



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DESEO MIMÉTICO, SACRIFICIO E IDENTIDAD: CONSIDERACIONES SOBRE LA VIOLENCIA
EN EL MUNDO ACTUAL A PARTIR DE LA OBRA DE RENÉ GIRARD

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANABEL MUÑOZ TREJO

DIRECTOR DE TESIS:
DR.IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA, CISAN-UNAM

COMITÉ TUTOR:
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM
DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., ENERO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Destruyan mis deseos, derriben mi ideal,
preséntenme una meta mejor y yo los seguiré*

Fiódor Dostoievski

ÍNDICE

págs.

A) INTRODUCCIÓN.....	i-ix
----------------------	------

Capítulo I. La primera clave girardiana: el deseo mimético

I.1 De la mimesis positiva a la mimesis conflictiva.....	2
I.2 Deseo mimético: en la génesis del conflicto.....	19
I.3 La falacia del objeto.....	33
I.4 Mediación externa-Mediación interna.....	38
I.5 La doble mediación.....	44
I.6 El <i>double bind</i>	50
I.7 Crisis mimética: pérdida del <i>degree</i>	57

Capítulo II. El mecanismo sacrificial: Génesis y desmantelamiento

2.1 Hacia la mimesis del antagonista: El fenómeno del chivo expiatorio.....	65
2.1.1 Una figura sustituta.....	70
2.1.2 Persecución unánime y desconocimiento.....	72
2.1.3 Rasgos victimarios.....	78
2.2 El sacrificio de la víctima.....	86
2.2.1 Ambivalencia.....	93
2.3 Los orígenes de la cultura.....	96
2.4 Desmantelamiento del mecanismo sacrificial: El papel revelador del cristianismo.....	108
2.4.1 La moderna preocupación por las víctimas.....	120

Capítulo III. Más allá del *homo* mimético

3.1 Del <i>deseo de ser</i>	131
-----------------------------------	-----

3.2 Hegel y Kojève en el horizonte de la teoría mimética. <i>Ser desde el otro</i>	150
3.3 Deseo mimético e identidad: <i>Ser con los otros</i>	163
Capítulo IV. Deseo, identidad y violencia	
4. Deseo mimético e identidad: En la era de la violencia planetaria.....	201
CONCLUSIONES	248
BIBIOGRAFÍA BASICA	258

INTRODUCCIÓN

*«Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad
y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera:
“¡Elige!”, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocase siempre
y eternamente, en su mano izquierda, y le diría:
“¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para ti!»*
G.E. Lessing

Una larga tradición de pensadores –que atraviesa por Maquiavelo, Hobbes, Hegel, Freud, Félix Guattari, Lipovetsky, entre otros- ha concebido al deseo como el principal o uno de los principales motores de la historia. En algunas ocasiones se le ha presentado como algo encerrado en una especie de campo mítico, de carácter simbólico e indescifrable; otras, como un fenómeno innato y fatalista que, independientemente de los panoramas, siempre colapsará en una misma explicación psicológica y, algunas más, como una suerte de fuerza ulterior que arrastra a los hombres, más allá de su voluntad, hacia su propia disolución.

En medio de esta tradición se incluye la obra del antropólogo René Girard, para quien el deseo representa la fuente explicativa de todo orden y desorden social, aunque su punto de partida es muy distinto al de sus predecesores. El deseo, sostiene, no es autónomo ni espontáneo, tiene su origen en el otro; el deseo es la imitación de un deseo ajeno, un deseo mimético.

Dicha intuición constituye la base piramidal de toda su aportación teórica, la teoría mimética, que partiendo de una tesis totalizadora trata de explicar el mayor número de fenómenos posibles. Esta peculiaridad en su planteamiento es lo que hizo que el historiador Pierre Chaunu identificara a Girard como “el Albert Einstein de las ciencias del hombre”, que Jean Marie Domenach lo considerara “el Hegel del cristianismo” y que el filósofo Michel Serres lo llame “el Darwin de las ciencias sociales”.

La de Girard es una obra profunda, atípica y “escandalosa” que tal vez, como cree Paul Ricoeur, tendrá una influencia en el siglo XXI igual a la que tuvieron las obras de Marx y de Freud en el siglo XIX, pero que aún permanece al margen de muchos análisis filosóficos.

Quizá, quien mejor ha descrito la singularidad de la obra girardiana sea el escritor Roberto Calasso que, partiendo de la famosa frase del poeta griego Arquíloco –“La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante”¹-, reconoce a Girard como ese erizo que encuentra que detrás de toda moda, idea, creencia, acción, construcción cultural y destrucción violenta se encuentra el carácter mimético del deseo, una revelación que logra sacudir las fibras más profundas de la naturaleza humana.

Para el antropólogo francés, el origen del deseo no se encuentra ni en el sujeto ni en el objeto, sino en un tercero, un modelo, que a partir de su propio deseo o su posesión convierte a un determinado objeto en deseable para el imitador. Y es a partir de esta misma base que los individuos construyen sus certezas, sus hábitos, sus pertenencias, sus ideales, sus convicciones y hasta sus fobias. De modo que, como Aristóteles sentenció, el hombre puede ser definido como el animal mimético por excelencia.

Al negar la autonomía de los deseos, la teoría mimética trastoca el meollo de la individualidad, de las relaciones entre los hombres y de todas sus creaciones, pues subyace en su planteamiento la idea de un vacío existencial, como experiencia universal y atemporal, que surge y trata de ser “llenado” con la existencia ajena y que funciona como el principal impulso de nuestra vida.

Girard reconoce a dicho vacío y al proceso mimético que lo define como las fuentes de “sufrimientos espirituales” que no pueden ser aliviados con nada material pero, nos advierte, esta imposibilidad suele ser ignorada. Lo que realmente se quiere no son los objetos sino la existencia ajena, apropiarse de lo que percibimos en el otro como “plenitud”. En sus palabras: «Le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre.»²

El deseo mimético es, pues, un deseo metafísico. Dicho en términos girardianos, la expresión de un “mal ontológico” que arrastra a los individuos por una senda interminable de conflictos, pues tienen como meta el imposible de superar –o interiorizar-lo exterior.

