimador deste mecanismo vitimário outrora sacrificial, como já vimos.

A passagem do mecanismo vitimário de um plano sacrificial, com conotação religiosa, ao plano social, ligado às instituições, desligando-se sucessivamente de uma conotação propriamente religiosa, deve-se à existência do que Girard denomina «crise sacrificial». Girard ao notar que o sacrifício, presente em muitos rituais, tem duas facetas distintas – este aparece certas vezes como obrigação sagrada e por outro lado como actividade criminal que engloba riscos de igual gravidade⁸⁰ – tem já noção da dualidade do sacrifício: se por um lado este pode ser legitimado, por outro pode torna-se ilegítimo. Esta dualidade, que se manifesta em sociedades primitivas onde os ritos

⁷⁸ Lv. 16, 3.

⁷⁹ Lv. 16, 34.

⁸⁰ VS, cap. 1.

sacrificiais se apresentam como uma estrutura simbólica e agregadora da própria disposição social, é, na actualidade, a legitimação da violência pelo estado⁸¹.

Merece especial atenção a relação que a vítima arbitrária no mecanismo vitimário apresenta quando esta sai do mecanismo sacrificial, e ritual, e passa a ser vítima na sociedade sem qualquer conotação religiosa, ou com uma conotação menos religiosa. A vítima, como a simbólica por excelência do sacrifício pela sobrevivência da sociedade, constituirá o ponto-chave desta parte. Dar-se-á numa primeira parte ênfase à vítima enquanto presente no mecanismo sacrificial para, de seguida, a contrapormos já no pólo político, onde o bode expiatório adquire outras facetas.

Como foi já esboçado no desenrolar deste texto o sacrifício pressupõe sempre a constituição de uma vítima arbitrária em detrimento da verdadeira vítima. É esta substituição vitimária que outorga o bode expiatório num registo sacrificial. Contudo, como se chega a uma crise sacrificial que se propaga por entre os tempos e polui a actualidade? A relação vítima – violência e a relação sociedade – vítima alterou-se ao longo do processo histórico e a sociedade arcaica apresenta uma estrutura diferente da relação presente na sociedade actual. O carácter sagrado da vítima, presente no sacrifício, perde-se na sociedade actual aquando da crise sacrificial. É neste sentido, nesta perda de sentido simbólico, que a sociedade é inundada pela violência recíproca.

Num registo sacrificial «a vítima sacrificial é uma criatura “inocente” que paga o débito pela parte culpada»⁸². Como já referimos esta vítima substituta pertence geralmente a grupos minoritários na sociedade em questão e, num registo mais civilizacional, isto é, menos ritualístico, onde a sociedade já detém uma responsabilidade moral perante todos os seres da sociedade, esta acção não se dá com seres humanos mas antes com animais substitutos desses seres humanos⁸³. Reparámos que num registo sacrificial existe uma violentação da vítima inocente⁸⁴ que é culpabilizada por um acto que desconhece e que não tem culpa. A necessidade de tal

⁸¹ Max Weber, *A Política como Vocação...*, p. 2: «Estado é aquela comunidade humana que, dentro de um determinado território, reclama (com êxito) para si o monopólio da violência física legítima. O específico do nosso tempo é que a todas as outras associações ou pessoas singulares só se lhes concede o direito à violência física na medida em que o Estado permite; ele é a única fonte de “direito” à violência.»

⁸² VS, p. 4: «The ritual victim is an “innocent” creature who pays a debt for the guilty part.»

⁸³ Na investigação realizada a passagem já referida da Bíblia no Levítico aparece como a quebra transcendental do mecanismo sacrificial. Jesus aparece como o primeiro a conseguir romper com a estrutura sacrificial ao ter ele próprio uma morte não-sacrificial. Cf. Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 204.

⁸⁴ Por exemplo, o caso de Job na Bíblia.

acto reside na existência de uma acção propedêutica essencialmente farmacológica. Esta vítima ao ser violentada, servindo de bode expiatório, possibilita não apenas afastar a violência da sociedade como também expulsar dela sentimentos de cólera ou vingança: «o sacrifício [da vítima substituta no mecanismo do bode expiatório] serve para proteger a inteira comunidade da sua própria violência»⁸⁵. A vítima, sacrificada, apresenta nesta dimensão sacrificial uma identificação com a sociedade que envolve uma relação ambígua: terá de se identificar com a comunidade envolvida e simultaneamente não estar demasiado envolvida com esta. Quando a vítima não funciona num mecanismo sacrificial dá-se lugar a uma crise sacrificial e a violência perde a fronteira e invade toda a sociedade. A partir deste momento o registo sacrificial deixa de fazer sentido: «onde quer que a violência se instale a impureza ritual está presente»⁸⁶. Deste modo, o processo de sacrifício não envolve apenas a completa separação entre a vítima sacrificada daqueles de que ela própria é substituta mas, tal processo implica, contudo, uma similitude entre ambas as partes. Este processo é permitido a partir de um mecanismo de associações entre os diversos elementos da sociedade: «o sacrifício é um acto social.»⁸⁷

A crise sacrificial, que é o desaparecimento dos ritos sacrificiais, coincide com o desaparecimento da diferença entre violência impura, que se dá fora do processo sacrificial, e violência purificante, a qual se dá no seio do rito sacrificial. Por esta razão a violência invade todos os meandros da sociedade⁸⁸. Face à crise sacrificial, que se situa entre outras instâncias temporais também na actualidade, a função catártica do sacrifício dá lugar à crise sacrificial e a violência passa a ser recíproca. Por não existir um bode expiatório passa a existir uma violência recíproca que começa num simples estado de vingança e se alarga adquirindo uma humanização com pressuposto divino. A violência vai chegar a um fim apenas depois de ter a última palavra e essa palavra ser considerada como divina⁸⁹. Repara-se que, do mesmo modo que a crise sacrificial se separa de um registo religioso, a última palavra que fecha o ciclo da violência terá de se afirmar como divina, isto é, a violência transcende o próprio homem e só perante um ser superior o homem encerra o ciclo da violência. Num mecanismo sacrificial a vítima

⁸⁵ VS, p. 8: «The sacrifice serves to protect the entire community from its own violence.»

⁸⁶ VS, p. 34: «Wherever violence threatens, ritual impurity is present.»

⁸⁷ VS, p. 42: «Sacrifice is a social act.»

⁸⁸ Cf. VS, p. 51.

⁸⁹ Cf. VS, p. 135.

detém um carácter sagrado, ao passo que, numa crise sacrificial a vítima, sem qualquer carácter sagrado e sem ser detentora de um mecanismo expiatório, aliena-se e dá lugar a uma violência recíproca: «a violência recíproca agora demoliu tudo que a violência unânime erigiu.»⁹⁰.

1.2. A Esfera Política: Entre o Desejo de Poder e a Violência

O poder político, a par do poder religioso e do poder que nos chega do direito, apresenta-se como um dos três pilares através dos quais a violência se dá na sociedade. A política lembra-nos constantemente, ao longo da história, que o mecanismo sacrificial apesar de estar presente este está, grande parte senão mesmo na sua totalidade, ocultado, ou melhor, dissimulado entre estruturas que o vão revelando aqui e ali, algures no tempo e no espaço⁹¹. Esse desejo de poder no Homem é antes de mais o desejo de sobrevivência e é ao sairmos de um estado natural, de todos contra todos, estabelecendo pactos de união que a política ganha voz e passamos a um desejo não instintivo mas antes antropológico⁹², onde a política emana como ciências dos seres sociais. Importa-nos sobretudo esboçar uma pequena reflexão acerca da *Realpolitik* onde se relacione esta às particularidades que um mecanismo sacrificial comporta no meio social.

A *Realpolitik*, que a nível histórico surge apenas no séc. XIX, vem ilustrar a necessidade de contrabalançar o imperialismo europeu e centraliza-se sobretudo no plano do poder não se relacionando às ideias, à moral, ou a princípios, isto é, à cultura propriamente dita. Esta forma de poder é sobretudo coerciva e a sua acção é vincada pelo poder. Maquiavel representa a este propósito um dos melhores exemplos sobre os meios pelos quais a política terá que se desenvolver para que a sociedade subsista. A tão aclamada expressão um governo melhor que palavras tem de possuir armas⁹³, demonstra

⁹⁰ VS, p. 143: «Reciprocal violence now demolishes everything that unanimous violence had erected.»

⁹¹A epifania do espaço social não é estranha ao pensamento filosófico. Mircea Eliade é a este propósito exemplar. Cf. Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano...*, pp. 35- 68.

⁹²O desejo antropológico surge como o reconhecimento dos ideais de justiça e como negação do instinto natural de sobrevivência.

⁹³Maquiavel, *O Príncipe* (Tradução Portuguesa de Diogo Pires Aurélio), Círculo de Leitores, Lisboa, 2008, p. 169: «Os principais fundamentos que têm todos os estados, tanto novos como velhos ou mistos,

exactamente a perspectiva sob a qual os homens têm de ser coagidos a agir para respeitar a lei no caso de a persuasão pela palavra não ser suficiente. Vemos, contudo, que na modernidade o uso da força é dissimulado e praticamente impedido nas sociedades ocidentais. Por esse motivo a força, a coacção, encontra-se dissimulada pela razão de estado. Assim, a razão de estado representa, sobretudo com Maquiavel, a distinção entre os interesses do príncipe e os interesses do estado, por outras palavras, o detrimento do interesse individual em nome do interesse comum. A razão de estado maquiavélica afirma que independentemente dos meios, os fins vão justificá-los, e é com Max Weber que testemunhamos que o monopólio da violência é detido pelo estado⁹⁴, e assim a razão de estado pode eventualmente permitir ao Estado coagir o outro através do exercício da força física, quando todas as outras formas são insuficientes para o controlar. Estará aqui ainda presente a noção sacrificial que abordámos anteriormente? Parece-nos que sim. Sobretudo se evidenciarmos as relações internacionais entre países onde a razão de estado é o ponto fundamental de acção. Porém, é nestas relações que ela é também limitada, quer espacial quer temporalmente. Verificamos que a nível interno a razão de estado leva a um eficaz ordenamento jurídico pois constringe a maior dos cidadãos no uso da força e os proíbe de utilizar livremente as armas regulando assim as suas acções, conseguindo impedir por fim aos conflitos e a maiores formas de violência. Por outro lado, a nível externo a razão de estado toma outros contornos. A nível internacional a relação entre estados leva a que o outro, perante uma coacção, melhore e use novas formas de violências⁹⁵ – mais refinadas, mais dissimuladas e sobretudo com maior potência e tecnologia. Estamos assim perante um modelo sujeito – modelo/obstáculo – objecto mas numa escala social. Este esquema triádico (sujeito; modelo /obstáculo; objecto) que Girard define como o modelo da rivalidade mimética apresenta-se agora, segundo esta visão, numa escala mundial e os papéis deixam de ser claros: permutam-se os lugares de sujeito, modelo, obstáculo e objecto. Quantas vezes não representa o mesmo sujeito simultaneamente o papel de modelo, o papel de obstáculo, ou até mesmo de objecto?

são as boas leis e as boas armas: e porque não podem existir boas leis onde não existem boas armas, e onde existem boas armas têm de existir boas leis, deixarei de lado o discutir as leis e falarei das armas.»

⁹⁴ Vide nota de rodapé 83.

⁹⁵ Cf. Sérgio Pistone, «Dicionário de Política» in <http://leonildoc.orgfree.com/enci/bobbio9.htm>, 01 Agosto 2009).

A violência foi, é, e continuará certamente a ser, uma das maiores *aporias* sobre a qual o Homem reflecte. Em primeiro porque ela não é, como a agressividade, própria ao restante reino animal. Alguns autores reconhecem inclusive que a violência é fruto da racionalidade humana, como afirma Hobbes no seu *Leviatã*⁹⁶. Constitui-se de igual modo como uma *aporía* pois por mais conhecimento que o Homem tenha da violência, como a causa das maiores atrocidades, continua a praticá-la conseguindo sempre justificá-la, ou disfarçá-la, sobre o poder como vimos anteriormente, especialmente no que se refere a Maquiavel. Seja poder político, religioso, ou até mesmo um poder de coacção de um sujeito face a outro sujeito pela força, a violência apoia-se nas mais diversas formas – violência física, verbal, psicológica, cultural, política, ética, institucional, entre muitas outras formas. Com efeito, evidenciaremos agora o fenómeno da violência tentando-o clarificar.

A ideia de pluralidade, que Paul Ricoeur trata na sua obra, sugere uma «extensão das relações inter-humanas a todos os que face-a-face entre o “eu” e o “tu” deixam fora a título de terceiros»⁹⁷ mas como refere seguidamente «o terceiro é, sem jogo de palavras, de repente terceiro incluso pela pluralidade constitutiva do poder»⁹⁸. Com efeito, a violência gera-se antes de mais na acção e pluraliza-se pela acção através de dois meios essenciais pois, o terceiro elemento, não é a possibilidade de diálogo mas antes o impulso para a violência – o terceiro elemento como «esse outro», agora modelo e logo depois obstáculo, a partir do qual se constitui uma vez mais a estrutura sacrificial. Em primeiro lugar, pois é graças às relações inter-humanas, e devido à pluralidade destas relações, que ao gerar-se um desconhecimento do outro praticamos a violência. É devido ao outro ser diferente que o violentamos, que o excluímos e que o reconhecemos – ideia que temos vindo a evidenciar sobretudo quando evidenciamos a relação entre o bode expiatório e o grupo social. Em segundo lugar, pois é através de um intrínseco poder associado ao Homem que a violência aparece sempre como fenómeno e posteriormente com cariz metafísico nas relações intersubjectivas. Se a acção é a única capaz de colocar os homens directamente em relação, sem recorrer a objectos nem à matéria, evidenciando o papel da pluralidade humana, o poder é a aptidão do Homem para agir, com efeito, de modo convicto e objectivo servindo-se de algo. E, é neste

⁹⁶ Thomas Hobbes, *Leviatã...*, p. 109.

⁹⁷ Paul Ricoeur, *O Si-Mesmo como Um Outro* (Tradução Brasileira de César Moreira), Edições Papirus, Campinas, 1991, p. 228.

⁹⁸ Paul Ricoeur, *O Si-Mesmo como Um Outro...*, p. 228.

poder que o fenómeno da violência tem a sua grande expressão, constituindo-se a acção violenta sempre com o recorrer a objectos e simultaneamente a meios materiais. A violência gera-se numa acção de poder de um grupo face a outro grupo – nunca se gera individualmente – para que, de seguida, se imponha como vontade, capacitando-se simultaneamente de meios técnicos que a desenrolem. A violência é, nesta perspectiva, uma acção que afirma a pluralidade humana, se manifesta pelo e no poder, e é, sobretudo, uma imposição da vontade de X sobre Y. Estas variáveis podem ser quer grupos étnicos quer culturas, estados, etc.

O que entendemos então como fenómeno da violência? Antes de mais como a pura antítese do diálogo, representante do outro extremo fundamental da existência humana⁹⁹. A violência, considerada como racional, é o cessar da relação de diálogo da existência humana. Ao partir para a violência, em primeiro lugar verbal (ameaça) para, de seguida, passarmos ao fenómeno da violência (concretização da ameaça no acto de agredir, p.ex.), o objectivo é, à partida, a destruição de outrem – ainda que certas formas de violência pretendam não só aniquilar mas antes impossibilitar, ou restringir o outro¹⁰⁰. Nas palavras de Paul Ricoeur, «a ocasião da violência, para não dizer a reviravolta para a violência, reside no poder exercido sobre uma vontade por uma vontade»¹⁰¹. Mas esta ocasião da violência não é apenas ocasional. Ela representa a impossibilidade de voltar ao diálogo no tempo da violência pois ao, ser acção, é irremediável, não admitindo já qualquer compromisso para o diálogo¹⁰². O compromisso da violência é sempre, e cada vez mais, a imposição da vontade. A violência como fenómeno que irrompe de todas as esferas humanas, é provavelmente a única que não se interrompe pelas esferas humanas: o diálogo gera violência mas uma violência gera ainda mais violência – dificilmente existirá uma nova propensão para o diálogo no tempo da violência. O terceiro elemento, que referimos anteriormente – na citação de Paul Ricoeur –, como o impulso para a violência, nunca poderá agir de modo neutro, quer eticamente, quer politicamente. O cessar da violência ou é realizado pelas duas partes que constituem essa mesma violência ou nunca cessará. A violência é assim

⁹⁹ Rui Cabral, «Violência», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 5 ..., col. 537: «Como foi claramente evidenciado, entre outros por E. Weil e P. Ricoeur : “discurso e violência são os contrários fundamentais da existência humana”. A violência é o não razoável, irredutível ao discurso.»

¹⁰⁰ Cf. Hannah Arendt, *On Violence*, Harvest Book, New York, 1970, p. 80.

¹⁰¹ Paul Ricoeur, *O Si-Mesmo como Um Outro...*, p. 257.

¹⁰² Ainda que esta passagem possa ser, em certa medida, confusa entende-se aqui uma impossibilidade de diálogo na medida em que dois agentes de violência não conseguem, *per si*, após a realização da violência voltar no mesmo momento ao diálogo.

a perversão fenoménica do mal. A violência como mal, desencadeará sempre um mal maior e mesmo uma visão utilitarista não pode reduzir a esfera da violência ao menor dos males. A violência só desaparecerá da esfera da acção caso esta se reconheça (reconhecimento da violência) nos agentes da acção. A violência é sempre a manifestação do mal legitimado no poder.

Até aqui tratamos o que se entende por violência e o modo como esta se legitima no Estado. Porém, interessa sobretudo distanciar a violência de outros conceitos que normalmente lhe estão associados. Importa distanciar-lá de outras formas de coacção como o poder, a força, a força natural e a autoridade. A análise não é de algum modo exaustiva mas estas quatro formas de coacção apresentam uma distinção da noção de violência que consideramos ser de grande relevo para o mecanismo sacrificial que analisamos no primeiro capítulo desta parte.