¹ Arquíloco, *Fragmentos*, en :Berlin, Isaiah *El erizo y la zorra*, trad. Carmen Aguilar, Muchnik Editores/Océano, México, 1994, p. 17.

² [El deseo según el otro siempre es el deseo de ser otro.] Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961, p. 89. La traducción es propia.

Este planteamiento es, específicamente, lo que para nosotros devela el cruce esencial entre la teoría girardiana y distintas disertaciones filosóficas sobre la constitución del ser; de lo único que puede dar cuenta del núcleo del deseo mimético: la configuración de identidades.

A pesar de que Girard conduce la totalidad de su obra a la luz de dicha clave, nunca la aborda de manera puntual ni la desarrolla suficientemente; tal parece, procurando marcar la distancia teórica –que siempre defendió– entre sus estudios y el quehacer filosófico. De modo que, intentando abonar a ese vacío explicativo, la presente investigación se orienta por una primera hipótesis, que sostiene que la imitación de los deseos corresponde con la necesidad universal de los hombres por constituirse como una entidad diferenciada –y plena–, como una identidad consolidada, pero el único camino para lograrlo es relacionándose con la otredad.³

La implicación entre el *deseo según el otro* y el *ser a partir del otro* pone al descubierto el radicalismo existencial que subyace a la teoría mimética: “...si el *yo* es incapaz de desear por sí mismo, es simplemente porque no hay *yo*, es decir, no hay un ser libre en cuanto a sus elecciones, decisiones y deseos.”⁴ Todos creen constituirse como un “yo” original pero, dado que los modelos de plenitud siempre se encuentran afuera, sólo se genera una cadena de dependencias e indiferenciación.

Sin embargo, la ilusión de autonomía y la necesidad de figurar como una identidad “auténtica”, arroja a los individuos a una competencia encarnizada, en la que el otro siempre aparece como un “usurpador”. Antes de reconocer los motivos metafísicos de la frustración, el sujeto asume a la presencia del *otro* –el modelo– como el único obstáculo en el camino a su plenitud. Derribarlo se vuelve, entonces, un asunto imperioso pero, dado que los deseos de aquel también operan de forma mimética, pronto se crea entre ambos una relación de rivalidad. La misma operación se reproduce en todo el conjunto social hasta que la violencia se vuelve incontenible.

³ “Una vez satisfechas sus necesidades fundamentales, e incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué: pues lo que desea es el ser, un ser del que se siente privado y del que algún otro le parece provisto” Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 152.

⁴ Rosset, Clement, *Lejos de mí. Estudios sobre la identidad*, trad. Lucas Vermal, Marbot Ediciones, España, 2007, p. 45.

Siguiendo la pauta marcada por la teoría mimética, llegamos a la segunda hipótesis de la presente investigación que plantea a la configuración de las identidades como un proceso conflictivo y generador de distintos tipos de violencia, pero particularmente de una violencia sacrificial entendida como el intento de eliminar biológica o simbólicamente al “otro” –inasimilable-. Tal enfoque nos permite contemplar factores no problematizados por la teoría mimética.

Aunque el binomio identidad-violencia ha sido abordado por distintos autores y disciplinas, observarlo a la luz del deseo mimético nos ayuda a romper con su interpretación más común, cual condicionante externa, para vincularlo directamente con la responsabilidad de los individuos.

Dicho vínculo será lo que nos abrirá la puerta, en un tercer y último planteamiento hipotético, para pensar a la modernidad como un escenario particularmente violento y sacrificial, considerando que sus características agudizan el deseo de los deseos ajenos y el desasosiego. Tal perspectiva nos permitirá distanciarnos o, cuando menos, cuestionar la lectura religiosa que el propio Girard realiza sobre la violencia en el mundo actual.

Acorde a los objetivos propuestos, la mayor parte de esta investigación será desarrollada desde un enfoque filosófico, lo que representa una oportunidad para enriquecer la obra girardiana, que normalmente se aborda e interpreta desde la antropología o la teología.

El documento está dividido en cuatro apartados. En el capítulo uno, “La primera clave girardiana: el deseo mimético”, se aborda la ruptura de esta teoría con las reflexiones de Platón y Aristóteles alrededor de la mimesis, así como respecto a planteamientos más actuales que se concentran en la función integradora del mismo fenómeno.

Se recuperan los conceptos fundamentales de la primera parte de la obra girardiana—que tomó como ejes algunas fuentes literarias y psicológicas—, para entender el proceso que hace que la imitación de los deseos pueda dar cuenta tanto del origen de la cultura como de su disolución, a través del acto de apropiación de lo “ajeno”. Asimismo, se aborda la cuestión material como un factor secundario, lo que marca cierta distancia con las teorías contractualistas y nos permite establecer las bases para profundizar, más adelante, en el carácter fenomenológico de la teoría mimética.

Dentro del planteamiento girardiano, la mimesis es fuente de discordias, de competencias y de enfrentamientos pero, sobre todo, es responsable de la disolución de los distintos órdenes sociales y del desamparo de los individuos. La amenaza del *homo homini lupus* no deviene de la carencia ni de la concentración de poder, sino de la pérdida de distancia –o *degree*- que estimula el deseo sobre los mismos objetos; lo que Girard identifica como una mimesis conflictiva y como el factor común de las violencias colectivas a lo largo de la historia.

Partiendo de ese supuesto, en el siguiente capítulo, “El mecanismo sacrificial: génesis y desmantelamiento”, abordamos el segundo pilar de la teoría girardiana que abarca desde la crisis mimética hasta el encuentro de un remedio temporal a dicha crisis. Como se verá, tal remedio no deriva de un poder institucionalizado y con el “monopolio legítimo de la violencia”, sino de la propia violencia colectiva actuando como fundadora de orden, por medio de lo que Girard identifica como un “mecanismo sacrificial”.

Una vez que la violencia ha alcanzado su punto álgido, la misma dinámica mimética que hizo a los hombres coincidir sobre objetos comunes, los encauza contra un solo enemigo – mimesis del antagonista-: un *chivo expiatorio*. Esa víctima a la que se señala como responsable de todos los conflictos y a la que se considera preciso *sacrificar* para restablecer el orden. Sin embargo, para el antropólogo francés, las verdaderas funciones de la figura expiatoria son la catarsis y la evasión, pues facilita a las multitudes deslindarse de su responsabilidad en el origen y la expansión de la violencia motivada por sus deseos.

Por eso, en lo que puede considerarse un tercer pilar de la teoría mimética y el cierre de nuestro segundo capítulo, se aborda el papel del cristianismo como lo que, para Girard, constituye el único principio revelador de toda la argucia mimética y lo que determina, realmente, el comienzo de la modernidad. Con la *Revelación* cristiana, la fantasía del mecanismo expiatorio es desmantelada y se muestra hasta qué punto el orden del mundo ha sido sostenido sobre la espalda de las víctimas.

La teoría mimética sostiene que el cristianismo representa el salto de la antigüedad a la época moderna, porque es quien inicia el proceso de desacralización que permite eliminar, paulatinamente, la mitificación de la violencia e inaugura la rehabilitación de las víctimas. En esta tesis, la figura de Cristo es la de la víctima inocente que intenta sustituir la mimesis

negativa, convirtiéndose él mismo en el modelo de una imitación positiva que permita la identificación entre los hombres, antes que el conflicto.⁵

Sin embargo, Girard reconoce que los logros del cristianismo no fueron lo esperado, pues con la disolución de las fronteras de lo sagrado también desapareció cualquier sentimiento de limitación y de responsabilidad individual: los hombres se volvieron dioses los unos para los otros. El mundo moderno se convirtió en una unidad sin sentido y los comportamientos miméticos se agudizaron, generando más violencia y recurriendo a nuevos métodos sacrificiales. En un primer momento, Girard atribuye este fracaso a una mala interpretación de los *Evangelios*, pero finalmente lo asume como parte de la condición humana sin abundar en las razones que lo hacen llegar a tal conclusión.

Este silencio girardiano es lo que abre la pauta para que en el tercer capítulo, “Más allá del homo mimético”, profundicemos en lo que, consideramos, constituye la base filosófica de la teoría mimética y la explicación del fracaso cristiano. Los planteamientos de Kierkegaard, Heidegger, Sartre, pero sobre todo de Hegel y Alexander Kojève, se presentan como el antecedente más claro de la relación entre el deseo, los otros, la constitución del ser y la violencia. Únicamente la lectura fenomenológica de dicha relación nos permite reconocer en la imitación de los deseos ajenos el anhelo del *ser* del otro –un deseo de tipo metafísico–, haciendo más comprensible la conflictividad que le rodea y el hecho de que ésta encauce a los individuos a buscar la supresión de la alteridad.

Desde esta perspectiva, la pugna por adueñarse del objeto de deseo ajeno –sea éste material o no– devela como su principal impulso el deseo de constituir el “yo” como una identidad diferenciada pues, como escribe Judith Butler, “...el intento del deseo de apropiarse de un objeto y afirmar su propia identidad por medio de la apropiación nos muestra a la autoconciencia como aquello que debe relacionarse con otro ser para devenir sí mismo.”⁶ Se trata del impulso del *pathos* identitario, concepto clave en este documento que retomamos de

⁵ Reconocer a un prójimo en el mediador. Una conversión que permitiera sustituir el odio por el amor, « ... l’humiliation à l’humilité, le désir selon l’Autre au désir selon Soi, la transcendance déviée à la transcendance verticale. » [...la humillación por la humildad, el deseo según el Otro por el deseo según Uno mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 293.

⁶ Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2012 *Ibíd.*, p. 82.

las investigaciones del filósofo francés Stéhépane Vinolo y, sobretodo, del filósofo español Johannes Horrach, dos de los principales apoyos teóricos de esta tesis.

Partir de esta base nos ayuda a explicar, al final del capítulo, la forma en que la teoría girardiana cuestiona la autonomía del sujeto y presenta a la imitación como la única vía para existir socialmente; para intentar ser reconocido, paradójicamente, como un ser singular. En este sentido, se procura profundizar en el carácter problemático que la diferencia representa para toda construcción identitaria, así como en la manera en que ese proceso constructivo suele desembocar en procesos de persecución y exclusión social. Esta interpretación nos da la oportunidad de entender la fatalidad que rodea al homo mimético, más allá de cualquier salvedad religiosa considerada por Girard.

Finalmente, luego de abordar la teoría mimética en clave identitaria, durante el cuarto capítulo se exponen algunas de las razones que explican que la violencia en el mundo actual se haya multiplicado y, al mismo tiempo, se haya vuelto más imperceptible. Entre otras cosas, sugerimos que la preocupación por las víctimas no ha representado una inoperancia del sistema sacrificial, sino que éste sólo se ha adecuado a un simulacro moderno de la “inclusiñn” derivado de la misma necesidad de afirmación identitaria.

En este último capítulo se trabaja sobre la tesis central de esta investigación que plantea que, en la actualidad, el extravío existencial y su manifestación a través del deseo mimético se ha agudizado por las peculiaridades económicas, políticas y tecnológicas. Muchos individuos no sólo desean los deseos y el ser de un “otro” cercano, desean el *ser* de millones y de manera simultánea. Antes que una mala interpretación evangélica, como cree Girard, planteamos que la disolución de lo sagrado –cual figura de contención- ha dado paso a un mundo *superindividualista* y a un individuo convencido que la única forma de afirmarse es abarcándolo todo, aunque el fracaso le sea más consustancial que nunca.