No ensaio *On Violence*, de Hannah Arendt, encontramos simultaneamente o que define melhor a noção de violência e também de que forma esta atinge a sua máxima expressão. A violência, refere Arendt, distancia-se de todas as formas de poder, força ou força natural, por necessitar sempre de instrumentos. É sempre através de instrumentos que a violência se manifesta. Seja através do braço do meu corpo, seja premir o gatilho de uma arma, ou ainda despoletar uma bomba nuclear com o «simples *click*». Poderíamos reflectir sobre isto: é por existir menos contacto com a violência que mais *facilmente* somos os seus agentes? O modo com que damos um soco não é o mesmo modo como clicamos em algo que desencadeia uma bomba atómica. A violência que inflijo, no último caso, sendo o seu agente, não provoca directamente nada em mim. Desencadeia o maior dos males num determinado território mas eu continuo a ter o conforto do meu escritório. Julgamos que, quanto mais longe está o paciente da acção, mais o agente da acção *facilmente* a desencadeia (reconhecendo, contudo, todas as privações éticas e políticas que situações deste tipo geralmente acarretam). O agente da violência não tem qualquer relação com o paciente da violência: não existe identidade no seu confronto. Assim, a expressividade mais clara da violência é a guerra que se gera entre estados pois a guerra «continua a ser a última *ratio*, a continuação da política pelos meios da violência.»¹⁰³.

¹⁰³ Hannah Arendt, *On Violence...*, p. 6.

O poder, por seu lado, corresponde à capacidade que um determinado grupo tem para agir. O poder não é próprio a um indivíduo. Este constitui-se sobretudo na união dos grupos de forma hierárquica: quem tiver mais poder – seja de que tipo for –, governa. Nas palavras de Maquiavel, «os principais alicerces que têm todos os estados, tanto os novos como os antigos e os mistos, são as boas leis e as boas armas»¹⁰⁴. Importa, com efeito, perceber que o poder se instaura quer por via legítima (leis) quer por uma via imoral (armas) que acaba de algum modo por se legitimar (armamento pelas forças do estado). O Estado detém, enquanto instituição política, o uso do poder, isto é, legítima para ele o uso das armas ainda que as proíba àqueles que estão fora dos órgãos reguladores do Estado.

Por conseguinte, a força, que se distingue da força natural, diz apenas respeito à singularidade de um indivíduo. Apresenta-se, pelo seu carácter, aos outros mas é essencialmente independente dos outros. Por sua vez, a força natural, que muitas vezes se confunde com violência, apenas se conota na referência às «forças das circunstâncias». Esta força natural tem especial relevo no estado democrático.

Hannah Arendt reconhece que «a violência distingue-se pelo seu carácter instrumental [e] fenomenologicamente apresenta-se em estreita relação com a força, pois a implementação da violência, tal como outras ferramentas, é designada e usada com o propósito de multiplicar a força natural até que, no último estágio do seu desenvolvimento, a possa substituir.»¹⁰⁵. Esta afirmação arendtiana afirma antes de mais o carácter instrumental da violência, que a distancia das restantes formas de coacção mas, afirma simultaneamente o carácter, no seu último estágio, de inclusive substituir a força natural. Contudo, julgamos que a violência jamais se poderá equiparar à força natural e, pelos instrumentos que utiliza, distancia-se desta fenomenologicamente. Em primeiro lugar, a violência não deriva da força natural mas antes do poder e é pelo poder que se legitima. Em segundo lugar porquê graças aos instrumentos que a violência utiliza esta se encontra num paradigma totalmente distinto da chamada força natural, ou tanto quanto nós entendemos de força natural nesta reflexão em torno de Arendt. Se, por força natural se entende os mecanismos que o Homem detém num certo momento, teremos que excluir à partida, a menos que se fale de uma força natural de segunda natureza, todos os mecanismos que este criou: armamento nuclear, armas químicas,

¹⁰⁴ Cf. Diogo Pires Aurélio, *Razão e Violência*, Prefácio Editores, Lisboa, 2007, p.8.

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *On Violence...*, p. 46.

biológicas, etc. Na actualidade, enquanto modelo onde a violência ultrapassou a força natural, estamos perante uma sociedade que substitui a força natural e tenta colocar no seu lugar a. A violência não se limitou a atingir nem a ultrapassar essa força natural mas antes a aniquilá-la através da criação de um espiral de violência que se desencadeou na legitimação da violência pelos governos: «a violência estrutural gera a violência subversiva que, por sua vez ocasiona a violência repressiva, e assim sucessivamente»¹⁰⁶.

Paul Ricoeur considera a violência como «o poder exercido de uma vontade por uma vontade»¹⁰⁷, destacando o «poder fazer» e simultaneamente a ambiguidade deste termo. Se o Homem é capaz de fazer o bem, este está também capacitado a fazer o mal (justificando-se claramente a imposição da norma pelo estado, p.ex. «tu não matarás»). A violência, essa capacidade para fazer o mal, é demonstrada na imposição da vontade de um homem sobre outro onde este viola eticamente o outro. Esse outro, que deve ser visto como um outro si, é impossibilitado de agir livremente. Isto é, a violência diminui ou a capacidade do outro ser livre e chega à total incapacitação da vontade do outro: quem sofre a violência está impossibilitado de demonstrar a sua vontade. O outro, paciente da acção da violência, não reconhece nessa acção uma autonomia mas antes uma imposição de autonomia, que gera uma heteronomia e que, potencialmente, pode gerar um sentimento de privação, desencadeando novamente violência. E mais violência.

Ao narrarmos a afirmação ricoeuriana julgamos que a violência, a qual se manifesta pela imposição de uma vontade sobre outra vontade, denota a impossibilidade da autonomia e é simultaneamente esta restrição que o outro sente que desencadeia mais violência. Com efeito, cremos que a imposição de uma lei (justa) pelo estado perante determinados cidadãos não se engloba – ela não é encarada pelo cidadão como uma imposição da autonomia do outro (heteronomia) mas antes como o prolongamento da sua autonomia – neste campo pois o cidadão reconhece a norma moral. A pergunta que Paul Ricoeur tece a Kant – «o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, senão exercer sobre a vontade de outrem esse poder que, cheio de moderação na influência, desencadeia em todas as formas de violência e culmina na tortura?»¹⁰⁸ – que pretende não só realçar a pluralidade (da pessoa) mas

¹⁰⁶ Cf. Rui CABRAL, «Violência», ..., col. 538.

¹⁰⁷ Paul Ricoeur, *O Si-Mesmo como Um Outro...*, p. 257.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 263.

também destacar igualmente a Humanidade – como pretense fim na formulação kantiana – que, pervertendo a universalização da máxima estabelece a violência. Ora, parece-nos que, se a violência se evidencia pelo tratamento da pessoa e da Humanidade como um meio, a própria violência é pervertida pois é ela mesma tratada como um meio: o que é, com efeito, tratar a violência na sua forma mais pura como um meio senão a favor da pessoa e da Humanidade culminando em todas as formas de poder ilegítimo e capazes de desencadear genocídios ou torturas? A violência, utilizada pela sociedade sempre como um meio, transgride a fronteira da sua legitimidade pelo estado. Diríamos mais. A violência ao ser narrativa, para além de fenómeno, entra na acção humana como fonte de ligação ao outro, como fonte de alteridade – Girard mostra esta fonte de alteridade através da rivalidade mimética.

O que Max Weber afirmou na sua conferência, destinada aos pacifistas em 1918, como já referimos,¹⁰⁹ deixa de lado a preocupação expressa do uso da violência como um meio pela Humanidade. Recuperemos agora a questão sobre a legitimação da violência pelo estado relacionando-a às implicações políticas que a frase de Weber tem.

Falar de violência, no meio político, acarreta sempre uma alta tensão e, foi com grande facilidade que se desencadearam fortes reflexões sobre esta afirmação weberiana. Este foi um desses casos. Um ano depois da escrita desta conferência Walter Benjamin escreve na sua *Crítica da Violência*, de 1919 que:

«o direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o “direito” do ser humano de locomover o seu corpo até um determinado ponto desejado. Segundo essa concepção a violência é um produto da violência, por assim dizer, uma matéria-prima utilizada sem problemas, a não ser que haja abuso da violência.»¹¹⁰

Perguntemo-nos: não é já a violência o maior de todos os abusos? Se ela é usada como meio, por meio da Humanidade, e conseguinte da pessoa, a violência desencadeará sempre abusos. O fenómeno da violência esteve constantemente presente no desenvolvimento do Homem. Esta ligação enraíza-se quer pela história, quer por uma sistemática legitimação da violência pelo Homem. Superar a violência não é antes de mais expulsá-la de qualquer campo de legitimação?

A legitimação da violência pelo estado não nos parece, em grande medida, coerente com a consequente, e recorrente, medida de reprimir a violência dos cidadãos

¹⁰⁹ Max Weber, *A política como vocação – Conferência de 1918...*

¹¹⁰ Cf. Walter Benjamin, «*Crítica da Violência – Crítica de Poder*»..., p. 160.

pela violência. Reconhecemos a importância da legitimação da violência para regular os cidadãos menos correctos eticamente mas o governo não pode simplesmente ser violência. Terá antes de ser uma forma de poder que legitima o diálogo, em maior grau, que qualquer fonte de violência. Acercamo-nos deste modo de Hannah Arendt, ao afirmar que «o poder é de facto a essência do governo, mas a violência não o é. A violência é por natureza instrumental. Tal como todos os meios ela necessita de justificação para o fim que ela é usada. E o que necessita justificação por qualquer outra coisa não pode ser nunca a essência de algo»¹¹¹. Contestamos assim – recorrendo a Hannah Arendt – Max Weber na sua legitimação da violência pelo estado.

¹¹¹ Hannah Arendt, *On Violence...*, p. 51.

II PARTE

2.1. A Violência enquanto Representação Simbólica

Ao evidenciar as estruturas antropológicas presentes na obra de René Girard, durante a nossa Primeira Parte, mostrámos a íntima relação que Girard estabelece, ao longo dos seus livros, entre religião e sociedade para, de seguida, mostrarmos a relação que se estabelece entre violência e poder, em especial, o desejo de poder que se gera na sociedade, relacionando-se consequentemente ao meio político. Nesta Segunda Parte, exposta em três capítulos, pretende mostrar-se a violência enquanto símbolo para mais tarde explicitar como é a violência transcendente ao ser humano, a par do amor, e concluirmos esta parte com uma abordagem do desejo enquanto instância filosófica.

O desejo de poder é expresso em Girard através do conceito de rivalidade mimética. É esse desejo, que é mimético, pelo objecto de outrem que gera a rivalidade, a acção enquanto acção conflituosa de tal modo que essa rivalidade acaba por ser a ânsia de poder enquanto aniquilação do outro para possuir o objecto. Vimos já que num certo momento o objecto deixa de interessar e interessa apenas aniquilar o outro. Por esta razão, aniquilar o outro é o símbolo mais claro da ânsia de poder através do qual a violência ganha a sua profunda expressão enquanto símbolo, arquétipo.

O termo símbolo, com origem grega, traduzido para o latim como *symbolum*, designa um elemento representativo que está no lugar de algo que pode ser um objecto ou uma ideia¹¹². Importa formularmos a seguinte questão: Possui a violência

¹¹² Cf. Manuel da Costa Freitas, «Símbolo», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV..., cols. 1132 – 1141: «o termo símbolo designa, na origem, as duas metades em que se dividia um objecto (de cerâmica, madeira ou metal), as quais, pela sua perfeita adaptação, permitiam, mais tarde, o reconhecimento prático dos respectivos depositários ou portadores vinculados entre si (...).»

representação simbólica ou ela é a própria representação de um símbolo? Se tomamos como resposta a primeira opção, a violência enquanto representação simbólica, e seguirmos o esquema antropológico girardiano concluímos que: o elemento representativo que está no lugar de algo, que pode ser um objecto, é a violência através da qual a vítima expiatória é expulsa da própria sociedade conseguindo, enquanto bode expiatório, a abolição da violência na sociedade e, conseqüentemente, a não destruição dessa sociedade. Porém, se tomarmos a segunda resposta – a violência enquanto representação de um símbolo – retiramos-lhe destaque e passa a possuir um carácter secundário, e isto porquê? Não é a violência que interessa primeiramente mas sim esta enquanto representação de um outro símbolo seja ele, por exemplo, a crise mimética, o bode expiatório, ou qualquer outro símbolo que remete a violência para um segundo plano. Ao tomar a violência como parte de um plano secundário revela-se o seu carácter performativo e sobretudo o seu modo camaleónico pois é através da sua função operante que ela ganha novas formas de expressão. É essa função operante que parece fazer sempre sentido na estrutura dos mitos que Girard nos apresenta ao longo das suas obras ao afirmar que «tudo depende do sacrifício.»¹¹³. Repare-se que Girard não diz que tudo depende da violência mas antes do sacrifício remetendo a violência para o modo como o sacrifício se dá, isto é, a violência é o operante do sacrifício.

Voltemos à primeira resposta, a violência enquanto representação simbólica. Se a violência é o símbolo ela estará a substituir *de facto* um objecto ou uma ideia. Como se dá isto então isto como possível? Girard parece tomar a violência maioritariamente enquanto representação simbólica e apenas enquanto símbolo quando está substituído o colapso da sociedade. A violência, enquanto símbolo, é vista como o menor dos males que permite a sociedade subsistir. O autor diz-nos ainda que, quanto mais profundo for a representação simbólica na violência, mais a violência possui poder catártico, farmacológico, conseguindo um maior acto pacificador ao longo do tempo¹¹⁴.

Consecutivamente os mitos perderam na sociedade actual o seu carácter próprio e a noção de crise sacrificial, como Girard a vê e a qual nós já referimos, toma especial relevo. A evolução mitológica, ou a denominada desmitologização proclamada por

¹¹³ René Girard, *Scapegoat* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989, p. 63. (A obra será doravante designada como *SG*).

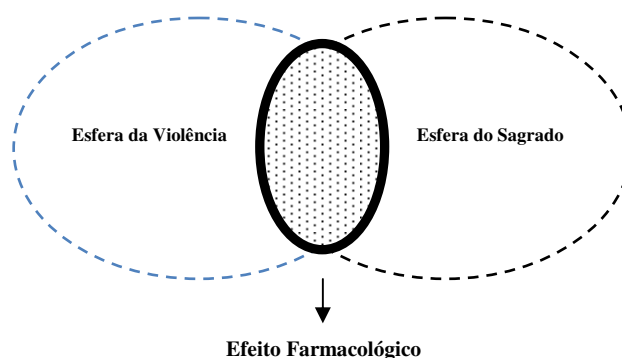
¹¹⁴ *SG*, p. 87: «Quanto menor a eficácia do bode expiatório, maior a crise (sacrificial) que a sociedade irá enfrentar.»

Lévi-Strauss, possui o objectivo de eliminar qualquer representação da violência¹¹⁵, destituindo completamente a noção de violência da noção de símbolo.

Se a violência se apresenta como representação simbólica, esta vai perdendo efeito à medida que os mecanismos do bode expiatório se vão revelando, isto é, «quando entendidos, os mecanismos [do bode expiatório] não podem mais operar.»¹¹⁶ Por conseguinte o cristianismo, que é para Girard o exemplo claro da desmistificação da violência, mostra através dos Evangelhos o mecanismo do bode expiatório ao afirmar Deus como o bode expiatório por excelência. Deus rompe quer com o próprio mecanismo, devido a revelá-lo, como igualmente rompe com o círculo mítico pelo qual a violência se transmitia até então. A relação oculta entre violência e sagrado deixa de fazer sentido e a revelação é encarada como o símbolo por excelência dessa desocultação. Porque deixa de fazer o bode expiatório quando este é conhecido? O conhecimento, a consciência do bode expiatório, é em Girard vista como o que impossibilita a violência de continuar como símbolo do mecanismo sacrificial e continuar a possuir o seu papel farmacológico:

«Não existe qualquer bode expiatório consciente. O bode expiatório consciente é uma paródia deste bode expiatório que é a ordem da propaganda, porque ele implica uma mínima representação. Mas para mim a primeira representação é na realidade o sagrado porque se o bode expiatório funcionar, isto é, se não estamos conscientes da projecção contra a vítima e se o bode expiatório é unânime, se o impulso mimético é suficiente rigoroso para o fazer anónimo, apenas actuará depois de um grande feito de violência e depois de uma fase a qual denomino de bodes expiatórios parciais.»¹¹⁷

Assim, na possibilidade de estabelecer duas esferas em que uma representa-se o sagrado e outra a violência o efeito farmacológico da violência, o *phármakos*, representaria apenas uma pequena parcela nessa representação:



¹¹⁵ SG, p. 76.

¹¹⁶ SG, p. 101.

¹¹⁷ Markus Miller, «Interview with René Girard» in *Antropoetics*, Vol. 1, 1996 (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201/interv.htm> , 01 Agosto 2009).

Vemos que a violência enquanto estrutura terapêutica possui apenas uma pequena representatividade comparativamente às duas esferas, a da violência e a do sagrado. Que podemos inferir daqui? Que existem apenas pseudo bodes expiatórios ou que, tal como Girard afirma, existem bodes expiatórios parciais que impedem um maior efeito farmacológico? Tendo em conta os temas míticos, como por exemplo *Édipo Rei* reapropriado pela tragédia, vemos que as estruturas apresentam uma clara noção catártica e a personagem que se sacrifica é outrora santificada – observemos por conseguinte a figura de Édipo na tragédia *Édipo em Colono*. Constatamos que o efeito farmacológico está dependente do desconhecimento da vítima perante o mecanismo através do qual ela é sacrificada. A revelação deste mecanismo impede a acção farmacológica e a violência sacrificial deixa de fazer sentido. Passamos do *todos contra um* para o *todos contra todos* em que a violência ganha destaque em toda a esfera social.

A originalidade do cristianismo, especialmente na crucificação de Jesus, mostra o efeito farmacológico fora de qualquer esfera da violência com registo mítico e, em vez de um carácter negativo, como bode expiatório, os Evangelhos mostram a substituição da vítima através do «Cordeiro de Deus», no qual se destaca uma conotação positiva associada à noção de cordeiro. Cordeiro simboliza mais claramente a inocência da vítima, a injustiça da condenação, ao invés de bode que possui uma conotação negativa, não mostrando nem a injustiça nem a inocência da vítima. Toda a sociedade está convicta que aquela figura é a culpada do mal da sociedade mas o mesmo não se passa na figura do «*Agnus Dei*»¹¹⁸. O cordeiro de Deus é Cristo sacrificado e é por ele revelado o mistério do mecanismo do bode expiatório: «quando falamos de *phármakos* queremos dizer uma vítima inocente.»¹¹⁹.

A originalidade de Cristo, enquanto bode expiatório da sociedade, evidencia não apenas uma diferença estrutural perante os mitos como mostra também, através desta diferença – diferença fundamental em Girard – que os Evangelhos e todo o seu legado se separam dos mitos e tomam uma identidade própria. A novidade bíblica acontece precisamente quando Jesus ocupa o papel da vítima como sinal da paixão de Cristo.

Jesus toma o papel da vítima e isto revela a novidade bíblica. O amor incondicional perante a humanidade é o seu auto-sacrifício, a prova absoluta da sua

¹¹⁸ SG, p. 117.