En tales condiciones, la liberación y la igualación del deseo ha alcanzado niveles inauditos, incentivado por múltiples fantasmagorías de objetos e identidades ofertadas masivamente – dentro del mercado globalizado- y por el discurso homogeneizante de nuestras democracias.

La unidad de sentido generada por nuestra época ha desembocado en el punto contrario al que se pretendía llegar, en un escenario de indistinción que demanda, como nunca antes,

lotes completos de víctimas que funcionen como el elemento capaz de introducir una nueva diferenciación –distancia-en lo que se experimenta como una “proximidad insoportable”. Un escenario que muestra una problemática muy cercana a la esbozada por Schopenhauer en su dilema del erizo.⁷

De modo que describir a la modernidad como la cristalización del ideal de un progreso moral y como un camino ascendente que ha dejado detrás los actos de salvajismo y de barbarie, no parece ser otra cosa que una expresión de nuestro orgullo romántico y nuestra necesidad de autodefinirnos como la mejor muestra de la especie.

Vale la pena mencionar que en la elaboración de este capítulo, los aportes teóricos de autores como Zygmunt Bauman, Slavoj Žižek, Daniel Bell, Jean-Pierre Dupuy, Jean Baudrillard, Gerard Imbert, Gianni Vattimo, Roberto Calasso y Gilles Lipovetsky resultan imprescindibles para vincular las tesis miméticas con las temáticas actuales. Desde la conformación de entidades virtuales hasta la radicalización de identidades religiosas y raciales son pensadas como las expresiones de un “deseo de ser” insatisfecho que generan, como complemento, la figura de un enemigo que en las sociedades contemporáneas se identifica con los más variados nombres: desempleados, indígenas, lisiados, miserables, “inadaptados”, extranjeros, inmigrantes, religiosos, terroristas y varios grupos más.

Como hemos dicho, a lo largo de la investigación se aborda a la teoría mimética desde un enfoque multidisciplinario, pero sobretodo se profundiza en su base filosófica, pues es desde ahí que podemos ampliar sus alcances y plantear una posible solución a algunas de sus contrariedades internas; por ejemplo, en lo respecta al fracaso del cristianismo como mecanismo desarticulador de la violencia mimética y al papel secundario del objeto dentro de la estructura del deseo. Pero, en todo momento, se respeta el sentido original de las premisas girardianas y lo que, creemos, constituye el objetivo central de la obra en conjunto.

⁷ “En un día helado de invierno, un rebaño de puerco-espines se reunió en apretado grupo para defenderse mutuamente del hielo con su propio calor. Pero enseguida sintieron las heridas de sus púas, lo cual los hizo alejarse a unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse les hubo acercado de nuevo, se renovó el mismo inconveniente, de modo que eran llevados de uno a otro sufrimiento, hasta que acabaron por encontrar una distancia media que les hizo la situación soportable.” Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipomena. Aforismos*. Tomo II, trad. Antonio Zozaya, Universidad de Salamanca/Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1889, p. 42.

Independientemente del recelo girardiano hacia la filosofía, creemos que sólo una incursión de este tipo puede brindarnos los elementos necesarios para enfrentar el hecho de que un fenómeno tan espinoso como el de la violencia –que hasta nuestros días sigue siendo planteado como un producto de las condiciones políticas y económicas mundiales- constituya, pese a lo incomprensible que parezca, un eje para la existencia humana.

Lejos de aspirar a agotar los alcances de la teoría mimética, la principal intención de esta reflexión es mostrarla como uno de los palcos privilegiados para observar la contrariedad y la violencia sobre la que se basa nuestra existencia para plantear, desde este hecho, nuevas interpretaciones de nuestro entorno. Y, en ese sentido, el enfoque crítico de la filosofía aparece como el único recurso capaz de hacernos sobrellevar la zozobra que esa empresa puede implicar.

Es necesario precisar que dada la extensión de la obra girardiana y que una parte de este documento se elaboró cuando todavía no se contaba con el dominio del idioma francés, sólo se trabaja en él la versión original de los textos que concentran la primera parte de la teoría mimética –alrededor del deseo y la violencia-, que son los que conforman la parte medular de esta investigación. La segunda y la tercera parte, concerniente al mecanismo sacrificial y al papel del cristianismo, son desarrolladas con las traducciones al castellano de los textos correspondientes, de las que ya se ha corroborado su fidelidad y, que en su mayoría, han sido publicados por la editorial de origen español Anagrama.

Finalmente, no nos resta más que invitar a la lectura de la presente investigación, asumiendo por completo el riesgo de que sólo se trate de la más reciente manifestación de los deseos miméticos de quien escribe y que, como tal, no ofrezca al lector nada más que una reflexión inconclusa, colmada de orgullo romántico y violencia hacia todo lo que no fue capaz de aprehender.

CAPITULO I

LA PRIMERA CLAVE GIRARDIANA: EL DESEO MIMÉTICO

1.1 De la mimesis positiva a la mimesis conflictiva

*Quien no espera, no encontrará lo inesperable,
porque es inencontrable e inaccesible.*

Heráclito.

Nada parece más común a los seres humanos que el deseo y, al mismo tiempo, nada parece más inaccesible para su conocimiento. Alrededor del deseo se ha elaborado un largo discurso teórico que más que decirnos *qué es y cómo funciona*, parece limitarse a señalarlos, mediante un proceso de depuración, lo que *no es*.⁸ El psicoanálisis ha realizado una ardua investigación al respecto pero, a decir del antropólogo y filósofo René Girard, sus aportaciones han resultado insuficientes para dar cuenta de su naturaleza intrínseca y de su relación directa con la edificación de la cultura humana.

Esta incapacidad para introducirnos en el tema del deseo ha sido, piensa Girard, la consecuencia de una ignorancia profunda sobre sus formas operativas y sus alcances.⁹ Si bien es cierto que el psicoanálisis ha acertado al distinguirlo como un apetito distinto a los meramente biológicos, también lo es que ha fortalecido uno de los más grandes equívocos sobre su naturaleza, afirmando que se trata de un fenómeno absolutamente individual y espontáneo. Nos brinda una explicación que sugiere al deseo como algo fijo y de carácter estrictamente unidimensional pero, si esto fuera así, su distinción de las necesidades biológicas no tendría mayor sentido.

Girard argumenta al respecto:

Porque si el deseo es sólo mío, si únicamente expresa mi propia naturaleza, entonces yo siempre debería desear las mismas cosas. Un deseo fijado de tal modo, no se diferencia gran cosa del instinto. Para que el deseo posea una cierta movilidad —en relación, por un lado, con los apetitos y

⁸ Así, por ejemplo -sin aclarar el fondo del asunto-, sostenemos orgullosamente que el deseo es algo diferente a las necesidades primarias, pues mientras que éstas son propias de la especie —en el sentido de la supervivencia y la adaptación—, el deseo se relaciona, fundamentalmente, con el sujeto individual y se distingue como un “impulso” que persigue una satisfacción distinta a la biológica.

⁹ Y es que, observado siempre bajo la sombra de la teoría freudiana, considera Girard. “Es un hecho que el psicoanálisis parece totalmente resumido en el tema del parricidio y del incesto. Este tema es lo que lo ha hecho durante tanto tiempo escandaloso a los ojos del mundo y, por consiguiente, lo que ha constituido su gloria. Este tema es el que le ha valido la incompreensión y casi la persecución a la vez que las extraordinarias adhesiones que conocemos. Es el arma absoluta e instantánea que permite convencer de “resistencia” a todos los que formulan la menor duda sobre la eficacia de la doctrina.” Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 190.

los instintos, y por otro, con el medio social- hay que añadirle a la salsa un buen pellizco de imitación.¹⁰

Contrariamente a lo que la psicología simbolista sostiene, el deseo refleja –desde el hecho mismo de su inaprehensibilidad- una naturaleza dinámica y conflictiva, directamente vinculada con la figura de una *alteridad* existente. El deseo implica siempre unas “ganas de...”¹¹ que extiende sus brazos a estímulos externos pues, él mismo, es esencialmente un producto de estos. Para Girard, sólo un fenómeno permite dar cuenta de esta esencia y de sus consecuencias directas a escalas grupales, el fenómeno de la *mímesis*¹², al que abordaremos en los párrafos siguientes.

La palabra “mímesis” -o *imitatio* en latín- registra sus primeros usos en la época posthomérica; en su primer significado –mímesis-imitación- representaba los actos de culto que realizaba un sacerdote –baile, música, canto- (...) En el siglo V a.de. J.C., el término “imitaciññ” pasñ del culto a la terminología filosñfica, y comenziñ a designar la reproducciññ del mundo externo (...) Otro concepto de imitación que se hizo popular, se formó también en el siglo V en Atenas, pero por un grupo diferente de filósofos: Sócrates fue el primero que lo utilizó, desarrollándose más tarde por Platón y Aristóteles. Imitación significó para ellos copiar la apariencia de las cosas.¹³

En *La República*, Platón reconoce la influencia de la mímesis en el ámbito humano y en algunas de sus principales realizaciones. Inicialmente, se refiere a ella como un fenómeno vinculado con las representaciones artísticas, a las que se distingue como una “imitaciññ” del mundo externo.

El filósofo francés Jean-Pierre Vernant observó al respecto:

Plato’s use of the word mimesis marks a crucial turning point in the history of Greek ideas about art: the emergence of a recognizably modern notion of the image. Prior to Plato, Vernant notes, Greek culture regarded images as an actualization or „presentification“ of what they represent. Archaic statues of gods, for example, were understood not simply as illusionistic depictions of a deity but as an actual revelation of a divinity that would otherwise be invisible. Plato transforms mimesis into a far-reaching technical concept that defines the representational arts as such. It is, Vernant suggests, „the first general theory of imitation“ in any Western culture.¹⁴

¹⁰ Girard, René, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, trad. José Luis San Miguel de Pablos, Trotta, España, 2006, pp. 52, 53.

¹¹ Etimológicamente la palabra deseo nos remite al “...anhelo, ansia, gana, acción o efecto de aspirar o querer”: latín vulgar *desidiu* ‘deseo, lujuria’...” Gómez, de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 217.

¹² Del latín *mimus* ‘mimo’, del griego *mimos* ‘mimo, imitador’, de la misma familia que *mimeísthai*, ‘imitar, representar’. Cfr. Gómez, de Silva, Guido, *Ibid.*, p. 458.

¹³ Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín, Tecnos/Alianza, Madrid, 2002, pp. 301, 302.

¹⁴ Potolsky, Matthew, *Mimesis*, Routledge, New York, 2006, p.16.

[El uso platónico de la palabra *mímesis* determina un punto de inflexión crucial en la historia griega de las ideas en relación al arte: la emergencia de la noción moderna de “imagen”. Antes de Platón, observa Vernant, la cultura griega identifica a la imagen como una actualización o una personificación de lo que se representa. Estatuas de dioses arcaicos, por ejemplo, fueron entendidas no solamente como representaciones ilusorias, sino como la personificación-revelación de una deidad que de otra manera habría sido invisible. Platón hace de la *mímesis* un concepto técnico de gran alcance con el que se define el arte de la representación. Ésta es, sugiere Vernant, “la primer teoría general de la imitación” en cualquier cultura occidental.]