¹¹⁹ SG, p. 122

doação total. Jesus sacrifica-se – auto-sacrifica-se – e é esta a diferença fundamental dos registos míticos pois aqui a personagem que se sacrifica, o bode expiatório, reconhece claramente a sua condenação e não a recusa. Como nos diz Girard, a «paixão revela o mecanismo do bode expiatório, isto é, o mecanismo que deveria permanecer invisível se essas forças fossem para se manter.»¹²⁰. A prova incondicional de amor de Cristo perante a cruz revela o mecanismo sacrificial, e o mimetismo, que jamais era consciencializado nos mitos e demarca-se «de um sistema de representação mitológica que toma uma representação baseada na falsa transcendência da vítima que se torna sagrada por causa da unânime veredicto de ser culpada.»¹²¹. Em Jesus, o seu sacrifício torna a sua morte sagrada não através de uma falsa «transcendência» mas enquanto prova fundamental que é dada na ressurreição de Cristo. A diferença reside aqui. A vítima que toma um local sagrada, no registo mitológico, nunca retoma através da ressurreição mas tal acontece nos Evangelhos¹²². A vítima retoma novamente a condição humana. A Ressurreição de Jesus prova não apenas que ele não se encontrava no mesmo patamar que os restantes seres humanos como o mostra igualmente detentor de um carácter sagrado mesmo antes do seu auto-sacrifício. Jesus morre pela humanidade: «Um deles, chamado Caifás, sumo-sacerdote nesse ano disse: vós não sabeis nada. Não compreendereis que é melhor um só homem morrer pelo povo, do que perecer a nação inteira?»¹²³ Caifás testemunha antes de mais a ignorância do povo, a incompreensão da morte de Jesus, ao mesmo tempo que revela a sua morte como o *phármakos*, terapia salvífica da humanidade inteira.

A diferença fundamental entre a Bíblia e a mitologia é que na mitologia existe um grande contágio social que direcciona a ver a sua vítima primeiramente como culpada e só depois como sagrada, afirmando a unanimidade da aniquilação desta. Por outro lado, na Bíblia vemos que a confusão entre o processo vitimário e o divino é dissolvida e possibilita uma inteira separação dos dois¹²⁴. Os evangelhos são igualmente reveladores de um ponto de vista ético. segundo Girard, «os evangelhos revelam tudo o

¹²⁰ *SG*, p. 166.

¹²¹ *SG*, p. 166.

¹²² *SG*, p. 165: «Os Evangelhos revelam todos os tipos de relações humanas que à primeira vista parecem incompreensíveis e fundamentalmente irracionais. Isto tem, e deve ser, reduzido a um único simplificador comum: o mimetismo.»

¹²³ Jo, 11, 49-50

¹²⁴ Cf. René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning* (Tradução Inglesa de James G. Williams), Orbis Books, Nova Iorque, 2006, p. 121. (Doravante a obra designar-se-á como *ISF*).

que os seres humanos têm para entender na sua responsabilidade moral no respeitante à ameaça da violência na história humana e de todas as falsas religiões.»¹²⁵.

Interessa por conseguinte distinguir e clarificar duas noções que Girard apenas trata, de modo mais claro e directo, na sua obra *I See Satan Fall Like Lightning*. Se na obra *Violence and the Sacred* o autor mostra claramente a estrutura sacrificial, que está presente socialmente e demonstra já algumas referências ao registo grego de *phármakon*, na obra *I See Satan Fall Like Lightning* Girard tome este conceito relacionando-o directamente com o bode expiatório, demarcando e analisando as diferenças estruturantes entre estes dois fenómenos. O *phármakon*, num certo desenvolvimento histórico, separa-se da noção de bode expiatório. A separação acontece especialmente quando as vítimas humanas da unanimidade colectiva passam a ser bodes, ou outros animais, em vez de seres humanos. O sacrifício distingue o homem do animal e as sociedades actuais substituem os rituais depois de terem convivido durante muito tempo com eles. Os rituais catárticos são impedidos pelas sociedades actuais desfazendo a relação de uma terapia farmacológica mas os bodes expiatórios continuam, em grande medida, presentes no desenrolar destas sociedades.

O ritual do *phármakos* mostra que todos os membros da sociedade, através do mimetismo, direccionam a sua violência para uma vítima unânime e eram vistos na Grécia como purificadores das cidades. O *phármakos*, que era outrora uma vítima humana, foi ao longo da história substituído pelo animal mas o episódio de Apolínio mostra ainda alguma referência a vítimas humanas na Grécia Antiga¹²⁶. O *phármakon* possui claramente uma dupla função: em primeiro lugar, é o elemento fundamental que leva à purificação da sociedade, em segundo lugar, é o elemento que através do mimetismo social gera a unanimidade constituindo-se com o bode expiatório. O *phármakon* é bode expiatório mas nem sempre o bode expiatório é um *phármakon*. Jesus, que ocupa o lugar das vítimas, é bode expiatório e *phármakon* ou apenas bode expiatório?

A religião, que como já referimos, é o coração de todo o sistema social, mostra a base universal de toda a cultura humana¹²⁷. A violência ocupa neste processo social uma espontaneidade unânime que reconcilia o plano social e que impossibilita a sua ruptura.

¹²⁵ ISF, p. 121.

¹²⁶ Cf. ISF, pp. 76, 77.

¹²⁷ Cf. ISF, p. 89.

As vítimas sacrificais, tal como mostram os registos teóricos, textuais e arqueológicos, eram inicialmente humanas mas perdem, quando substituídas por vítimas animais, a sua eficácia¹²⁸. É esta perda de eficácia que conduz à perda do sentido catártico que estas possuíam inicialmente enquanto *phármakon*. O bode expiatório inocente a que Jean-Pierre Vernant chama *phármakos* demonstra a contradição interna pela qual o bode expiatório mostra esteticamente a harmonia existente na dimensão humana¹²⁹, que dá à tragédia toda a sua beleza. Relembremos aqui como já anteriormente referimos o terceiro móbil do *phármakon*, isto é, o *phármakon* enquanto dimensão cosmética. O *phármakon* que remonta a Platão¹³⁰ tem, em certo sentido¹³¹, o mesmo sentido que a *catharsis* de Aristóteles. A dimensão estética do *phármakon* é demonstrada através do processo de sensibilização que ocorre no espectador quando este visualiza a tragédia, e é por isso que a tragédia é bela¹³².

Voltando à análise do Cristianismo, em especial ao auto-sacrifício e à Ressurreição de Jesus, relembremos que Jesus, ao deixar-se prender, denuncia a sua condição como vítima mas não é por isso que não se coloca perante a sociedade como *phármakon*. Contudo é no seu caminho que o leva ao auto-sacrifício que ele próprio revela a todos o mecanismo da vítima unitária e unânime. Contrariamente ao que acontece nos mitos, «não é a unanimidade dos perseguidores que vê Jesus como Filho de Deus, é apenas uma rebelião minoritária, um pequeno grupo de dissidentes que o separam da violência colectiva da multidão e destrói a sua unanimidade»¹³³. A morte de Jesus, inclusivamente antes de acontecer, não é unânime, perdendo o efeito catártico mas é graças à sua popularidade que Jesus é sacrificado, e através da qual a sua morte ganha um efeito farmacológico. A violência que se concebe não é, devido a um pequeno grupo, unânime mas ela é, enquanto símbolo, ainda capaz de funcionar como fazedora de vítimas reais, tal como acontecia num registo mítico em que a vítima não era apenas vítima enquanto vítima. Era de facto, como já evidenciamos e Girard defende, uma vítima real. Posteriormente essa vítima tornar-se-ia símbolo, ícone da salvação que se

¹²⁸ Cf. ISF, p. 81.

¹²⁹ Cf. SG, p. 122.

¹³⁰ Ver a Primeira Parte na qual tratámos o aspecto do *phármakon* em Platão.

¹³¹ A propósito da relação entre *phármakon* e *catharsis* vide: VS, p. 296.

¹³² Cf. SG, p. 123.

¹³³ SG, p. 123.

santificava: «eu pretendo mostrar que todos os mitos têm as suas raízes em reais actos de violência contra vítimas reais»¹³⁴.

Dizer que «a estrutura da Revelação Cristã é única»¹³⁵ não nos provocará neste momento um total espanto. É por Jesus não possuir uma unanimidade na sua morte que este inverte a crise sacrificial e, simultaneamente, a força de união que a vítima introduz no seio da comunidade é sentida de diferente modo pelo todo social estabelecendo uma diferença fundamental do seu papel. Concordamos com Girard que Deus representa o bode expiatório (do seu povo) mas não poderemos concordar que ele constitui um *phármakon* (para o todo social). A polarização de uma vítima singular, que pode ser tão forte que leva a que todos participem nesse assassinato, não possui na estrutura evangélica qualquer significado pois Jesus é condenado, ele entrega-se dando-se como vítima, reconhecendo o seu papel, o seu auto-sacrifício. Os Evangelhos introduzem uma mudança ética radical no concernente à estrutura social, que poderia ser, tal como no mito, uma estrutura social sacrificial. Observamos aqui que a estrutura sacrificial não existe e o seu lugar é ocupado por uma estrutura auto-sacrificial em que o exemplo revela o poder benéfico do mimetismo. Um mimetismo intrinsecamente bom, que será posteriormente analisado.

A mudança ética introduzida pelos Evangelhos é que quando dissermos que «Jesus é um bode expiatório» a afirmação não tem a mesma significação que tinha dizer, no registo mítico, «a vítima é um bode expiatório». Não reconhecemos Jesus como o bode expiatório, com conotação negativa, mas antes como «*Agnus Dei*»: «quando os evangelhos proclamam que Cristo tomou o papel das vítimas, apenas e simplesmente reconhecemos a grandiloquente sentimentalidade e piedade, que nos Evangelhos é inteiramente verdadeira.»¹³⁶. A mudança ética que o Evangelho exhibe dá-se quando estes não estão preocupados na operação intelectual que eles comportam mas antes na mudança ética que estes são capazes de operar¹³⁷.

A figura do bode expiatório surge como o meio aglutinador segundo o qual a sociedade coloca de lado as suas rivalidades e Girard introduz, na sua análise do

¹³⁴ SG, p. 25.

¹³⁵ ISF, p. 123.

¹³⁶ SG, p. 202.

¹³⁷ SG, p. 202 – 204.

processo mimético, um novo elemento que está fortemente presente no Cristianismo: o escândalo¹³⁸. O escândalo é em Girard o que possibilita a existência de um mártir.

Girard afirma o escândalo como definição do processo mimético, «escândalo é o que simultaneamente repele e atrai. Reconheço no escândalo a definição rigorosa do processo mimético.»¹³⁹. É a partir desta ideia central que Girard trata alguns dos episódios fundamentais presentes nos Evangelhos, por exemplo a morte de São João Baptista: «São João Baptista é um escândalo porque ele fala a verdade e não existe outro pior inimigo do desejo que a verdade (...). A própria verdade torna-se o escândalo.»¹⁴⁰.

A ideia de escândalo insere outro conceito, o de mártir, e vemos destes dois conceitos como a existência de um processo mimético, com base sacrificial, tem a sua aparição única no Cristianismo. Jesus actua simultaneamente como bode expiatório, escândalo e mártir. Já evidenciamos o seu papel como bode expiatório – e inclusivamente o relacionamos com o *phármakon* – e interessa-nos agora atender à sua imagem enquanto figura de escândalo e de mártir.

A figura de São João Baptista é um escândalo não universalmente reconhecido. O escândalo desta figura aparece como escândalo para um determinado momento para Herodíades. É um escândalo porque ao passo que Herodíades privava o conhecimento da verdade, mantendo-a cativa, João Baptista revela esta verdade desprovida de qualquer catividade. O escândalo é a revelação do que os outros mantêm cativo e torna-se escândalo para eles próprios. Escândalo significa obstáculo mas pode significar um obstáculo que atrai (os que conheceram a verdade cativa) e repugna (a Herodíades por não possuir agora a verdade que estava até então cativa). O *phármakon*, não poderia ser um escândalo mas poderia criar uma unanimidade na sua morte. Contudo, a figura de Jesus é um escândalo e simultaneamente bode expiatório e é por revelar a estrutura sacrificial e a denunciar que na sua morte o *phármakon*, o seu auto-sacrifício, permite um efeito apaziguador. Felizes são aqueles para os quais eu não sou um escândalo, afirma Jesus, mas é exactamente devido à sua popularidade que este se transforma em escândalo. O escândalo ajuda assim a produzir a vítima sacrificial através do mimetismo

¹³⁸ O escândalo, do grego *skandalon*, significa originariamente «pedra de tropeço». A ideia de *skandalon* veio a tomar sentido sobretudo numa certa interpretação cristã onde a pedra de tropeço, que inicialmente era uma «pedra rejeitada» se constituiu, mais tarde, como a principal pedra do edifício, isto é, a «a pedra angular». Lc, 20, 17: «A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se pedra angular.»

¹³⁹ SG, p. 132.

¹⁴⁰ SG, p. 133.

e da propagação deste escândalo para o todo social. A originalidade nesta morte é que um pequeno grupo de crentes, para os quais a figura não era um escândalo, permite desocultar o processo sacrificial transformando-se num mártir destituindo a sua morte de um qualquer outro registo sacrificial mítico. Não morre para se santificar mas antes para ele próprio substituir toda a humanidade: «Deus é sempre a vítima da humanidade.»¹⁴¹.

A Paixão de Cristo coloca um fim ao mecanismo do bode expiatório e possibilita que a sua morte dê outra significação ao registo primordial do *phármakon*. A sua morte é instauradora de um novo mecanismo pois «a paixão actua como um modelo na vida dos santos e encontra um caminho em circunstâncias particulares de cada e em cada perseguição»¹⁴². A imagem de imitação não é agora o mimetismo de rivalidade mas antes uma imagem de santidade. É esta imagem que para nós é inteiramente nova. É esta imagem que desregula todo o mecanismo sacrificial, denuncia-o, e o abate por através daquilo que mantinha a sociedade: o mimetismo. O mimetismo que até aqui parece representar sempre um mal que gera rivalidade, conflito e estabelece relações de modelo-obstáculo permite agora uma imitação onde a Paixão revela o «outro lado». O mimetismo, a santidade que a vítima¹⁴³ adquire, e o escândalo da sua morte, sublinha não uma violência cíclica, que inunda todas as esferas sociais, mas antes uma esfera de compromisso, de paixão e de mimetismo benéfico.

2.2. Amor e Violência: Auto-Transcendência do Ser Humano

Afirmamos no último capítulo que a imitação – o mimetismo – pode possuir um carácter benéfico. Assim, dizer que o mimetismo apresenta em si uma positividade afasta-nos da noção negativa do mimetismo enquanto gerador de conflitos, de violência, o que, só por si, nos leva a reflectir acerca dos modelos que imitamos ao longo do nosso desenvolvimento pessoal e social. Girard sublinha a relação entre violência e

¹⁴¹ ISF, p. 191.

¹⁴² SG, p. 201.

¹⁴³ Acerca da santidade da vítima pode ser colocada a questão: Podemos englobar Jesus como sendo exclusivamente humano, enquanto ainda homem, ou teremos de sublinhar aqui a noção de vítima já santificada antes de se sacrificar?

mimetismo e é na sua reflexão sobre o cristianismo que este esclarece, de modo directo, a imitação como benefício social, em concreto, a *Imitatio Christii*. A Imitação de Cristo é para o amor a maior prova de transcendência que se gera no seio do Homem provando que o amor é a prova incondicional que transcende a esfera humana, isto é, existe uma «transcendência do amor divino que triunfa sobre todas as manifestações de violência e do sagrado revelando a sua insignificância»¹⁴⁴. Isto coloca em confronto duas dimensões do ser humano: por um lado, a violência que este gera; por outro, o amor que ele tem capacidade para criar. Parece-nos que, tanto uma como outra dimensão, se fundamentam na vontade mas, ao passo que a primeira, a violência, possui uma ânsia de poder sobre o outro (vontade de poder) o amor revela a vontade de estar com o outro em *co-vivência*.

Estes dois modos de transcendência revelam não só a possibilidade do homem agir diferentemente como abre a possibilidade de repetirmos e perpetuar na história os seus conflitos, guerras e holocaustos. Vemos, de uma maneira ou de outra, que a sociedade actual não conseguiu (ainda) criar condições para impedir que um certo tipo de mimetismo maléfico se expulse da sociedade mas, ao longo do seu desenvolvimento, conseguiu que este se transformasse e fosse sendo cada vez mais reprimido. Recordemos a este propósito o politicamente correcto como uma fonte na qual poderemos encontrar esta propensão para a sociedade actual impedir o conflito directo, isto é, o conflito físico. A tragédia da sociedade actual é tentar reprimir condutas sacrificiais mas estas alcançarem sempre um modo de se exprimir: os bodes expiatórios continuam a existir e estes, apesar de não ser na estrutura original, continuam a ser sacrificados. A linguagem do *skandalon*, utilizada por Jesus, não possui uma clara afirmação na sociedade e isso mostra-nos que o escândalo, a linguagem do escândalo, não é válido para a sociedade actual¹⁴⁵, mostrando-nos que o mal continua a gerar conflitos e a perpetuar-se em diversos planos da esfera social humana.

Todo o mal, enquanto violência, decorre directamente do homem e, num último grau, o mal leva à contradição de uma regra de ouro moral: não faças ao outro aquilo que não desejas que te façam a ti. Perante esta negação de moralidade a possibilidade de uma não-violência ganha vida. Assim, a não-violência é antes de mais permitir o *desenlace* sem conflito de toda e qualquer forma de violência através do diálogo

¹⁴⁴ SG, p. 194.

¹⁴⁵ Cf. SG, p. 194.

(persuasão). Segundo Lévinas, «a guerra é o confronto de duas vontades por meio da violência, tendo cada um dos adversários a intenção deliberada de impor a sua vontade ao outro»¹⁴⁶. Ora, a não-violência afirma que não é de todo necessário existir uma subordinação de uma vontade a outra vontade. Ao invés disso, afirma a possibilidade de convivência, segundo um compromisso social, que vise o equilíbrio (possível) de duas vontades para que possam co-existir: «a minha responsabilidade para com o outro consiste em ir até ele sem me preocupar com o seu movimento em direcção a mim, ou mais exactamente, em aproximar-me de tal maneira que, para lá de todas as relações recíprocas que não deixarão de se estabelecer entre mim e o próximo, eu tenha sempre dado mais um passo na sua direcção.»¹⁴⁷.

Esta «direcção para o outro», que Lévinas refere, instaura um deslocamento na relação para o *outro*, isto é, substitui-se o *eu* ontológico para dar lugar ao *pelo outro* que se situa não num plano ontológico, mas antes moral.

A alternativa violenta face à guerra pretende que, entre causar um mal ou sofrê-lo, se opte por sofrê-lo: «a violência surge como a negação da transcendência da vida»¹⁴⁸ pois «é preciso que não só a razão, mas também o corpo se decida pela não-violência.»¹⁴⁹.

Se a razão opta por uma alternativa não violenta é o corpo que se entrega à realização desse acto não violento e se expõe aos golpes, desafia a violência e enfrenta a morte para defender os ideais que a razão afirma. Deste modo, a alternativa não violenta é simultaneamente racional e corporal: «o pensamento do sujeito encarnado enraíza-se no seu corpo e é na acção não-violenta que o sujeito faz a experiência corporal da não-violência.»¹⁵⁰.

A relação dinâmica que se estabelece pela alternativa não violenta é que, ao invés da violência, a não-violência não pode ser pensada se não for vivida. É pela corporeidade que o homem se manifesta dinâmico e capaz de resolver os conflitos de guerra por acções não violentas, pois aquele que escolhe a não-violência surge-nos completamente desarmado face aquele que não hesita em proceder de um modo violento.

¹⁴⁶ Cf. Jean-Marie Muller, *O Princípio da Não-Violência – Percurso Filosófico*, Instituto Piaget, Lisboa, 1995, p. 182.

¹⁴⁷ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, Biblio-Essais, Paris, 1992, pp. 94 – 95.

¹⁴⁸ Jean-Marie Muller, *O Princípio...*, p. 78.

¹⁴⁹ Jean-Marie Muller, *O Princípio...*, p. 79.

¹⁵⁰ Jean-Marie Muller, *O Princípio...*, p. 79.

Importa referir ainda, de modo a sondar os limites da não-violência, uma abordagem especulativa que vincule a não-violência face a terceiros, isto é, quando somos responsáveis por outrem a que lhe foi causado determinado acto de violência¹⁵¹.

Se, pela violência os fins justificam os meios, na não-violência os meios justificam os fins mas, em casos de extrema necessidade, como o é quando invoca terceiros, um praticante de uma acção não violenta pode socorrer-se de uma violência que seja válida em si mesma para aniquilar um fim de maior violência. Ainda que seja violência é uma violência em maior grau que visa um estado de atingir a paz (este estado de violência pela não-violência dá-se apenas no instante em que o diálogo não é de maneira alguma susceptível de ser usado).

O que importa nestes casos é o sentimento com que se pratica a violência e o *compromisso* com a qual a praticamos: ninguém pode invocar razões para a existência da violência nem tão pouco justificar a violência como o melhor dos males possíveis.

Ao introduzir na nossa reflexão Lévinas pretendemos mostrar a possibilidade da direcção para o outro. Direcção essa que em vez de ser como acto de violência se apresenta como forma de afecção, de *pathos*, enquanto expressão de positividade. O amor pelo outro, fortemente enraizado nos Antigo Testamento, mostra-nos este caminho alternativo na direcção do outro. Um caminho não-violento, desconexo de qualquer outra intenção. A direcção para o outro existe no sentido de conviver – o *viver-com* – com esse outro ser.

Girard mostra-nos que esse caminhar para o outro desenrolou um papel de extrema importância quando Jesus se ofereceu para morrer por toda a sociedade. Esse amor introduz o mimetismo benéfico, que temos vindo a salientar diversas vezes nesta última parte. Um mimetismo que não aponta para qualquer estrutura sacrificial, ou em que estejam presentes bodes expiatórios. Neste tipo de mimetismo existe o compromisso de um não-violência daí Girard encarar o amor como a super-transcendência encarando-o com uma maior transcendência que a própria violência: «mais transcendente que a violência só o amor...»¹⁵².

A história do Cristianismo mostra-nos que, apesar das sociedades evoluírem no passado através de uma estrutura sacrificial, é possível nos desassociarmos do

¹⁵¹ Esta perspectiva de responsabilidade sobre terceiros pode ser entendida quer em relações directas de relação pais – filho, quer também a nível de relações institucionais (até atingir proporções políticas de governos responsáveis por determinados estados membros).

¹⁵² SG, p. 78.

mecanismo sacrificial ou, pelo menos, mostrar a possibilidade de existir uma sociedade não-sacrificial. Girard ao afirmar que o «círculo mimético começa com o desejo e as suas rivalidades, continua através da multiplicação dos escândalos e da crise mimética, e é finalmente resolvido no mecanismo da vítima singular»¹⁵³ mostra a resposta à qual Jesus pretende responder: «Como poderá Satanás expulsar Satanás?»¹⁵⁴ Esta expulsão, de si mesmo por si mesmo, introduz a possibilidade da existência de paz no meio social. Por um lado, Girard pretende mostrar de que modo é possível manter a paz na sociedade e, por outro, mostrar de que tipo de paz fala quando nos referimos à possibilidade de um determinado tipo de paz.

Girard diz-nos que «a principal fonte de violência entre seres humanos é a rivalidade mimética»¹⁵⁵ e só através do famoso mandamento presente em Levítico poderemos alcançar a paz no seio da comunidade: «deves amar tanto o teu vizinho como a ti próprio.»¹⁵⁶. Os Evangelhos mostra-nos que ao contrário da rivalidade mimética que origina a violência, a *Imitatio Christi* convida-nos a imitar Cristo, e mais que uma imitação, Girard evidencia que o que realmente está em causa é a imitação do desejo de Jesus: «O que Jesus nos convida a imitar é o seu próprio desejo, o espírito que ele direcciona rumo ao seu objectivo na qual centra a sua intenção: assemelhar-se a Deus Pai tanto quanto possível.»¹⁵⁷. É por Jesus ambicionar tornar-se a imagem perfeita de Deus que nos dá uma separação clara da estrutura sacrificial mostrando, uma vez mais, a singularidade e a novidade que a Bíblia nos apresenta. A divindade de Cristo é plenamente revelada quando este se torna a vítima do evento mimético de todos contra um¹⁵⁸.

Girard refere que Jesus nos oferece a nós, seres humanos, dois tipos de paz. A primeira pelo seu acto de auto-sacrifício, «a primeira é aquela que Ele oferece à humanidade»¹⁵⁹ pois sacrifica-se pelo todo, o seu amor pela Humanidade mostra-se pelo seu sacrifício, pelo seu sofrimento.

O segundo tipo de paz é aquele tipo que Jesus está impedido de trazer à esfera humana: «Cristo não nos pode trazer uma paz verdadeiramente divina sem nos retirar o

¹⁵³ ISF p. 38.

¹⁵⁴ ISF, p. 38.

¹⁵⁵ ISF, p. 10

¹⁵⁶ Lev. 19,18.

¹⁵⁷ ISF, p. 129.

¹⁵⁸ Cf. ISF, p. 131.

¹⁵⁹ ISF, p. 186.

único tipo de paz que se encontra à nossa disposição.»¹⁶⁰. Segundo Girard, «a única paz que o ser humano conhece é aquele que se baseia em bodes expiatórios»¹⁶¹, uma paz que tem uma duração concreta tendo em conta o poder farmacológico do bode expiatório, isto é, quanto maior for a sua identificação com o grupo maior a margem temporal em que a comunidade vai viver uma situação de paz. Passado esse efeito farmacológico a sociedade entrará novamente em conflito devido à rivalidade mimética.

Assim, apesar desta paz temporária no meio social, Girard questiona-se sobre que tipo de poder poderá triunfar contra uma violência mimética¹⁶². O Espírito de Deus, o Espírito Santo, que constitui a terceira pessoa da Trindade, é o único poder capaz de triunfar sobre a violência mimética pois o espírito toma conta de tudo e constatamos este exemplo tomando o Evangelho de João na imagem do Paracleto¹⁶³. Paracleto significa o advogado de defesa, o defensor do acusado, ou ainda, Espírito Consolador. A verdade que se revela por este espírito toma ainda maior clareza aquando da crucificação de Jesus na cruz quando diz «eles não sabem o que fazem». Segundo Girard, o Espírito Santo revela aos indivíduos a verdade absoluta que Jesus afirma na cruz, isto é, a ignorância dos indivíduos pelo acto que cometem. Concluimos assim que a paz que Jesus dá à humanidade faz dele a verdadeira e grande vítima da Humanidade.¹⁶⁴

2.3. O Desejo enquanto Instância Filosófica

Se o desejo nos move e nos incita a agir é também pelo desejo que agimos negativamente e a rivalidade mimética giradiana é a prova disso mesmo.

O desejo pode apresentar-se como um impulso espontâneo e consciente para um bem conhecido ou imaginado, capaz de satisfazer uma necessidade ou carência¹⁶⁵, e a

¹⁶⁰ *ISF*, p. 185.

¹⁶¹ Cf. *ISF*, p. 183.

¹⁶² Cf. *ISF*, p. 189.

¹⁶³ Cf. *ISF*, p. 189.

¹⁶⁴ Cf. *ISF*, p.191: «Deus é sempre a vítima da Humanidade.»

¹⁶⁵ Cf. Manuel da Costa Freitas, «Desejo» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol.1..., cols. 1345 – 1348.

reflexão filosófica em torno deste conceito percorre toda a história. Se Aristóteles¹⁶⁶ o reconhece como presente na natureza de todos os homens e São Tomás¹⁶⁷ lhe conotou um carácter de positividade, foi sobretudo a modernidade que lhe atribui um carácter mais dinâmico – em especial no pensamento filosófico de Nabert e Blondel.

Interessa-nos reflectir o desejo enquanto um sentimento ligado a uma pessoa em particular, isto é, um sentimento que apresenta um cunho protensivo e que simultaneamente invoca um carácter não só de intensidade mas também de intenção susceptível de visar um determinado fim para que este capítulo se contextualize assim dentro da temática girardiana mas que, simultaneamente, se possa apresentar o desejo fora de Girard. Quer o primeiro capítulo, onde a reflexão oscilou entre amor e violência, quer este capítulo, sobre o desejo, serão complementares à III Parte no sentido em que nos mostram o modo de acção que vem do interior de cada ser humano para que este se constitua como um ser social.

O desejo apresenta-se como pré-moral no sentido em que este não apresenta nunca uma satisfação, isto é, é uma busca incessante que só finda com a morte. Não tem por objectivo alcançar um determinado ser, ou objecto, mas é o sentimento que se funda em cada ser dotado de um corpo, isto é, dotado de corporeidade (muito presente nos textos filosóficos de Michel Henry). Por outras palavras, poder-se-á dizer que esta instância pré-moral não incita o Homem a agir directamente, ou indirectamente, quer negativamente, quer positivamente. Não podemos desde modo conectarmos esta instância com vista a uma determinada acção moral. Está aquém da moralidade devido a uma impossibilidade quer ontológica, quer fenomenológica. A impossibilidade ontológica deriva de um impedimento de nunca conseguirmos saber o que desejaremos no futuro. Sabemos que o desejamos aqui e agora, isto é, no presente. Por outro lado, a impossibilidade fenomenológica poderá designar-se como a impossibilidade que o homem tem de saber concretamente o que deseja enquanto este desejo não se mostra, enquanto não se *desvela*, como fenómeno. Só na acção o homem conhece e determina a potencialidade do seu desejo sem que o saiba antecipadamente. Assim sendo, e face ao exposto, o homem carece de uma instância retrotensa que o possibilite de determinar o desejo como pré-moral quando este alcança o domínio da acção e se formula na

¹⁶⁶ «Todos os homens desejam por natureza...» Aristóteles, *Metafísica* (Tradução Espanhola de Tomás Calvo Martínez), Editorial Gredos, Madrid, 2003, p. 69.

¹⁶⁷ São Tomás reconhece o desejo como a tendência para um bem adquirido mas ainda não inteiramente possuído: «*desiderium est de bono futuro absolute*». Cf. Manuel da Costa Freitas, «Desejo»..., col. 1345.

instância da moralidade pois, poder-se-á dizer, que só aquando da acção podemos «julgar» o alcance de um determinado desejo. Acompanhados de Michel Henry, poder-se-á dizer que, nesta instância do desejo, «este desejo é só ainda desejo.»¹⁶⁸.

Por conseguinte, o desejo que se enquadra na moralidade é já o desejo *em acção*, isto é, concretizado e que se vincula além de um sentimento. Vincula-se já concretamente a um desejo que se realiza e cessa ou que, ao invés, se transforma em angústia e que não se vincula no mundo da fenomenalidade. Assim, nesta linha de pensamento, poder-se-ia dizer que «o desejo nada tem a ver com um fenómeno natural, ou qualquer processo material (...).»¹⁶⁹. Segundo uma filosofia da carne, fundada nas reflexões de Michel Henry, é unânime afirmar que o carácter moral do desejo é um deambular entre a acção que se pratica, em que o desejo cessa, e uma angústia que se realiza devido à acção não visar, e não concretizar, um determinado desejo. Assim, o desejo visa agora um determinado objecto atingindo, se realizado, o carácter da fenomenalidade. Ora, o desejo, na instância da moralidade, instaura-se antes de mais pelo carácter de afectividade e simultaneamente de acção. Quer isto dizer que o desejo não ocupa um lugar concreto, como já dito, no plano da fenomenalidade, mas é pelo desejo que o homem é incitado a agir. Assim, a afectividade, ou *pathos*, é a condição possibilitante da existência do desejo e a sua intrínseca relação, quando ocupa o campo da acção, instaura uma presença de moralidade. Deste modo, importa referir que mesmo que o desejo seja realizado e ocupe um espaço de acção, este liga-se necessariamente a algo bom, ou a algo menos bom, mau¹⁷⁰. Pretende-se dizer concretamente o quê? Se por um lado a satisfação de um desejo visa, na maioria das vezes, um agrado directo para o sujeito que realizou esse desejo, interessa saber, concretamente, se essa realização de um determinado desejo pode vincular, por detrás dessa satisfação, um mal noutros seres morais.

Enquanto dotado de um carácter moral o desejo ocupa uma relação *acção – fenómeno* e com este binómio relacional e dinâmico, o homem age quer para o bem, quer para o mal. No respeitante à moralidade o desejo quando alienado pode conduzir irremediavelmente ao sofrimento.

¹⁶⁸ Cf. Michel Henry, *Encarnação – Uma filosofia da Carne*, (Tradução Portuguesa de Fernando Martins) Edições Círculo de Leitores, Braga, 2000, p. 225

¹⁶⁹ Michel Henry, *Encarnação – Uma Filosofia da Carne...*, p. 225.

¹⁷⁰ Destacam-se aqui as duas instâncias do desejo: por um lado a rivalidade mimética que mostra o desejo como negativo para o homem e suas relações sociais e, por outro lado, o desejo enquanto benéfico na cópia dos bons modelos.

A instância extra-moral do desejo estabelece-se *além* moralidade, desvinculada de um carácter moral. O desejo que se instaura nesta instância é um desejo em que a sua satisfação é ambígua. Expliquemos melhor: é um desejo que ao realizar-se provoca uma satisfação imediata para quem o usufrui mas, ao invés disso, se o desejo não se realizar não passa a ser angústia e rapidamente cessa sem que tenha sido satisfeito. Este cessar é resultante de um «salto» para outro desejo que o substitui. Não se entende, contudo, que este desejo seja uma forma de recalçamento freudiano, nem tão pouco simplesmente associado a processos psicológicos de substituição. É algo mais que isso: é um sentimento que visa simplesmente a satisfação de um desejo e daí podem resultar duas coisas distintas: ou se realiza ou não se realiza. No primeiro caso, parece claro que estaremos perante um caso de satisfação ao passo que, no segundo caso, estamos perante uma angústia, mas que rapidamente cessa por termos imediatamente em vista a um outro desejo.

É original, e simultaneamente curiosa, a análise de Michel Henry sobre o desejo e a sua relação com a angústia e o *eros* na obra *Encarnação – Para uma Filosofia da Carne*: «o desejo nada tem a ver com um fenómeno natural, com um qualquer processo material – biológico ou químico. O desejo só na angústia é possível. O mundo do desejo é o mundo da angústia. Os caracteres, as motivações, a história, o destino do desejo são as motivações e o destino da angústia.»¹⁷¹. Ainda que esta relação desejo – angústia pareça quase uma relação de necessidade, numa constatação empírica, é visível que tal não pode acontecer. O desejo cessa no momento em que a angústia toma o seu lugar e, ao invés, a angústia poderá cessar quando nos envolvemos e nos *comprometemos* num novo desejo. Contudo, parece-nos claro que se pensarmos na linha de Michel Henry, o desejo é dado como um sofrimento imanente à própria realidade e não toma, nem tão pouco alcança, um fim de satisfação. É um prazer de extrema angústia que nunca pára de existir.

É ainda de fulcral interesse referirmos que o desejo, quando cessa, manifesta-se através de um prazer mas, quando este se transforma e se dá, ou se revela como angústia, para além de se situar claramente numa instância de moralidade, esta angústia é, muitas vezes, susceptível de se dar na acção decorrendo daí quer acções positivas,

¹⁷¹ Michel Henry, *Encarnação – Uma Filosofia da Carne...*, p. 225.

quer negativas, sendo as últimas mas susceptíveis de se darem. Assim, o desejo é alienado e transforma-se num sentimento negativo que dá lugar ao sofrimento¹⁷².

Quer se trate de um sofrimento físico, quer se trate de um sofrimento psicológico, a imediata impulsão do Homem é a de ir ao encontro da supressão do sofrimento (quando tal é de facto possível; no caso de não ser possível cessar este sofrimento deveremos confinar a nossa existência de acordo com este sofrimento, não deixando que este seja impossibilidade de vida). O sofrimento não é, sobre nenhum aspecto, apetecível para o Homem. Assim, o sofrimento poderá ser resultante de instâncias supra-humanas, como o caso das catástrofes naturais, ou, pelo contrário, o sofrimento pode ser derivado directamente das acções humanas. Assim, é este último aspecto que nos interessa particularmente.

Não queremos, de todo, gerar na perspectiva do leitor uma ideia de que o desejo é simplesmente visto como um absoluto sofrimento. O desejo, como sofrimento, instaura-se na necessidade do ser desejar aquilo que não pode ter dando-se deste modo uma alienação do desejo que, na instância da moralidade, gera sofrimento.