En un segundo momento, la concepción platónica de la *mímesis* supera el ámbito artístico. Al referirse a los poetas dramáticos y a los prosistas, el filósofo griego ya plantea la función mimética en la conducta humana. Su personaje principal en los *Diálogos*, Sócrates, sugiere a su interlocutor, Adimanto, reflexionar sobre la conveniencia de permitir, o no, algunos aspectos del estilo imitativo y, en aras de aclarar tal sugerencia, destaca el papel de la *mímesis* en la transmisión de los oficios e, incluso, en la formación de los caracteres individuales.¹⁵ Entre las recomendaciones que dedica a los guardianes de la ciudad señala:

...en caso de que imiten algo, será preciso que imiten desde la infancia aquellas cualidades que les conviene adquirir, la valentía, la prudencia, la piedad, la magnanimidad y otras semejantes, pero que no empleen su habilidad en imitar cosas innobles, ni vicios vergonzosos, no sea que la imitación los induzca a ser en realidad aquello que imitan. ¿No has observado que las imitaciones, cuando se las practica desde la infancia, modifican el carácter y la manera de ser, y llegan a cambiar el aspecto físico, la expresión y hasta la forma misma de pensar?¹⁶

Y continúa:

... un hombre de bien, cuando las circunstancias lo llevan a relatar lo que ha dicho o hecho otro hombre de bien, consentirá en ello de buena gana y no se avergonzará de imitarlo, sobre todo si se trata de alguien que obra irreprochable y cuerdamente; en cambio lo hará menos a gusto si el personaje sufre los efectos de la enfermedad, el amor, la embriaguez o se encuentra en cualquier otra situación desdichada. Pero si las circunstancias lo llevan a imitar a un hombre inferior a él, nunca lo hará seriamente, sino muy de pasada y siempre que el personaje en cuestión realice alguna acción digna; más aún, sentirá vergüenza, no sólo porque no está acostumbrado a imitar esa clase de gente, sino porque le repugna tomar por modelos a quienes valen menos que él. En el fondo desdeña imitarlos y sólo lo hace como pasatiempo.¹⁷

¹⁵ Luis Farré precisa, oportunamente, al pie de página: “El concepto *mímesis* se va enriqueciendo de significado a lo largo del diálogo. En un principio, el término designa una cierta especie de estilo, el dramático en oposición al narrativo (392d-394d). Luego toma un valor moral, pues el estilo es la expresión del alma e influye en ella, y se lo utiliza para designar la imitación o asimilación de costumbres y lo referente al carácter y conducta (394e, 395c, 401b-404c). Por último, en el libro X, llega Platón a darle un valor ontológico o metafísico.” Platón, *República*, Estudio preliminar y notas de Luis Farré, trad. Antonio Camarero, Editorial Universidad de Buenos Aires (Eudeba), Argentina, 1998, p. 234.

¹⁶ Platón, *República*, Libro III (395c-395d), *Ibíd.*, p. 239.

¹⁷ Platón, *Ibíd.*, (396c-396e), p. 241.

De modo que Platón llega a concebir, además de los alcances pragmáticos de la imitación, los riesgos que ésta implica¹⁸; más aún, cuando se elige un modelo equivocado, y esto es algo que Girard le reconocerá a lo largo de su obra.¹⁹ En términos generales, identifica a la imitación como algo opuesto a la razón y no recomendable para la salud de la ciudad; fundamentalmente, como una representación que no apela a la sustancia real. Así, en el libro X de la *República*, luego de reflexionar sobre la realidad de los objetos, el griego definiría a la imitación como el arte de la “apariencia”²⁰, como algo alejado de la “esencia”²¹ de las cosas y del estatus de lo verdadero.²²

Pese a las recurrentes consideraciones sobre su importancia puede decirse –guardando las reservas que convienen a la superficialidad de nuestra incursión- que el análisis de la mimesis en las relaciones intersubjetivas es poco desarrollado en la teoría platónica pues, en su mayor parte, se concentra en asuntos estéticos y representaciones artísticas.²³

¹⁸ E incluso, tal como ha observado Potolsky, Platón sugiere, retomando a Sócrates cuatro razones por las que resulta imperioso prohibir o cuando menos limitar la mimesis: “First, the mimetic narrator, for Socrates, is inherently a liar (...) Second, the mimesis violates the principle of specialization (...) Third, the imitator cannot avoid a certain contamination by the object of imitation (...) This leads to the fourth reason Socrates prohibits most imitation among the guardians: the character of the imitated inevitably reflects upon the imitator.” [Primero, el narrador mimético es en sí mismo un mentiroso (...) Segundo, la mimesis viola el principio de especialización (...) Tercero, el imitador no puede evitar verse contaminado por el objeto de su imitación (...) Y esto es lo que nos lleva a la cuarta razón por la que Sócrates considera necesario prohibir la imitación entre los guardianes: el carácter de quien se imita inevitablemente se refleja sobre el carácter del imitador.] Potolsky, *Ibid.*, p. 21.

¹⁹ Girard reconoce que Platón: “Presiente el peligro de conflicto que acecha detrás de ciertas prácticas imitativas, un peligro que no está limitado al ámbito artístico sino que puede surgir en cualquier momento cuando se reúnen dos o más seres humanos.” Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibid.*, p. 54.

²⁰ El filósofo griego considera que el artista se dedica a copiar la realidad sensible que ya, de por sí, es una copia de la de la realidad ideal, por ello sentencia que la obra de arte debe concebirse, únicamente, como una copia de la copia.

²¹ Nuevamente apunta Luis Farré a pie de página: “La esencia es la idea que existe en sí misma y por sí misma; en este caso, la idea esencial de la cama. Según Proclo, es una imagen de la idea o forma, pues Platón, según él, no admite la idea de los objetos fabricados.” Platón, *Ibid.*, Libro X, p. 583. (nota al pie.)

²² En este sentido afirma: “...la pintura y, en general, todo arte de imitación realiza su obra muy lejos de la verdad y que asimismo tiene comercio, relación y amistad con aquella parte de nosotros más alejada de la razón y que no se propone nada sano y verdadero (...) Por lo tanto, la imitación, vil de suyo, y en relación con una parte vil, sólo puede engendrar cosas viles.” Platón, *Ibid.*, p. 594.