A alienação do desejo dá-se no sentido em que o sofrimento incita a um mal físico e a princípios de coacção entre os seres humanos que, em último grau, geram a violência. Esta alienação resulta em sofrimento e este sofrimento, por sua vez, desencadeia um processo natural em suprimir os impedimentos que impossibilitam a satisfação de um desejo, que visa uma acção negativa. Entenda-se por acção negativa, nesta perspectiva, o desejo que visa a coacção e que por sua vez gera violência.

Em suma, o desejo, enquanto instância filosófica, distingue-se da necessidade. O desejo, graças à sua naturalidade e espontaneidade, é o primeiro móbil da acção situando-se entre tendências e as vontades que aquele que deseja possui¹⁷³.

A teoria mimética de Girard reconhece a importância do desejo enquanto instância filosófica e não apenas o reconhece como um traço característico da condição humana como também o reconhece como fundamental no processo triádico – a rivalidade mimética. Contudo, se nos situarmos num registo filosófico verificamos que a interpretação de Girard sobre o desejo parece sempre ser carregada de uma grande negatividade. Diríamos que, em Girard, o desejo está sempre marcado pela rivalidade

¹⁷² No Epicurismo Antigo, a alienação do desejo deriva de uma incorrecta hierarquização dos prazeres, mas esta alienação pode ser igualmente o apego em demasia dos bens que não são próprios e naturais. À partida, com esta incorrecta hierarquização estar-se-ia limitado quanto ao *têlos* da vida: a *ataraxia*.

¹⁷³ Cf. Manuel da Costa Freitas, «Desejo»..., col. 1345.

que o sujeito gera para possuir o objecto. Por conseguinte, se nos situarmos num contexto filosófico, vemos que existem duas grandes tentativas de interpretar o desejo: de um lado, a interpretação teleológica – representada em Hegel, Nabert e Blondel – a qual pretende descobrir a essência do desejo face às suas conquistas e ascensões. Por outro lado, a interpretação arqueológica – entre outros, representada por Freud e Lacan – que afirma que o inconsciente detém o «segredo» por revelar de todos os desejos.

Por fim, resta-nos salientar que independente da perspectiva filosófica, apontando a positividade ou negatividade do desejo, grande parte delas apontam o desejo como uma «inquietação do espírito», ainda que outras o revelem como fundamental para a acção humana: Em Platão, assume proporções metafísicas por aparecer ordenado segundo o Bem; Para Aristóteles, o desejo é visto como um apetite irracional; Em Descartes, é visto como uma agitação da alma; em Locke, como a ansiedade resultante da ausência de alguma coisa cuja presença é motivo de satisfação; em Heidegger, o desejo aparece como a força que faz eclodir o Ser no pensamento e no discurso do mundo, o fio condutor da interpretação das estruturas do *Dasein*; Em Nabert e Blondel, o desejo representa o dinamismo que transgride os limites da história para se abrir ao absolutamente ilimitado de Deus¹⁷⁴. A lista de exemplos não é de todo exaustiva, e não o pretende ser. Pretende apenas que nos ajude a contextualizar, numa perspectiva filosófica, o modo como René Girard interpreta o desejo.

¹⁷⁴ A propósito dos exemplos referidos *vide* Cf. Manuel da Costa Freitas, «Desejo»..., col. 1347.

III PARTE

3.1. Perspectivas de um Novo Homem:

Após termos evidenciado na Segunda Parte deste texto a capacidade do homem gerar violência mas também conseguir gerar o *outro* da violência, em sentido oposto, o amor, que nos serviu para perceber o modo como uma nova acção pode ser criada no meio social, passamos agora à análise do modo como a actualidade pode encarar o processo histórico em aberto, e criar novas dinâmicas sociais que permitam o eclodir de uma nova sociedade, se possível, constituída fora de uma esfera de violência.

A possibilidade de (Re) Começar

Giorgio Agamben mostra-nos no seu livro *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua*¹⁷⁵, a possibilidade de, na actualidade, criarmos um novo homem. Foi sobretudo ao cruzar a sua abordagem com a antropologia de Girard que nos pareceu pertinente abordar na última parte deste texto, após termos reflectido e apresentado as estruturas antropológicas da filosofia girardiana, a filosofia de Agamben. Agamben não apresenta apenas o *homo sacer* na actualidade. Apresenta-o no seu desenvolvimento histórico.

O *homo sacer* é a figura obscena da lei romana, a pessoa que é banida do meio social mas que não é sacrificada por meio de nenhum ritual religioso e que, apesar de ter

¹⁷⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua* (Tradução Portuguesa de António Guerreiro), Editorial Presença, Lisboa, 1998.

cometido um crime, encontra-se fora de qualquer julgamento possível. O seu plano de acção demarca este homem do homem sacrificado, ou bode expiatório, de Girard. O homem insacrificável pela sociedade, que morre por ela, demonstra a capacidade da vida ser para além de biológica – do grego *zoe* – ser também vida política – do grego *bios* – mas de certo modo destituída do sentido sacrificial que Girard explica. É esta vida política, que em Girard parece estar presente de modo mais distante no registo sacrificial, que permite explicar a existência do homem sacrificado na sociedade actual. Poderemos, na sociedade actual identificar no homem sacrificado o homem insacrificável, o *homo sacer*, ou um ocupa o lugar do outro, eliminando-o? A resposta pode ser dada de modo distinto, se considerarmos dois planos de abordagem diferentes. Em primeiro lugar, se considerarmos o plano antropológico do homem sacrificável, o bode expiatório girardiano, este continua a suceder na sociedade mas ligado a instituições que refinaram o modo como este é sacrificado e que, após ser sacrificado, é santificado. Ou seja, a vítima que é sacrificada e é dotada de uma capacidade terapêutica atinge, quando as estruturas sacrificiais funcionam correctamente, a santificação. A vítima eliminada do seio social ganha, com a sua morte, o núcleo que dá coesão à sociedade.

O *homo sacer* nesta primeira perspectiva aproxima-se claramente do homem sacrificável de Girard por uma via diametralmente oposta. A ligação do sagrado à figura humana aparece pela primeira vez no direito romano, e possivelmente também como uma das suas primeiras aparições históricas, em Festo¹⁷⁶. O homem sagrado é, nesta perspectiva, aquele que o povo julgou por um crime, que não é permitido sacrificá-lo, mas quem o matar não é condenado por homicídio: «se alguém matar aquele que por plebiscito é sagrado, não será considerado homicida. Daí chamar-se habitualmente sagrado a um homem mau ou impuro.»¹⁷⁷. A ambivalência do sagrado joga-se aqui nesta afirmação onde a pessoa sagrada é excluída da esfera social por possuir uma impureza, ou algo maligno. Não é também esta a razão pela qual o bode expiatório é escolhido? Por apresentar as características de uma «vítima», que pertence a um grupo minoritário, que possua um certo grau de semelhança mas que ainda assim possa estabelecer uma diferença, que possua um certo grau de aproximação mas que ainda assim não possa desencadear sentimentos de vingança? *Homo sacer* e bode expiatório

¹⁷⁶ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 73.

¹⁷⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 73.

partem assim de uma condição semelhante mas são vistos de modo diferente pelo todo social. Um pode ser sacrificado, ao passo que o outro é insacrificável. Nesta perspectiva poderíamos dizer que a sociedade consegue, pelas diversas estruturas que possui, conciliar estes dois tipos de *homem* e ambos estão presentes na sociedade. O *homo sacer* é sagrado antes de ser sacrificado, ao invés do bode expiatório, que ganha a condição de sagrado apenas quando é sacrificado.

Se adoptarmos uma outra perspectiva, para a questão apresentada, a resposta irá ser dada tendo em vista a eliminação de um destes dois *homens*. Agamben, fortemente influenciado por Schmitt, mostra-nos a condição do *homo sacer* como um estado de excepção do direito:

«Se, por um lado, ele era na realidade a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, porque que é que não era *faz* matá-lo segundo as formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento da sua condição de homem a que pode ser infringida a morte e ao mesmo tempo insacrificável, fora do direito humano, assim como do direito divino?»¹⁷⁸

A figura do *homo sacer* ganha uma expressão única nesta perspectiva, mas poderá ser vista como a metamorfose do homem do «sacrifício arcaico» na sua transformação social ao longo da história? Esta parece ser a linha de pensamento de Agamben quando afirma que o *homo sacer* está situado num plano de excepção do direito humano¹⁷⁹, e a sua condição de sagrado mostra a condição de vida sagrada como que além dos órgãos de soberania¹⁸⁰. A impunidade do homicídio e o ser excluído do sacrifício fazem do *homo sacer* uma figura diferente dos restantes homens:

«O que define a condição do *homo sacer* não é, pois, tanto a pretensa ambivalência originária do carácter sagrado que lhe é inerente mas mais o carácter particular da dupla exclusão a que se encontra exposto. Esta violência – a morte que qualquer um lhe pode infligir impunemente – não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como execução de uma pena nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e do direito divino, ela inaugura uma esfera da acção humana que não é a do *sacrum facere* nem a da acção profana.»¹⁸¹

A abordagem limite que Agamben faz do *homo sacer* é que este se situa numa relação de excepção única na sua ligação com o poder de soberania. O carácter sagrado da vida, muitas vezes afirmado nas sociedades actuais, enquanto direito humano

¹⁷⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 76.

¹⁷⁹ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 79.

¹⁸⁰ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 23 – 67.

¹⁸¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 83.

fundamental, exprime a oposição ao poder soberano, demonstrando a oposição da sujeição da vida à morte¹⁸².

É através da análise que Agamben faz de Walter Benjamin que chegamos a Girard. O nexo irreduzível que liga a violência à esfera política, em especial ao direito, vem mostrar que o *homo sacer* se apresenta nas sociedades actuais do mesmo modo que o bode expiatório se apresenta nas sociedades arcaicas. Benjamin fala em três tipos distintos de violência presentes na esfera política e a oscilação dialéctica presente entre eles: «esta ligação [a ligação da violência ao direito] apresenta-se como uma oscilação dialéctica entre violência que funda o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura que quebre a dialéctica circular entre estas duas de violência.»¹⁸³. A figura por excelência desse terceiro tipo, que quebra a dialéctica da violência que funda e conserva o direito, é a violência divina – na filosofia girardiana, inserida segundo o bode expiatório. Para Agamben, esta figura da violência divina é o *homo sacer*. A violência divina é em Benjamin difícil de identificar e reconhecer em casos concretos mas não restam dúvidas que esta não conserva o direito, nem o funda, mas destitui-o¹⁸⁴.

Na teoria mimética de Girard poderíamos identificar a violência divina como a responsável pela continuação dos rituais de sacrifício pois só ela se forma após existir uma primeira ordem social, e repõe a ordem social quando esta, devido aos confrontos miméticos, se transforma num caos, numa desorganização social. O pólo que dá coesão social detém após o seu sacrifício um lugar de excepção, é santificado. A vítima transforma-se num imagem de excelência não porque detinha esse carácter anteriormente mas porque foi sacrificado. Se identificarmos no processo sacrificial girardiano a violência que é gerada contra a vítima, contra o bode expiatório, como uma violência divina evidenciamos que esta violência não funda, nem conserva o direito mas destitui-o, e porquê? A razão é simples. O sacrifício ocupa um lugar de excepção por meio do qual todos os sentimentos que repulsam os indivíduos da sociedade são eliminados e, deste modo, promove um estado de excepção no direito que permite os seres viverem em comunidade. O sacrifício é legítimo num determinado contexto e em

¹⁸² Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 84: «Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera.»

¹⁸³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 67.

¹⁸⁴ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 67.

determinada época e a sua eliminação no processo histórico demonstra exactamente isso. A sociedade desenvolveu, em especial nos últimos anos com a democracia, outras instituições que foram o resultado desta tentativa de afastar o sacrifício da esfera humana. A arbitrariedade segundo a qual a vítima era escolhida para o sacrifício não é reconhecida nas sociedades actuais, e a imolação da vítima é substituída pelas instâncias jurídicas actuais – o direito penal.

Agamben fala-nos de uma noção da qual Girard se distancia na sua análise: o princípio do carácter sagrado da vida. O princípio do carácter sagrado da vida tornou-se ao longo da história tão familiar que quase esquecemos que este nasceu na Grécia Clássica, à qual devemos grande parte dos nossos princípios e conceitos ético-políticos. No sacrifício não se reconhece o princípio do carácter sagrado da vida mas sim da vítima, após sacrificada, após a sua morte. A santificação da vítima, segundo Agamben, simboliza-a a distanciação de um ritual profano conferindo-lhe um carácter sagrado. Reconhecer a vítima como sagrada é distanciar-la de algo profano. A condição do sagrado, nas sociedades que tal como na Grécia Clássica sacrificavam pessoas ou animais, era a de separá-la do mundo dos vivos, isto é, é por ser morta que é sagrada.

A pergunta de Agamben – se isto é verdade, quando e de que modo é que uma vida humana foi considerada pela primeira vez sagrada em si mesma?¹⁸⁵ – encontra-se respondida pelo conceito do *homo sacer*. Na possibilidade de questionar Girard sobre o *homo sacer* poderíamos evidenciar de que modo este substitui o homem sacrificável, o bode expiatório. Porém, independentemente de nos centrarmos num ou noutra registo, a abordagem girardiana, em especial no concernente à sua teoria mimética, ocupa um lugar que poucos filósofos ligam ao meio ético-político. A teoria mimética é em Agamben ignorada e este apenas reconhece o poder soberano como regulação do meio social. Curiosamente, Girard expressa no direito, nos órgãos de soberania, a continuação da estrutura primitiva do sacrificio que apenas foi prolongado na história.

A sacralidade do homem sagrado, do *homo sacer*, que ganha em vida o carácter sagrado é no bode expiatório girardiano apenas adquirido com o seu sacrifício. Esta sacralidade do homem vivo é demonstrada por Agamben segundo duas visões distintas. Em primeiro lugar, o carácter sagrado da vida pode remontar, segundo o autor, a um momento arcaico em que o poder penal e o poder religioso eram indissociáveis um do

¹⁸⁵ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, pp. 71 – 109.

outro. Por outro lado, a segunda visão, demonstra que o carácter sagrado da vida é considerado por alguns autores como uma figura arquetípica do sagrado¹⁸⁶ análoga à noção etnológica de tabu. Estas duas visões revelam contudo uma falta de explicação para o carácter sagrado do homem: «ambas as posições não conseguem explicar económica e simultaneamente os dois aspectos cuja justaposição constitui precisamente, na definição de Festo, a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e a interdição do sacrifício.»¹⁸⁷ A ordem jurídica, que ao longo da história foi proibindo o sacrifício, apresenta, a par da ordem religiosa, uma impossibilidade em clarificar o papel do sagrado: «os dois aspectos parecem de facto incompatíveis, se o *homo sacer* era impuro ou propriedade dos deuses porque que razão qualquer um poderia matá-lo sem se manchar ou cometer sacrilégio? E se, por outro lado, ele era realmente a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, porque que é que não era *fas* matá-lo segundo as normas prescritas?»¹⁸⁸. Agamben continua ainda e questiona: o que é então a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento da sua condição de homem a que pode ser infligida a morte e ao mesmo tempo insacrificável, fora do direito humano, assim como do direito divino?¹⁸⁹

A condição do *homo sacer* é um conceito-limite da ordem social romana que testemunha a ambivalência do sagrado¹⁹⁰ e que detém nas sociedades actuais um mesmo sentido que o bode expiatório nas sociedades primitivas. São estes dois conceitos limites da ordem social, o bode expiatório em Girard e o *homo sacer* em Agamben, que permitem à sociedade subsistir e possuir coesão social mas, ao passo que o bode expiatório existe para julgar a vítima segundo a qual se dá esta coesão, o *homo sacer* existe para afirmar a sacralidade de todos os homens no seio social. Nas palavras de Agamben, «soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi

¹⁸⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p.74: «O campo está dividido entre os que vêm na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica em que o direito religioso e o penal ainda não se distinguiram e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e os que a consideram uma figura arquetípica do sagrado, a consagração aos deuses infernais, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: solene e maldito, digno de veneração e suscitando horror.»

¹⁸⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 75.

¹⁸⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 75.

¹⁸⁹ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, pp. 71 – 76.

¹⁹⁰ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 84.

capturada nesta esfera.»¹⁹¹. A vida política ordena a vida social e, em Girard, ambas se fundamentam na antropologia fundamental que une os seres humanos.

A teoria mimética girardiana mostra-nos a necessidade de existir sempre um elemento mais fraco, o qual é sacrificado. Mostra ainda a necessidade de existir um elemento que seja o pólo de organização do campo social. Agamben, ao tratar do *homo sacer*, destaca, de modo distinto, uma personagem que tem a mesma potencialidade, isto é, o *homo sacer* é também um núcleo organizador do plano social mas, ele não é considerado pelos outros como um elemento mais fraco, antes pelo contrário, graças à situação em que se encontra, e ao reconhecimento de todas as vidas como sagradas, ele pode estabelecer o plano social através da sua figura carismática. O papel de Jesus perante a mulher adúltera samaritana, como já analisamos, mostra essencialmente esse ponto, a sacralidade de toda a vida e a indiferenciação social que existe. Até um determinado momento a vítima é bode expiatório, pronta a ser sacrificada por todos, mas é com a mensagem de Jesus que esse círculo se altera e, em vez de estarmos perante uma estrutura sacrificial, damos lugar a uma reintegração social. A mulher transforma-se em *homo sacer*, isto é, num ser insacrificável. Esta transformação não é contudo realizada no plano social, ela apresenta uma mensagem do «Reino de Deus» evidenciando o modo como se estabelece o *homo sacer* dentro do Cristianismo¹⁹².

Agamben, ao falar do *homo sacer*, considera-o uma figura legalmente exilada mas, se nos centrarmos noutras abordagens, em especial a de Slavoj Žižek, a figura do *homo sacer* é identificada segundo uma perspectiva freudiana a qual apresenta a mesma significação da noção de Agamben evidenciando contudo outro caminho. Žižek identifica no *homo sacer* a figura por excelência do discurso, do *logos*, da realidade. Esse discurso da realidade retratado em Žižek apresenta-se segundo dois espaços ideológicos opostos. Um que evidencia a redução do homem à vida nua, isto é, à vida completamente presente no social, e como objecto dispensável que detém conhecimento e o outro, segundo o qual existe o respeito pela vulnerabilidade do outro conduzido ao extremo, numa atitude de narcisismo subjectivo.

¹⁹¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer...*, p. 84.

¹⁹² A este propósito vide Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11th and Related Dates*, Verso Editions, Londres, 2002.

Qual a importância de falar de um *homo sacer* na perspectiva de Girard? Será o *homo sacer* a possibilidade do novo homem, ainda por descobrir? É a possibilidade em aberto da pluralidade humana, que se mostra na acção.

No capítulo V da obra *A Condição Humana*¹⁹³, Hannah Arendt mostra a possibilidade de se fundar esse novo homem: «a pluralidade humana, condição básica da acção e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença.»¹⁹⁴. A *vita activa* é a possibilidade do homem se inserir no mundo humano, inserção essa que, segundo a autora, «é como um segundo nascimento.»¹⁹⁵. Esta inserção, nunca forçada, pode provir de estímulos externos, como por exemplo, estimulada pela presença dos outros em cuja companhia queremos estar. Reside nesta vontade de sermos algo de novo, de acção, a necessidade de diálogo, de discurso. Este último transforma-se num meio para alcançar um fim no qual as palavras nada revelam, a revelação provem do acto¹⁹⁶.

Ao tratarmos Hannah Arendt pretendemos evidenciar a possibilidade de um «novo nascer» face a uma violência antropologicamente fundada na esfera social que, segundo a teoria mimética de Girard, parece nunca ser possível sairmos dela, ainda que o autor nunca identifique esta possibilidade podemos inferir isto da sua análise à sociedade, sobretudo da sua noção de mecanismo sacrificial e de crise mimética.¹⁹⁷

No livro *On Violence* a autora realiza uma distinção em três partes fundamentais partindo de uma análise da violência, onde mostra as suas ligações ao meio político e revela as estruturas fundamentais, as raízes, da violência. Em Arendt, o poder não apresenta o «monopólio da violência política»¹⁹⁸, como era realizado em Thomas Hobbes. Hannah Arendt considera a política como o horizonte de realização do indivíduo: «sem a esfera política, este não poderá levar uma «existência autêntica»¹⁹⁹. Assim, a acção é a actividade fundamental da política, segundo a qual, a acção não diz respeito não a uma versão utilitarista da política, nem tão-pouco a relações que derivam de uma condição natural. A política diz respeito a uma relação estabelecida entre as vontades de liderança e de liderados, a convivência como condição efectivada. Numa

¹⁹³ Hannah Arendt, *A Condição Humana* (Tradução Portuguesa de Roberto Raposo), Relógio D'água, Lisboa, 2001.

¹⁹⁴ Hannah Arendt, *A Condição Humana...*, p. 188.

¹⁹⁵ Hannah Arendt, *A Condição Humana...*, p. 189.

¹⁹⁶ Cf. Hannah Arendt, *A Condição Humana...*, p. 193.

¹⁹⁷ As referências a este propósito são variadas. Cf. , por exemplo, *VS*, pp. 1 – 40.

¹⁹⁸ Diogo Pires Aurélio, *Razão e Violência...*, p. 103.

¹⁹⁹ Diogo Pires Aurélio, *Razão e Violência...*, p. 103.

famosa citação da autora: «É na esfera política que realizamos a nossa condição humana.»

Por conseguinte, o uso da violência na política é tudo o que é contra a acção pretende ser uma dominação, do homem pelo homem e, deste modo, a violência opera sempre no plano instrumental, isto é, é sempre através de instrumentos que esta se manifesta, sempre através deles que ela é «acção». De um ponto de vista «helénico», mesmo a administração pública não é propriamente a política e, deste modo, a política não está especificamente remetida para a disponibilidade e uso de instrumentos, no exercício de coerção, na relação instrumental entre os dominados e os dominadores. A distinção arendtiana de violência, poder, valentia e força, em *On Violence*, como já evidenciamos anteriormente, esclarece, em grande medida, o carácter próprio e inerente da violência: nenhum governo se funda nela, mas antes no poder. E como afirmado por Arendt: «A forma extrema do poder é Todos contra Um, a extrema forma da violência é Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos.»²⁰⁰

Com efeito, a autora entende o poder como um fim em si mesmo, que não se justifica em termos de categorias de meios e fins já que o poder, ao contrário da violência, não é instrumental. O poder, independente dos meios, corresponde à capacidade humana não apenas de agir mas de agir em concreto, constituindo-se o poder como uma condição, a propriedade colectiva de um grupo – nunca de um indivíduo em particular – e apenas existe enquanto o grupo se mantém unido.

Em suma: em Hannah Arendt grande parte do uso crescente da violência na política do séc. XX estabelece-se nas questões de poder do governo, que se configura nas burocracias. O governo burocrático é a grande causa das rebeliões que correm por todo o mundo. A burocracia é, em Arendt, o mais tirânico de todos os governos devido à falta de clareza sobre quem responsabilizar o governo pelo que está a ser feito. Quem faz isto? «Ninguém». A resposta é sempre uma constante escapatória camuflada por entre a maioria governante.

A condição de acção, realmente nova, exaltada pela autora no último capítulo da obra, «o nascimento» ou a «natalidade» é a abertura do Homem para um mundo de acções melhores, nomeadamente no campo político, e no meio que este estabelece com a violência, sobretudo contra esta.

²⁰⁰ Hannah Arendt, *On Violence...*, p. 42.

Ao contrário de Arendt, Girard não encontra na modernidade uma possibilidade do homem *re-nascer* fora de um contexto de violência, enquadrando a modernidade no ocidente numa perspectiva que coloca o homem distinto de qualquer situação histórica vivida anteriormente. O «advento da modernidade»²⁰¹ de que nos fala Girard mostra a cultura ocidental como o resultado de uma progressiva globalização à escala mundial, onde reside um novo espírito crítico do homem face ao mundo, graças à acção desmistificadora do texto bíblico ao longo de todos os anos. Importa destacar o que, concretamente, Girard apelida de modernidade:

«O conceito de “Modernidade” – termo que deriva do latim *modo*, recentemente – é empregue por Girard num sentido muito abrangente, abarcando toda a história da sociedade ocidental que se desenvolver desde os finais do século XIV até ao momento presente. O factor ou elemento determinante – longamente preparado – face à medievalidade coloca-se ao nível do religioso, de uma leitura nova da Bíblia que começa finalmente a captar sentido da Revelação feita por Jesus quanto aos mecanismos persecutórios que fundam as sociedades humanas.»²⁰²

Assim, a modernidade é em Girard a tomada de consciência face à revelação e aos mecanismos que a conservam no seio social onde o plano social relega o plano religioso, afastando-o, mas ao mesmo tempo, servindo-se deste, em especial, servindo-se dos seus mecanismos de perseguição. A sociedade moderna, na sua tomada de consciência da violência, demonstra a sua impossibilidade de acabar com o fenómeno da violência: «a humanidade experimenta nesta fase da sua história o efeito de formas de conflito, agressão e extermínio até então desconhecidas.»²⁰³. Estas novas formas de conflito entre seres humanos é a prova viva do progressivo recuo do plano religioso face ao social que se traduz numa «recrudescência assustadora dessa mesma violência na história, sob as suas formas mais odiosas e mais atrozés, porque os mecanismos sacrificiais se tornam cada vez menos eficazes e cada vez menos capazes de se renovarem.»²⁰⁴. Os mecanismos sacrificiais – com especial destaque para a figura do bode expiatório – perdem com a modernidade o seu papel reconciliador do todo social isto porque, entre todas as formas sociais anteriores na história, a modernidade é onde constatamos a existência de um declínio do todo social. A representação colectiva deixa de fazer sentido e passamos a existir individualmente: «a mola impulsional de tais

²⁰¹ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 117 – 141.

²⁰² Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 117.

²⁰³ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 117.

²⁰⁴ *THFW*, p, 195

alterações reside na própria escalada do desejo mimético, liberto de todos os entraves, na sua difusão a uma muito maior escala da população e, principalmente, na sua mudança de registo: entramos na era da mediação interna e do desejo metafísico.»²⁰⁵. Essa mediação interna traduz-se na auto-organização devido à extrema proximidade horizontal dos rivais. Como nos diz Miguel Dias Costas, o paradigma da auto-organização evidencia as rápidas transformações da modernidade. Segundo o exemplo do autor: «a “complexificação do ruído” - através da qual um sistema evolui e se auto-regula convertendo as perturbações em significação – postulada inicialmente no domínio biológico permite uma aproximação dos «elementos perversos» ou de composição e às «profecias auto-realizadoras», estudados recentemente pelas ciências sociais.»²⁰⁶. Deste modo, podemos dizer que Girard identifica na modernidade um contágio do colectivo que dá lugar a uma representação «inter-individual». O colectivo deixa de fazer sentido e damos lugar ao interindividual²⁰⁷. No que se traduz este novo paradigma? Em primeiro lugar, na incapacidade actual dos mecanismos sacrificiais, que ainda existem, não serem capazes de reconstruir o colectivo. Daí deriva um sistema circular de rivalidades concertadas em que os Estados – figuras que querem retratar o colectivo – assumem o papel de indivíduos violentos.

A escolha da vítima, daquele que está à margem da sociedade, esta na actualidade fora de um contexto terapêutico e a vítima, outrora *phármakon*, não reconcilia o todo social, está incapacitado de obter, com o seu sacrifício, uma reconciliação sacrificial, devido à falta de unanimidade na crença e ao seu conhecimento enquanto vítima. A vítima não se encontra na ignorância perante a sua posição e «a lógica que permanece estável é a conversão da arbitrariedade em necessidade.»²⁰⁸. Essa necessidade é o legado do mecanismo sacrificial das sociedades arcaicas lembrando-nos a necessidade da terapia nas sociedades. As sociedades arcaicas – e a modernidade não é excepção – precisam de mecanismos farmacológicos para conseguirem a sua expressão no tempo e, quanto maior for o efeito farmacológico, maior é a estabilidade e o sucesso da sociedade. Em que momento perdeu a sociedade a capacidade farmacológica ou, por outras palavras, quando é que na sociedade o mecanismo sacrificial perdeu o seu efeito? A resposta à questão, sobretudo na

²⁰⁵ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 118.

²⁰⁶ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 119.

²⁰⁷ Maria da Graça Silva Lopes, «René Girard e a Psicologia Interindividual», ..., p. 179.

²⁰⁸ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 119.

modernidade e em sociedades democráticas²⁰⁹, é que o mecanismo sacrificial, o mecanismo do bode expiatório, foi revelado – Revelação de Jesus – e a partir desse momento deixou de possuir poder suficiente para divinizar as vítimas e, mais importante que isso, deixou de ter o poder de conseguir uma adesão incondicional de todos os seres na sociedade. O espírito crítico ganhou espaço face ao mecanismo sacrificial. As sociedades modernas questionam e a crença na culpabilidade das vítimas não existe. A sociedade interroga-se pela existência de bodes expiatórios. Os judeus, os estrangeiros, os marginais não ocupam agora lugar de excepção onde o meio social vai buscar as suas vítimas. Estes grupos são, como outrora mas de diferente maneira, centros de atenção. Mas não na procura de vítimas. A sociedade deixa de fazer através do mecanismo sacrificial as suas vítimas graças a se questionar – porquê ela (esta pessoa)? – pela sua culpabilidade dando lugar ao que já evidenciámos sobre o carácter sagrado da vida, o *homo sacer* de Agamben.

A incapacidade do mundo moderno produzir verdadeiros mitos²¹⁰ deve-se sobretudo à sua incapacidade perseguidora: «em lugar de reflectirem a visão perseguidora, eles recusam esse género de sacrifício, eles denunciam aí sempre uma abominação.»²¹¹. A especificidade única da modernidade é o facto de ela possuir o monopólio da perseguição e se situar fora de um contexto de mito ou texto de perseguição²¹². Demarca-se do plano religioso de uma forma inigualável na história pronunciando um carácter sagrado a todos os seres sociais. Vemos em Girard que existe uma clara distinção entre a acção das instituições (sociais) e a acção da instituição religiosa, em especial a cristã: se a instituição cristã foi pontualmente o instrumento ou a instigadora da caça às bruxas, o cristianismo é o seu verdadeiro destruidor, pois ele faz ver aos homens o arbitrário das escaladas persecutórias que desembocam na violência. A crise social da sociedade moderna deriva, segundo Girard, de uma escalada persecutória que desencadeia na violência e que se perpetua e ganha expressão fora de qualquer mecanismo sacrificial, onde o *phármakon* estaria sempre presente e que deixa de estar na modernidade. A questão fundamental que se coloca da análise à modernidade, segundo Girard, é: Qual, ou quais, os mecanismos ao dispor da sociedade

²⁰⁹ Ver o próximo capítulo desta Terceira Parte intitulado *Crucificação e Democracia*.

²¹⁰ *SG*, p. 300.

²¹¹ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 120.

²¹² Girard realiza na sua obra filosófica, em especial em *Things Hidden Since the Foundation of the World*, uma distinção entre mito e texto de perseguição afirmando que «uma sociedade que produz textos de perseguição é uma sociedade em vias de dessacralização.» Cf. *THFW*, pp. 48- 80.

permitem expulsar dela as suas repulsões – em especial o desejo mimético na sua expressão negativa e desaglutinadora – e tudo aquilo que ameaça a sua destituição?

A mutação da modernidade, face à Idade Média que se centrou sempre na ressacralização da mensagem de Jesus, coloca em causa todas as estruturas até ao final do século XIV devido às mudanças que ocorrem nos diferentes sectores da actividade humana e que ditam uma profunda alteração da existência humana²¹³. O Renascimento, «a saída do homem da sua mediocridade»²¹⁴ com especial ênfase em Kant, constitui o novo vector segundo o qual o homem se passa a ver a si próprio. Dá-se uma mudança antropológica fundamental na situação do homem no mundo e com isto são alteradas as estruturas sociais: «o renascimento apresenta-se-nos hoje como uma época de transição, feita de continuidades e de rupturas, de contrastes e de ambiguidades, preparando o advento de um mundo realmente novo: a difusão da civilização ocidental à escala planetária.»²¹⁵. É esta difusão, esta alteração de paradigmas, no fundo esta nova realidade, que é simultaneamente uma mudança ambígua: por um lado uma mudança espantosa, por outro algo de catastrófico. O novo homem do Renascimento coloca em quase o teocentrismo medieval e questiona-se sobre a sua situação no mundo – passa-se de um teocentrismo para um antropocentrismo²¹⁶ e a alteração desta situação provocará profundas mudanças religiosas e, sobretudo, sociais.

A autonomização do estado, e sobretudo da política, nos tempos modernos é despoletada por uma desmitificação a favor da ciência, que coloca em causa a lógica sacrificial.²¹⁷

A escala global a que o Ocidente se projecta nos nossos dias é, na perspectiva de Girard, uma atitude suicida: «não há necessidade de refutar o pensamento moderno pois, de superação em superação, ele liquida-se a si mesmo a toda a velocidade.»²¹⁸. A modernidade não permite a existência de uma lógica de um mecanismo sacrificial na qual reside o triângulo antropológico fundamental girardiano. A nova situação que o

²¹³ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 121.

²¹⁴ Cf. Immanuel Kant, «Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?» in Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (Tradução Portuguesa de Artur Morão), Edições 70, Lisboa, 2004, pp. 11 – 20.

²¹⁵ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 122.

²¹⁶ O humanismo renascentista nasce fruto a uma estreita ligação com o Cristianismo e numa tentativa de aprofundar a interpretação deste. Pico della Mirandola, Erasmo de Roterdão e Thomas Moore são a este propósito grandes exemplos.

²¹⁷ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 123: «A autonomização da política e do estado nos tempos modernos (...) operado pela progressão científica e despoletado pelo declínio da causalidade mágica inerente à lógica sacrificial.»

²¹⁸ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 123.

homem encara é, segundo Girard, suicida, problemática e o novo homem de Hannah Arendt é o passo seguinte na história. Mas de que modo pode o homem atingir esse *re-nascer*? Essa possibilidade de ser um *outro*?

Segundo a análise de Girard, o individualismo que o homem vive na sociedade moderna, impulsionado sobretudo pelos «mestres da suspeita» que tentaram libertar o homem de recalcamientos e repressões dos interditos das sociedades arcaicas, toma expressão numa lógica e numa apologia da transgressão onde a libertação do desejo e a paixão da transgressão marcam a entrada no homem moderno na contemporaneidade²¹⁹. Contudo, importa referir, em Girard o desejo é co-criador do plano social e combatê-lo na sociedade actual é completamente infrutífero, devemos antes tentar conviver com este.

A autonomização do político encontra-se na base de todo o processo e a representação do indivíduo moderno é demonstrada com base num indivíduo livre, independente, num espaço de desejos e de interesses particulares, que reclama um sentido total de liberdade face aos interditos religiosos – que já evidenciámos aquando do esclarecimento das estruturas antropológicas em Girard – e face às convenções sociais. Mas, a representação deste novo indivíduo, não é apenas devido à autonomização do meio político sobre o meio religioso mas também devido ao papel inigualável que a economia detém na actualidade. É por a economia se separar do meio político que este pode alterar radicalmente os seus valores éticos e morais e modelar o plano social²²⁰. Esta nova modelação do plano social acarreta profundas alterações e o indivíduo é confrontado com novos paradoxos, sobretudo na escala social, e as situações de violência inauguram-se em novas dimensões, ignoradas até então.

A modernidade é sobretudo marcada por uma profunda alteração do Homem. O homem, outrora *homo religiosus*, é na actualidade reconduzido a um plano puramente económico: «é com o advento da sociedade moderna que a dimensão económica da existência humana se vê projectada para um papel de protagonismo explicitamente assumido e reconhecido.»²²¹. O *homo oeconomicus* triunfa na modernidade em todos os domínios da esfera humana convertendo-se no centro da história moderna. A teoria mimética girardiana tem uma aplicação no domínio económico sobretudo por este

²¹⁹ Cf. Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., pp. 123 – 124.

²²⁰ Cf. Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 123..