²³ Aunque en la reflexión platónica el papel de la mimesis es retomado, particularmente, en relación a las artes, no se puede minimizar –como frecuentemente hace Girard- su preponderancia para establecer las bases conceptuales desde las que, posteriormente, sería posible desarrollar una teoría sobre uno de los elementos más huidizos de la naturaleza humana, los deseos. Basta tener en cuenta que para Platón la poesía narrativa finalmente siempre es una *representación* de los comportamientos de los hombres pues, para producir tales representaciones, tal como cree Platón, no se necesita conocer la cosa representada, sino sólo su apariencia. La mimesis es distinguida por el griego como esa facultad para *hacer pasar por algo*

Como su maestro, Aristóteles entiende a la mimesis como una facultad *representativa* aplicada, sobre todo, en la actividad artística, pero a diferencia de aquel no niega que sus productos puedan ser vistos como “creaciones”. Para él, la obra de arte muestra un sustrato propio definido por su esencia y su naturaleza; no es sólo una fantasmagoría ilusoria, porque el artista inevitablemente deforma o idealiza sus modelos.

En *Poética*, el pensador griego reconoce la centralidad que la facultad mimética juega en el ámbito humano y establece: “...ya desde niños es connatural a los hombres el reproducir imitativamente; y en eso se diferencia de los demás animales: en que es más imitador el hombre (*mimetikotaton*) que todos ellos, y hace sus primeros pasos en el aprendizaje mediante imitación (*dia mimeseos*)...” (4, 1448 b)²⁴ Mientras que en *Retórica*, se refiere a ella como a la disposición “honrosa” de ciertos hombres para tratar de asemejarse a aquellos otros a quienes tiene en mucha consideración.²⁵ No obstante, sus referencias a la mimesis se ven desplazadas paulatinamente por la idea de la “emulación” (*zêlos*); un hecho que lejos de reflejar un ajuste terminológico, parece denotar la evasión del núcleo problemático que presintiera en el tema.

Por ello, sin ignorar los matices mencionados, puede decirse que ambos filósofos desarrollan únicamente una extensa y consolidada teoría sobre el papel de la mimesis en las artes y en las prácticas cotidianas -en los comportamientos exteriores-, pero que nunca profundizan en su estudio como una causa de rivalidad y de violencia entre los hombres.

o alguien algo que no lo es; el peligro radica, en “que los poetas adquieren con sus artes una peligrosa reputación de autoridades en materias, tales como la buena conducta, de las que son ignorantes. Los niños y los locos, son igualmente engañados por imágenes *trompe-l’oeil*.” Ver: Honderich, T. (ed), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Ted Honderich (ed), trad. Carmen García Trevijano, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 739.

²⁴ Aristóteles, *Poética*, introducción y notas por Juan David García Bacca, Publicaciones del Departamento de Humanidades, UNAM, México, 1946, p. 5.

²⁵ “...resulta entonces necesario que sean propensos a la emulación los que a sí mismos se consideran merecedores de bienes que no poseen, “pero que les sería posible conseguir”, dado que nadie aspira a lo que se muestra imposible. (II, 1388b) ...Por lo demás, si los bienes honorables son susceptibles de emulación, forzosamente lo serán también las virtudes y cuantas otras cosas sean provechosas y benéficas, dado que, en efecto, a los benefactores y a los buenos se les tiene en mucha consideración. Y, lo mismo, el disfrute de los bienes que tienen los que están cerca de uno, como, por ejemplo, la riqueza y la belleza, más bien que la salud.”(II,1388b) Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 1990, pp. 372, 373.

A pesar de sus omisiones, y añadiendo sólo con algunos matices, la concepción griega de la imitación funcionó en Europa alrededor de dieciocho siglos –entendiéndose como la reproducción de un objeto ya producido o presentado²⁶–; los italianos del Renacimiento, por ejemplo, rescataron la percepción platónica de la mimesis como una reproducción de la realidad externa y para evocarla utilizaron la expresión “*ritrarre*”, retratar.

No obstante, con el paso de los años reconocer los efectos de la mimesis como simples “copias” también mostraría importantes reticencias. “Se sabía que un hombre o un árbol no pueden copiarse ni por la pintura ni por las palabras, y además se esperaba del arte algo más que una copia pasiva.”²⁷ Se rechazó entender a la imitación como un acto pasivo y se le colocó en un horizonte más amplio que abarcaba, además, la imitación de las ideas, la de las alegorías y hasta la de la metáfora.²⁸ Así, mediante la idea de la “*representatio*”, se recuperaría la imagen aristotélica de la mimesis como una libre interpretación que no permitía una escrupulosa fidelidad.

Entre el siglo XV y XVIII se introdujo una importante acotación en la noción: “el objeto de imitación debería ser no sólo la naturaleza, sino también y ante todo, aquellos que fueron sus mejores imitadores, esto es, los antiguos.”²⁹ Imitar al artista de la antigüedad se convirtió, entonces, el nuevo paradigma. Sin embargo, el papel de la mimesis en las interacciones cotidianas no quedó, aún, claramente establecido.

Es hasta 1890, con la obra del sociólogo francés Gabriel Tarde –*Las leyes de la imitación*–, que el tema se lleva del ámbito de la representación artística al social³⁰, aunque aquí, vale

²⁶ “The theory of mimesis remains so tied to its origins in the Works of Plato and Aristotle that few thinkers before the twentieth century sought to redefine or rethink it in any substantial way. The term is monolithic, an overarching concept that theorists are compelled to accept or reject, but do not feel free decisively to transform.” [La teoría de la mimesis mantuvo sus orígenes tan atados a los trabajos de Platón y de Aristóteles, que pocos pensadores antes del siglo XX intentaron replantearla o redefinirla de forma sustancial. El término estaba construido de forma tan monolítica (en términos de representación), que el teórico sólo podía aceptarlo o rechazarlo, sin ninguna libertad para pensar en transformarlo.] Potolsky, *Ibid.*, p. 5.

²⁷ Tatarkiewicz, *Ibid.*, p. 311.