²²¹ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

«fornecer modelos e sugestões para uma melhor compreensão de fenómenos e das questões mais vastas (...)»²²² onde « (...) a violência económica do mundo moderno e o delírio consumista das sociedades industrializadas resultam dos mecanismos que estão na base da violência sacrificial, eles também renovam e reforçam em termos inéditos esses mesmos mecanismos»²²³. A economia assenta, segundo Girard, no mesmo triângulo fundamental da sua antropologia. Modelo, desejo mimético, e obstáculo tomam expressão económica e a violência económica substitui a violência sacrificial. Uma substitui a outra e o novo homem que Girard mostra no desenvolvimento da sua obra não é um homem insacrificável, como em Agamben, ou um homem desconexo de qualquer registo violento, como pretende Arendt, mas sim um hoje que se liga à economia nos tempos actuais e que nasceu e se formou no meio religioso. Segundo Dumouchel²²⁴, continuador da filosofia de Girard, é a rivalidade mimética que cria os conceitos de valor e de raridade que definem o pensamento económico nas sociedades actuais. É através da definição deste conceitos, de valor e raridade, que podemos falar de uma violência económica única que outrora não existiu nas sociedades sacrificiais arcaicas: «a economia moderna apresenta-se, para Girard, como o principal substituto da violência sacrificial.»²²⁵. De que forma? A economia actual consegue criar ordem, tal como a estrutura sacrificial, a partir de algo contingente e arbitrário e encontra-se, tal como o mecanismo sacrificial na sua relação com o desejo mimético, na origem de conflitos e de guerras. O carácter paradoxal da economia e a «ambivalência da raridade», conceito estranho a Girard mas que Dumouchel desenvolve, afirma o lugar-comum entre mecanismo sacrificial e economia:

«Este carácter paradoxal da economia, bem como a “ambivalência da raridade”, não dependem, segundo o pensamento de inspiração girardiana, de uma qualquer quantidades de recursos totais existentes, mas sim da rede de trocas interindividuais que a faz nascer. Pensada a partir da teoria mimética, a ordem económica liberal apresenta-se como um sistema autónomo e auto-referencial cujos objectos são criações do próprio desejo, um desejo que se exprime neste âmbito como livre concorrência dos interesses individuais no mercado de oferta e procura.»²²⁶.

A ordem económica liberal é a expressão actual da teoria mimética girardiana onde, chegados a um determinado momento, modelo e obstáculo deixam de lutar pela

²²² Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²²³ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133..

²²⁴ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²²⁵ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 134.

²²⁶ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 134.

posse de um determinado objecto, interessando-se mais por aniquilar o outro ou impedir a sua acção. Isto é, a ordem económica liberal que existe no plano social ocupa o lugar que estava antes reservado à religião na estrutura sacrificial arcaica e o colectivo, que antes se estruturava sobretudo no religioso, dá lugar na sociedade moderna a um núcleo económico que assenta numa base egoísta ou no amor-próprio dos agentes económicos²²⁷. Este novo homem económico tem as suas bases fundamentalmente no mimetismo e, vemos em Adam Smith, que este «não consegue escapar à conclusão de que amor-próprio, simpatia e inveja não se distinguem: é da sua combinação que se obtém o principal ingrediente da permanência da ordem social e económica.»²²⁸. O homem económico é então um homem sobretudo de aparência onde simpatia e inveja não se distinguem e a elas se liga um amor-próprio, conduzindo não a uma sociedade colectiva mas antes a um interindividualismo marcado pela autonomia de cada indivíduo pertencente à sociedade e, simultaneamente, onde as relações são criadas muitas vezes com base na necessidade – É o social, as relações interindividuais, assente apenas na base da necessidade? Na necessidade, mais que não seja, de termos um modelo, o qual imitamos e, de seguida, o modelo transforma-se em obstáculo, segundo o pensamento girardiano.

Na interpretação de alguns autores a teoria mimética pode na actualidade ser facilmente aplicada na economia. Autores como Dupuy, Dumont e Aglietta²²⁹ confirmam esta possibilidade. A violência económica no mundo moderno é o resultado dos progressivos desenvolvimentos da violência sacrificial: «na natureza mimética do ser humano devem ser buscados os factores básicos explicativos da moderna sociedade de consumo e do seu universo concorrencial.»²³⁰. A economia renova de modo ímpar o mecanismo sacrificial conferindo-lhe criar um espaço económico impessoal e perpetuar a promessa de um compromisso de convivência entre os homens numa base de não-violência²³¹. Mas essa promessa de não-violência não é nova. As suas tentativas ao longo da história mostraram-se sempre infrutíferas e o estado de «todos contra todos»

²²⁷ Cf. Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 134.

²²⁸ Cf. Adam Smith, *Riqueza das Nações*, vol. I (Tradução Portuguesa de Luís Cristóvão de Aguiar), Edições Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, p. 758.

²²⁹ Cf. Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²³⁰ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²³¹ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 135: «Para além da óbvia atracção pela ideia de uma emancipação finalmente assente num sector aberto à igualdade de oportunidades, a defesa da livre iniciativa e da livre concorrência advogada pelos fundadores do liberalismo, parecia finalmente em condições de poder cumprir a promessa de uma coexistência não-violenta entre os homens.»

hobbesiano dá lugar a uma sociedade ligada entre si com base em relações económicas e, com base nestas relações, não são os restantes campos de acção que modelam este novo homem. O novo *homo oeconomicus* regula todos campos da acção na esfera humana.

Segundo Girard este novo homem, gerado a partir do religioso, é agora um homem que procura no seu desejo novas divindades mas não divindades universais, configuradoras do social. Cada ser humano procura, à sua maneira, uma divindade: Já não existe Deus, nem rei, nem senhor para os unir ao Universal. É para escapar ao sentimento do particular que os homens desejam segundo o *Outro*. Eles escolhem deuses de substituição pois não podem renunciar ao infinito.²³². Esta separação, esta tentativa de separação, do religioso provoca a proliferação de «deuses de substituição» que são «a operação que consiste em atribuir ao que o *Outro* parece desejar, uma certeza e um valor do qual ninguém realmente pode estar seguro, pois todos se imitam circularmente.»²³³. Esta imitação circular provoca a perda de valores individuais, ao mesmo tempo que cada ser tenta ser individual criando um dos paradoxos actuais do individualismo: o corpo social é praticamente inexistente mas cada um busca nele a sua identificação:

«com o desejo metafísico e a evanescência do objecto, a sociedade moderna, enquanto mero agregado de indivíduos que apenas comunicam negativamente, vê-se encurralada entre a inveja que ameaça desagregá-la definitivamente e a nostalgia do arcaico e do pagão, o retorno à circularidade da lógica sacrificial e a um determinismo tranquilizador no qual toda a violência se encontre justificada.»²³⁴.

Não será estranho encontrar no totalitarismo uma reacção ao individualismo moderno. A hipótese girardiana não é nova e ela está já evidenciada na filosofia de Hannah Arendt e de muitos outros autores. Em Girard, «a ambição secreta de todo o poder que se pretende total é anular a mudança, impedir o surgimento da novidade que constitui perturbação relativamente à ordem estabelecida.»²³⁵. Existe neste ponto a confluência das sociedades arcaicas, com o seu mecanismo sacrificial terapêutico, com a sociedade actual que, residindo noutra época histórica fez uso do mecanismo sacrificial na sua economia mas deixou de lado o seu poder terapêutico e a violência económica camuflou-se ao invés da violência sacrificial que era visível e conciliadora

²³² Cf. Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²³³ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 139.

²³⁴ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 139.

²³⁵ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 139.

do espaço social. Na sociedade actual a violência gera-se escondida, camuflada, nunca é totalmente revelada e não se mostra como farmacológica, como *phármakon*: «filosofar depois de Auschwitz não significa a derrota de todo o pensamento histórico e da razão humana, mas sim de um certo regime e concepção da razão ocidental.»²³⁶. Girard não afirma contudo na sua filosofia o «fim da História» como a perpetuação no futuro dos erros do passado e acredita, curiosamente, na possibilidade de existirem bons modelos que sejam transmissores de uma boa mimese que poderá colocar o mundo numa nova posição fora de um contexto individualista, mas também fora de um regime totalitário que a história já evidenciou ser insuficiente para a existência de um plano social estável a longo prazo onde todos os seres consigam viver em harmonia social. Qual o futuro da história, qual a possibilidade de existir um novo homem em Girard?

Com a razão crítica, que separou o homem do registo arcaico e pagão, que a sociedade atingiu na modernidade o homem não descobriu apenas as estruturas que possibilitavam a existência de uma coesão social mas permitiu-lhe igualmente sair de um estado de inocência, quiçá ignorância, para com as estruturas que o regulavam. A Revelação de Jesus é, segundo Girard, fundamental para a alteração do meio social e, é a partir deste modelo que se fundam novos valores políticos, sociais e também económicos. Jesus é o modelo sacrificial por excepção que transcende as sociedades arcaicas e se evidencia na actualidade não como um «deus de substituição» mas como o registo daquele que revelou a estrutura arcaica – mecanismo sacrificial.

O fim da filosofia, de origem girardiana, e expresso por Miguel Dias Costa²³⁷, mostra a impossibilidade de o devir histórico ser reduzido a um processo racional, ordenado e previsível e é precisamente graças a isto que é possível pensar a história como abertura. Contra o fim da filosofia expresso por Girard é necessário reconhecer e valorizar o esforço de superação da violência interna ao próprio pensamento filosófico e à lógica greco-ocidental feito a partir da sua auto-crítica constante e sempre mais radical²³⁸. Significa isto que reconhecer e valorizar o esforço da filosofia é dar-lhe importância na mutação social ao longo dos séculos. Passa-se de uma esfera filosófico-religiosa para uma esfera, na actual, que dá lugar à relação filosofia-economia. O novo homem é este ser deslocado do religioso que se centra na economia e a violência se gera

²³⁶ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 140.

²³⁷ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 140.

²³⁸ Cf. Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 140.

pela contingência de qualquer necessidade do plano social: «os progressos que o pensamento liberal é capaz de operar, debruçando-se sobre a própria realidade social, política e económica.»²³⁹.

A modernidade não atingiu, ainda, qualquer meta e continua dependente de mecanismos involuntários – com especial destaque para o mecanismo sacrificial e a figura do bode expiatório. O conhecimento destes mecanismos - a Revelação – não foi suficiente para separar o homem da sua natureza mimética: «conhecer e criticar esses factores involuntários e inconscientes constitui uma condição de ampliação da autonomia humana que deixa de ser completamente por eles dominada». De que modo pode o novo homem se libertar destes «factores involuntários»? «Só com o crescimento da capacidade de auto-reflexão e de auto-referência poderá a humanidade considerar como sua e dotá-la de sentido.»²⁴⁰. A modernidade é marcada sobretudo pela dessacralização, autonomização e complexificação das estruturas político-sociais mostrando uma evolução no processo de libertação do homem de factores involuntários, de desejos naturais e internos e a solução para a modernidade é em Girard a aceitação da nossa própria natureza, da nossa antropologia, conferindo ao processo de auto-conhecimento uma «redescoberta da verdadeira transcendência – aquela que através da revelação judaico-cristã nos arrancou primeiro do sagrado primitivo – e da boa mimese: Jesus como modelo.»²⁴¹. É esta a escatologia que Girard aponta para existir a convivência possível com o desejo mimético. Só podemos libertar-nos da violência se nos libertarmos de um desejo mimético maléfico, o qual pretende aniquilar tudo quanto o outro ama²⁴².

²³⁹ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²⁴⁰ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²⁴¹ Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

²⁴² Miguel Dias da Costa, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 141: «Mas não será necessário pensar até ao fim o sentido de movimento de dessacralização que percorre o judeo-cristianismo e toda a história do Ocidente até hoje? A abertura à contingência e à novidade, depois da queda das ideologias e do desmoronamento das filosofias da História, poderá ser o verdadeiro sentido da escatologia? Não serão a democracia, o liberalismo e o pluralismo político, aspectos do Cristianismo tornado realidade na esfera da existência concreta dos homens?»

3.2. Crucificação e Democracia

Se for possível considerar «a democracia como o cristianismo tornado natural»²⁴³ a imagem da crucificação de Jesus na cruz marca um aspecto fundamental não apenas da democracia mas também da viragem social de que o cristianismo foi protagonista.

Girard reconhece a importância da crucificação para a estruturação da rede social. Na obra *A Crucificação e a Democracia*²⁴⁴, de Gustavo Zagrebelsky, podemos encontrar alguns traços fundamentais que prolongam o pensamento a este propósito da filosofia de Girard.

Zagrebelsky afirma, na primeira parte da sua obra, que a imagem de Jesus representa um traço fundamental na história da democracia e vê no seu julgamento, na sua crucificação, um momento exemplar da democracia²⁴⁵ para nos dizer, nas partes seguintes, que a crucificação é apenas um caso de autocracia e de oligarquia no qual os seus protagonistas manipulam a multidão (o povo, *demos*).

Referimos no último capítulo desta Terceira Parte, que a modernidade é sobretudo marcada por um espírito crítico que coloca em causa as estruturas arcaicas fundamentais, onde triunfa um *homo oeconomicus* que regula todas as esferas de acção. Zagrebelsky defende uma democracia crítica. Essa democracia funda-se na recusa de um regime arrogante que proíbe a autocrítica e defende uma verdade segundo a força da realidade. Diz-nos Zagrebelsky: «a democracia crítica é, diferentemente, um regime inquieto, circunspecto, que desconfia de si próprio, sempre disposto a reconhecer os seus próprios erros, a voltar a pôr-se em discussão, a tornar a começar desde o princípio.»²⁴⁶. Não é esta a condição fundamental para a origem do novo homem que seja, em si mesmo, capaz de dizer não à violência e simultaneamente estruturar uma sociedade sem estar dependente de estruturas farmacológicas que apenas detém poder

²⁴³ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade* (Tradução Portuguesa de Nuno Ferreira da Fonseca), Editorial Presença, Lisboa, 1992, p. 120.

²⁴⁴ Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação e a Democracia* (Tradução Portuguesa de Joaquim Pedro Cardoso da Costa), Tenacitas, Coimbra, 2004.

²⁴⁵ Cf. Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação ...*, pp. 112 – 114.

²⁴⁶ Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 114.

num determinado contexto e tempo definido? Um novo tipo de democracia, com base no pensamento crítico vivido actualmente, poderia ser a resposta que parece mais adequada para regular as novas sociedades com as suas diferenças – em especial a do plano religioso para o plano económico – em comparação com as sociedades arcaicas que foram o ponto de partida deste texto. Toda a sociedade arcaica se viu ameaçada pela sua destruição quando as estruturas sacrificiais foram denunciadas e dadas a conhecer: o poder farmacológico da vítima deixou de existir e a coesão social foi colocada em causa. Contudo, assistimos no processo histórico a mais de vinte séculos onde esse mecanismo estava mais ou menos presente mas o plano social foi sempre existente. De que modo se reorganizou o social? O social sofreu mutações colocando sempre ao dispor destas o mesmo princípio que existia nas sociedades arcaicas, isto é, o plano social coloca ao seu dispor a violência na ilusão, mais ou menos contida de que esta se constitua como um fármaco. Se, como Zagrebelsky, pensarmos numa democracia crítica existirá uma passividade capaz de regular o plano social onde se poderá evidenciar e escandalizar a violência – seja ela violência religiosa (sacrificial) ou violência económica (camuflada).

A democracia crítica rejeita uma soberania popular e o povo não se encontra numa posição divina²⁴⁷. A democracia crítica dá a conhecer o povo como real onde existe sempre uma nova possibilidade. A possibilidade sempre em aberto é uma das principais características da democracia crítica. No processo de Jesus vemos que a contradição desta possibilidade encerra o diálogo e condena-o à morte. Os evangelhos, que em Girard são pontos fundamentais, mostram-nos que a Paixão de Jesus é o assassinio da estrutura sacrificial mas este foi, segundo os outros, assassinado num processo que se cria sacrificial: o processo de Jesus fala-nos de como se envia um homem para a morte. Este é o caso-limite da contradição com o *ethos* da possibilidade.»²⁴⁸.

A indiferenciação social, que é também um paradoxo do individualismo, que Girard defende como os principais ingredientes para a entrada das sociedades em crises sacrificiais é evidenciado em Zagrebelsky quando este afirma que as sociedades devem institucionalizar e proteger as diferenças²⁴⁹. É a protecção das diferenças que irá

²⁴⁷ Cf. Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 120..

²⁴⁸ Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 120.

²⁴⁹ Cf. Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 126.

permitir constituir uma multiplicidade de instituições e não conduzir o plano social a um plano homogeneizado: «a multiplicação das instituições, a garantia da sua duração, e a sua diferenciação funcional e o seu equilíbrio são exigências imprescindíveis, também do ponto de vista da manutenção da condição psicológica da democracia crítica.»²⁵⁰.

Zagrebel'sky mostra que Pilatos não é, como aparenta ser, a figura democrática por excelência dos Evangelhos e, se este for imagem de qualquer registo democrático, será certamente o registo do pior sistema democrático existente: «essa turba condenava “democraticamente” Jesus e assim acabava por reforçar o dogma de Sinédrio e o poder de Pilatos»²⁵¹. Esta visão não nos é completamente nova e as sociedades actuais são exímias em provocar este sentimento livre, do género, eu sou livre em fazer o que quero mas é exactamente essa liberdade que já está condicionada. O povo, o *demos*, estava convicto que a sua escolha era totalmente livre mas nessa escolha estava já possuído o poder e o dogma. Este tipo de democracia céptica ou dogmática afasta-se da democracia crítica²⁵². A atitude nos Evangelhos mais próxima de uma democracia crítica é a atitude de Jesus: a atitude daquele que, silencioso, convida até ao fim ao diálogo e à reflexão. Jesus que se cala, espera até ao fim, é um modelo. E que modelo? Para quem? Responderia Girard: o modelo a seguir pelo plano social onde nos afastamos de um desejo mimético maléfico, que pretende aniquilar o outro, e nos aproximamos de um desejo mimético positivo, que convida o outro a reflectir, a estar perante nós. A conclusão não é, neste momento, completamente nova mas é com a democracia crítica que podemos traçar o plano político no qual o novo homem, *homo oeconomicus*, se pode desenvolver. O problema fundamental que se nos coloca com uma resposta onde Jesus se toma como modelo não é estranho a Zagrebel'sky. De que forma é o modelo, a imagem de Jesus, problemática?

Jesus guardou silêncio e demonstrou em que medida a passividade pode ser usada de forma extremamente dinâmica revelando uma atitude de não-violência que dá a conhecer o mecanismo pelo qual é sacrificado mas, a diferença fundamental entre Jesus e o restante povo, é que nós não estamos, infelizmente, certos de ressuscitar ao terceiro dia: «infelizmente para nós, no entanto – pois, diferentemente dele, não estamos

²⁵⁰ Gustavo Zagrebel'sky, *A Crucificação...*, p. 127.

²⁵¹ Gustavo Zagrebel'sky, *A Crucificação...*, p. 127.

²⁵² Zagrebel'sky afirma a existência de três tipos de democracia, em que a democracia crítica é a única que se estabelece como aceitável para todos os indivíduos que constituem essa democracia. *Vide* Gustavo Zagrebel'sky, *A Crucificação...*, pp. 17 – 25.

tão seguros de ressuscitar ao terceiro dia –, não nos podemos permitir aguardar em silêncio até ao fim.»²⁵³ O autor defende que a democracia crítica é a possibilidade de existir uma acção com espaço para o diálogo, contra quem nega a tolerância, pretende apenas deter o poder ou pretende possuir a crença, ou a razão²⁵⁴.

A virtude capital que Zagrebelsky aponta para a democracia crítica não apresenta, a nível histórico, qualquer revelação: «a temperança – como atitude do espírito aberto ao discurso comum, que não aspira a impor-se mas a convencer e está disposto a deixar-se convencer – é certamente a virtude capital da democracia crítica.»²⁵⁵. Já na filosofia grega antiga, sobretudo com Aristóteles, se tinha evidenciado a crucial importância da temperança sobretudo para o domínio público – para a vida da *polis* – mas também na vida particular²⁵⁶. A diferença fundamental em Zagrebelsky é que este afirmar que a temperança, enquanto atitude fundamental da democracia crítica tem de se exercer segundo uma reciprocidade: «na política, a temperança, para não ser ridicularizada como imbecilidade, deve ser uma virtude recíproca. Se o não é, em determinado momento, antes do fim, há que romper o silêncio e deixar de sofrer.»²⁵⁷.

Em suma: se nesta última parte pretendemos evidenciar o novo homem e mostrar a história como abertura é fundamental explicar em que meio este se pode desenvolver. A possibilidade de uma democracia crítica como Zagrebelsky nos apresenta mostra o ambiente onde o novo homem se pode desenvolver fora do mecanismo sacrificial arcaico e aproximando a política mais da economia que da religião ao colocar em causa o modelo a seguir – a figura de Jesus perante a cruz.

O novo homem – que inicialmente tomámos como *homo sacer* – evidenciou-se na linha de pensamento de Girard insuficiente e incapaz de triunfar nas sociedades modernas. Em detrimento do homem insacrificável, Girard, e mais directamente os continuadores da sua filosofia, mostra que só o *homo oeconomicus* se evidencia numa sociedade marcada pelas relações interindividuais dos seres humanos – indivíduos – como a possibilidade de encontrar na história uma nova possibilidade não encerrando nela a impossibilidade do futuro ser diferente do passado.

²⁵³ Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 130.

²⁵⁴ Cf. Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 130.

²⁵⁵ Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 130.

²⁵⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Tradução Portuguesa de António C. Caeiro), Quetzal Editores, Lisboa, 2004.

²⁵⁷ Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação...*, p. 130.

Girard demonstra sobretudo a importância de instâncias antropológicas fundamentais que se perpetuaram sempre ao longo da história. Os mecanismos pelos quais estas se foram desenvolvendo foram-se alterando e perdendo a sua potencialidade enquanto terapeutas, enquanto fármacos, sociais mas estes, quer queiramos quer não, continuam a demonstrar a sua vivência na sociedade actual. Sobretudo em formas cada vez mais dissimuladas, aspecto que não é totalmente estranho a Girard²⁵⁸. A dissimulação é possivelmente a arma por excelência dos indivíduos triunfarem na sociedade actual e que substitui, potencialmente, a violência. A dissimulação é a nova violência, uma arma sem expressão aparente que se camufla na exterioridade mas se sente na interioridade.

As perspectivas que Girard abre tornam a sua filosofia um ponto de passagem obrigatório para quem pretende examinar as bases da acção humana, sobretudo o desejo mimético, e a recuperação do texto bíblico nas ciências sociais constitui um traço característico da sua obra²⁵⁹.

Podemos dizer ainda que Girard deambula pela religião evidenciando a sua ambiguidade. Se por um lado a afirma como a revelação do sistema sacrificial, que posteriormente desencadeia a nível social uma crise social (crise sacrificial), Girard encontra na economia o ambiente fértil para afirmar uma «nova religião», baseada em deuses de substituição que afirmam sobretudo a mudança paradigmática que o plano social sofreu nos últimos séculos. A passagem de um plano social colectivo para um plano social individualista não deixou de potenciar a indiferenciação da cultura de massas. É exactamente este o paradoxo do individualismo: na medida que tentamos todos ser diferentes acabamos por nos estereotipar e nos igualar criando uma vasta rede de indiferenciação social onde todos convergem para o mesmo ponto. Só a democracia crítica, que reconhece as diferenças de cada indivíduo e os toma sobretudo como pessoas, pode ser o meio pelo qual o *homo oeconomicus* se desenvolve. Vimos que os movimentos totalitários do último século não são uma possibilidade para o futuro e a razão filosófica está ainda longe de conseguir dar uma resposta ao plano social.

A concepção da interdividualidade é em Girard a possibilidade de uma nova concepção ética e antropológica e é mediante a psicologia individual que cria que

²⁵⁸ Cf. René Girard, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Hachette, Paris, 2008, pp. 100- 153.

²⁵⁹ Alfredo Teixeira, *A Pedra Rejeitada...*, p. 227.

demonstra «a noção do psicopatológico, e conseqüentemente, do antropológico.»²⁶⁰. Girard parece querer apenas chegar a uma concepção desmistificadora da sociedade realizando uma psicoterapia segundo um progressivo recuo dos mecanismos sacrificiais (vitimários) que dá espaço à escolha (liberdade) de novos comportamentos²⁶¹. Comportamentos esses com uma grande componente não-violenta que moldam novos comportamentos sociais mas sobretudo éticos.

²⁶⁰ Maria da Graça Silva Lopes, «René Girard e a Psicologia Interdividual», ..., p. 179.

²⁶¹ Maria da Graça Silva Lopes, «René Girard e a Psicologia Interdividual», ..., p. 180.

REFLEXÃO FINAL

Percorremos, ao longo do texto que aqui apresentámos, um longo caminho onde a polaridade indivíduo – sociedade se apresentou como o fundamento da nossa abordagem. O ser social que destacámos mostrou-se dotado de uma capacidade plástica que, ao longo da História, foi estruturando a sociedade com base em instituições fundamentais. Se outrora a religião detinha o monopólio da estruturação da sociedade é, na actualidade, com a economia, com o *homo oeconomicus* – essa nova religião! – que a organização social se estrutura e se renova. O mecanismo sacrificial, conduta de estruturação do meio social ao longo dos últimos dois milénios, revelou-se incapaz de, na actualidade, conseguir estruturar a sociedade – pelo menos na sua forma originária, através de sacrifícios cruentos. De referir a repressão desta conduta ao longo das instituições do direito penal que a foram sempre tentando reprimir.

Não pretendemos realizar uma «conclusão», pois essa só a acção é capaz de a realizar. Permitimo-nos ainda assim sublinhar três aspectos que nos parecem cruciais nesta reflexão final.

O primeiro aspecto que nos parece relevante salientar é o do homem enquanto ser dinâmico. Desde a estrutura sacrificial das sociedades arcaicas até ao *homo oeconomicus* da modernidade, assistimos ao processo da mudança que o Homem consegue imprimir a nível social ao longo da História. A religião, que foi co-criadora do espaço do social, relegou-se para segundo plano a favor da esfera da economia, que por sua vez demonstrou ser capaz de criar mecanismos sacrificiais camuflados por um «politicamente correcto» na qual realidade e aparência não se reconhecem. No fundo, a sociedade moderna conseguiu recuperar de algum modo o mecanismo sacrificial,

outrora denunciado por Cristo, numa nova forma, como evidenciamos na Terceira Parte. A sociedade moderna não cria bodes expiatórios como as sociedades arcaicas mas, através dos conceitos de «raridade» e «valor», conseguiu recriar um novo paradigma.

O segundo aspecto que pretendemos evidenciar é a teoria mimética na sua relação com poder farmacológico.

O conflito mimético e a sua resolução sacrificial, através da criação de bodes expiatórios, é um dos principais traços na filosofia de Girard. Na leitura que o autor faz da tradição bíblica este descobre um progressivo desvelamento do processo vitimário que, quando plenamente atingido, se revela incapaz de manter o sistema social e de este se continuar a desenvolver. É com a revelação das estruturas fundamentais que regulam a sociedade que esta se deixa de desenvolver segundo elas – daí o carácter dinâmico do homem já expresso no primeiro aspecto. Independentemente de ser uma organização social segundo o mecanismo sacrificial, o «politicamente correcto» ou qualquer outro sistema a teoria mimética demonstra que a *mimêsis* parece sempre querer ocultar-se dessa imitação, isto é, quando a estrutura que imitamos é revelada esta deixa de funcionar e passa-se a copiar um novo modelo – modelo esse que se encontra ainda oculto.

O *phármakon* social parece funcionar sobretudo através de um processo de velação – desvelação. Expliquemos melhor: o conflito mimético que consegue ser superado pela sociedade através do mecanismo sacrificial ganhou resistência quando foi desvelado o mecanismo segundo o qual este era expulso. O conflito mimético, que origina a violência, ganhou resistência ao *phármakon*. Assim, a violência é a capacidade que os meios técnicos têm de conseguir ganhar resistência às estruturas que a tentam aniquilar, que a tentam expulsar do meio social. É quando a violência conhece a estrutura que a tenta aniquilar, expulsar do meio social, que nos confrontamos com a sua característica fundamental: a sua capacidade de metamorfose. A violência, graças à metamorfose que gera, constitui-se assim como algo que carece de identidade e que se repercute, como Arendt afirmou, através dos meios técnicos. O *phármakon*, enquanto cura do social, apenas o é quando capta o modo através do qual pode expulsar da sociedade a violência. Enquanto veneno, a outra dimensão do *phármakon*, em vez de curar a sociedade pode destruí-la – holocaustos, guerras e genocídios, a eugenia, são a este propósito exemplares no retrato do *phármakon* enquanto veneno.

Por fim, o terceiro elemento que pretendemos destacar é a acção do homem como abertura à possibilidade de um novo mundo. Vimos com Agamben e com Arendt duas possibilidades diferentes da existência de um «Novo Homem», mas foi na filosofia de Girard, e dos seus seguidores, que expressámos a possibilidade desse novo homem. Mas esse novo homem que agora nos parece ser o resultado das crenças do passado e que mostra um processo de dessacralização e de autonomização quer a nível individual, quer a nível de instituições políticas, será suficiente enquanto horizonte teleológico da existência humana?

A existência humana, enquanto abertura, não pode desejar – no mais puro dos desejos não-violentos – conseguir alcançar um fim não-violento se não encarar nos meios a principal arma contra a violência. A indiferenciação e a falta de identidade – ou será excesso? – das culturas ocidentais mostram a grande abertura do homem para a violência.

Girard prova que a teoria mimética desfecha na relação económica da modernidade. O «ter» passou a ser fundamento da existência e que melhor sociedade que a actual para nos demonstrar isso à sociedade? Vivemos numa era em que o «ter» se coloca como condição do «ser» e Girard reconhece a ligação dos dois verbos: «ter para ser». O «ter para ser», que nada mais é que a rivalidade mimética num refinado grau, demonstrou ser capaz de produzir novos desejos na esfera humana, em especial na esfera social. As fontes de desejos do passado estão na actualidade de certo modo esgotadas – ou pelo menos tentamos buscar novas fontes de desejo – e o Homem, enquanto animal insatisfeito, tenta sempre a possibilidade de alcançar algo novo, algo original – um novo desejo.

A superação de uma crise social governada pela violência terá de passar concretamente pela revisão da estrutura que gera toda a rivalidade, que segundo a teoria mimética é a rivalidade mimética. A tomada de consciência das nossas acções – e sobretudo do móbil dessas acções – permitirão novas acções individuais mas sobretudo colectivas. A necessidade para que tal aconteça é que o «ter para ser» se contradiga e se reafirme realçando o papel da sociedade, dando relevo não ao factor económico mas sobretudo a um factor humanista, de reafirmação da pessoa, enquanto ser social e não simplesmente dando-lhe ênfase como um ser pré-disposto a aniquilar o desejo do outro. No fundo, o que pretendemos aqui anunciar, de certo modo, é que a economia tome

novas bases e se reformule. É preciso refundar a economia com novos valores. O comércio justo é a este propósito um exemplo do caminho possível.

É neste caminho que o estudo das grandes religiões e das grandes dinâmicas sociais podem ser muito importantes. O tema não se esgota apenas enquanto sociologia ou antropologia e é transversal a toda a esfera humana. Só perante um reconhecimento dos valores económicos que não correspondam a uma negação do desejo do outro podemos potenciar a criação de um sistema social, e sobretudo político, onde se desejem novas relações interpessoais.

O caminho para o Novo Homem está no reconhecimento do passado como fundamental para alterar o futuro: «A pessoa só recua para depois saltar melhor.»²⁶².

²⁶² Emmanuel Mounier, *O Personalismo* (Tradução Portuguesa de João Bénard da Costa), Ariadne Editora, Coimbra, 2004.

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografia do Autor:

- GIRARD, René, *Des Choses Cachées Depuis la Foundation du Monde*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.
- GIRARD, René, *I See Satan Fall Like Lightning* (Tradução Inglesa de James G. Williams), Orbis Books, Nova Iorque, 2006.
- GIRARD, René, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Hachette, Paris, 2008.
- GIRARD, René, *Scapegoat* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989.
- GIRARD, René, *Things Hidden Since the Foundation of the World* (Tradução Inglesa de Stephen Bann e Michael Metteer), The Athlone Press, Londres, 1987.
- GIRARD, René, *Violence and the Sacred* (Tradução Inglesa de Patrick Gregory), The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979.

- Bibliografia Subsidiária:

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua* (Tradução Portuguesa de António Guerreiro), Editorial Presença, Lisboa, 1998.

- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana* (Tradução Portuguesa de Roberto Raposo), Relógio D'água, Lisboa, 2001.
- ARENDT, Hannah, *On Violence*, Harvest Book, New York, 1970.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Tradução Portuguesa de António C. Caeiro), Quetzal Editores, Lisboa, 2004.
- ARISTÓTELES, *Poética* (Tradução Portuguesa de Eudoro de Sousa), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (Tradução Espanhola de Tomás Calvo Martínez), Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis – The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Nova Iorque, 1974.
- AURÉLIO, Diogo Pires, *Razão e Violência*, Prefácio Editores, Lisboa, 2007.
- BAILLY, A., *Abrége du Dictionnaire Grec – Français*, Libraire Hachette, Paris, 1901.
- BENJAMIN, Walter, *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos escolhidos, selecção e apresentação de Willi Bolle* (Tradução brasileira de Celeste Souza et al.), Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- CASSIRER, Ernst, *Ensaio sobre o Homem* (Tradução Portuguesa de Carlos Branco), Guimarães Editores, Lisboa, 1995.
- DEPOORTERE, Frederiek, *Christ in Post Modern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, T&T Clark Editions, Nova Iorque, 2008.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2002.
- ERNOUT, A., MÈILLET, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Klincksieck, Paris, 1939, p. 1115.
- FREUD, Sigmund, *Moisés e o Monoteísmo* (Tradução Portuguesa de Isabel de Almeida e Sousa), Relógio d'Água, Lisboa, 1990.
- GEBAUER, Gunter, Christoph Wulf, *Mimesis: Culture, Art, Society*, University of California Press, California, 1995.
- GIRARD, René, GOUNELLE, André, HOUZINAUX, Alain, *Dieu, Une Invention?*, Les Editions de L'Atelier, Paris, 2007.

- HENRY, Michel, *Encarnação – Uma filosofia da carne*, (Tradução Portuguesa de Fernando Martins) Edições Círculo de Leitores, Braga, 2000.
- HOBBS, Thomas, *Leviatã* (Tradução Portuguesa de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (Tradução Portuguesa de Artur Morão), Edições 70, Lisboa, 2004.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Tradução Inglesa de Christopher Fynsk), Stanford University Press, California, 1998.
- LEBEAU, Anne, *Les Tragiques Grecs - Théâtre Complet*; Classiques Modernes; Éditions de Fallois, Paris.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Éthique et Infini*, Biblio-Essais, Paris, 1992.
- LORENZ, Konrad, *A Agressão: Uma História Natural do Mal* (Tradução Portuguesa de Maria Isabel Tamen), Moraes Editores, Lousã, 1979.
- MAQUIAVEL, *O Príncipe* (Tradução Portuguesa de Diogo Pires Aurélio), Círculo de Leitores, Lisboa, 2008.
- MOUNIER, Emmanuel, *O Personalismo* (Tradução Portuguesa de , Ariadne Editora, Coimbra, 2004.
- MULLER, Jean-Marie, *O Princípio da Não-Violência – Percurso Filosófico* (Tradução Portuguesa de Maria Fernanda Oliveira), Instituto Piaget, Lisboa, 1995.
- PLATÃO, *Republic* (Tradução Inglesa de Paul Shorey), Vol VI, Harvard University, Cambridge, 1930.
- RICOEUR, Paul, *Conflito das Interpretações* (Tradução Portuguesa de M.F. Sá Correia), Rés Editora, Porto, 2000.
- RICOEUR, Paul, *O Si-Mesmo como Um Outro* (Tradução Brasileira de César Moreira), Edições Papyrus, Campinas, 1991.
- RORTY, Richard *Contingência, Ironia e Solidariedade* (Tradução Portuguesa de Nuno Ferreira da Fonseca), Editorial Presença, Lisboa, 1992.
- SARTRE, Jean-Paul, *Les Mains Sales*, Gallimard, Paris, 2002.

- SMITH, Adam, *Riqueza das Nações*, Vol. I (Tradução Portuguesa de Luís Cristóvão de Aguiar), Edições Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- TEIXEIRA, Alfredo, *A Pedra Rejeitada: O Eterno Retorno da Violência e a Singularidade da Revelação Evangélica na Obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1995.
- VILA-CHÃ, João J.M. (Editor), *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. – Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000.
- VV.AA., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, III; V Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999.
- WEBER, Max, *A Política como Vocação* (Tradução Portuguesa Inédita de Artur Mourão), s/l, s/d.
- ZAGREBELSKY, Gustavo, *A Crucificação e a Democracia* (Tradução Portuguesa de Joaquim Pedro Cardoso da Costa), Tenacitas, Coimbra, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11th and Related Dates*, Verso Editions, Londres, 2002.

- Cibergrafia

- Lusosofia: BENTO, António, *A Língua da “Correcção Política”*
http://www.lusosofia.net/textos/antonio_bento_a_lingua_da_correcao_politica.pdf
01 Agosto 2009
- COV&R: Entrevista ao Jornal *Le Monde*», 6 de Novembro de 2001, (Tradução Inglesa de Jim Williams)
http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard_le_monde_interview.html
01 de Agosto de 2009
- Antropoetics: «Interview with René Girard» Vol. 1, 1996
<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201/interv.htm>
01 Agosto 2009
- *The Dictionary of the History of Ideas*, IV Vol, The Electronic Text Center (University of Virginia Library), Charlottesville
<http://etext.virginia.edu/DicHist/dict.html>
01 Agosto 2009

- PISTONE, Sérgio, «Dicionário de Política»
<http://leonildoc.orgfree.com/enci/bobbio9.htm>
01 Agosto 2009