²⁸ El historiador y crítico de arte, Benedetto Varchi (1503-1565), pensaba, por ejemplo, que “entendida correctamente, la imitación no es nada más que una conexión de ficciones (*fingere*).” *Ibid.*, p. 307.

²⁹ *Ibid.*, p. 308.

³⁰ Propuesta que entre sus principales críticos contó a Emile Durkheim quien, entre otras cosas, argumentó que la observación de los hechos sociales debía ser estructural, observar las relaciones sociales como

precisar, el término *mímesis* –que previamente se utilizó de forma indistinta- es remplazado completamente por el de *imitación*.³¹ Tarde estudia las implicaciones de los comportamientos miméticos en la articulación de las relaciones sociales desde un enfoque cognitivo. Sus leyes persiguen una validez universal aplicable a “las sociedades actuales, pasadas y posibles, como las leyes de la fisiología general a todas las especies vivientes, extinguidas o concebibles.”³² Para él, los distintos tipos de relaciones sociales tienden a transmitirse mediante esquemas fijos de imitación que pueden ser conscientes o inconscientes, persuasivos o impositivos, de utilidad social o que, definitivamente, no pertenecen a la lógica, entre los que cuenta al *deseo* y a la creencia.

El sociólogo concibe a la mayor parte de las acciones grupales como el resultado de un proceso de imitación o contra-imitación entre pares individuales -imitación-costumbre, imitación-moda, imitación-simpatía o imitación-obediencia, imitación-instrucción o imitación-educación; imitación-natural o imitación-refleja, etc.-; como el resultado de la decisión de proceder de manera idéntica a un modelo o de hacer absolutamente lo contrario.

Tarde, igual que Aristóteles, afirma que: “...El ser social, como tal, es imitador por esencia, y que la imitación desempeña en las sociedades un papel análogo al de la herencia en los organismos o al de la ondulación en los cuerpos brutos.”³³ Concluyendo, más adelante, que “...todo lo que es social y no vital o físico en los fenómenos de las sociedades, tanto en sus semejanzas como en sus diferencias, tiene por causa la imitación.”³⁴ Es decir, que la imitación siempre es un fenómeno que emerge en la exterioridad.

Partiendo de la misma base que los pensadores griegos, el sociólogo francés concibe a la imitación, primordialmente, en sus funciones positivas –lo cual, como veremos más adelante,

“objetos” y no a través de “subjetivismos” que sólo entorpecerían el carácter científico del método sociológico.

³¹ La *mímesis* también comienza a ser concebida desde este momento como “...derives from the root *mimos*, a noun designating both a person who imitates (compare the English word ‘mime’) and a specific genre of performance based on the imitation of stereotypical character traits.” [... proveniente de la raíz *mimos*, una noción que designa a dos personas que se imitan (comparar la palabra inglesa ‘pantomima’) y un género específico de representación basado en la imitación de rasgos estereotipados.] Potolsky, *Ibid.*, p. 16. La traducción es mía.

³² Tarde, Gabriel, *Las leyes de la imitación. Estudio sociológico*, trad. Alejandro García Góngora, Daniel Jorro editor, Madrid, 1907, p. 17.

³³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴ *Ibid.*, p. 74.

no merma la importancia de las líneas que dedica a su naturaleza negativa-; como ese constructo básico, que junto con la invención, representa el acto social elemental que origina el resto.³⁵

Para Tarde, el carácter imitativo de los individuos funciona como un conductor grupal que permite no sólo la transmisión del conocimiento y de algunas formas culturales, sino la implementación de los mecanismos artificiales necesarios para su preservación. La variante positiva rebasa, por mucho, las consecuencias negativas.³⁶ Incluso, en su perspectiva, las relaciones imitativas tienen como fundamento la simpatía social entre los sujetos pues “a todos aquellos a quienes se imita, se los respeta y a quien se respeta se lo imita o se tiende a imitarlo (...), pues sin una circulación general y continua del respeto en las dos formas indicadas ¿qué sociedad viviría un solo día?”³⁷ El autor no desconoce la variante negativa del proceso mimético entre los hombres, pero lo encuentra secundario dado su papel como génesis histórica de toda realidad perdurable y de toda posible construcción social armónica.

Esta lectura optimista constituye, precisamente, el principal punto de ruptura entre su teoría y la propuesta girardiana, algo que, creemos, no justifica que el trabajo de Tarde sea desconocido -tanto por Girard³⁸ como por algunos de sus intérpretes- como una de sus principales influencias teóricas.³⁹

³⁵ A fin de evidenciar esa verdad, Tarde se pregunta de forma retórica: “¿Qué otra cosa es la vida social sino vagas esperanzas o temores que se encuentran perpetuamente a consecuencia de la excitación intermitente de ideas nuevas, suscitando nuevas necesidades? Según se atienda al conflicto, al concurso de necesidades, o al conflicto o concurso de esperanzas, se forma la teología o la lógica social.” Tarde, *Ibid.*, 191.

³⁶ En este tenor, no duda en señalar que: “Todas las pasiones superan en contagiosidad imitativa a los simples apetitos y todas las necesidades de lujo a las necesidades primitivas. Pero, entre las pasiones ¿diremos que la admiración, la confianza, el amor y la resignación son superiores en esto al desprecio, la desconfianza, el odio y la envidia? En general, sí. Si fuese de otro modo la sociedad no duraría.” *Ibid.*, pp. 229, 230.

³⁷ *Ibid.*, pp. 113, 114.

³⁸ En *Los orígenes de la cultura*, por ejemplo, llega a identificar lo propuesto en *Las leyes de la imitación* con la larga traición de la imitación anodina, a la que considera un “verdadero castigo” que sigue entorpeciendo el pensamiento actual. A su parecer, lo que constituye una de las principales deficiencias en la teoría de Tarde es que se mantiene prisionera en la concepción aristotélica de la imitación por lo que, sostiene, no tiene ninguna relevancia para la construcción de la teoría mimética; el tema de la rivalidad mimética simplemente no existe en *Las leyes de la imitación*. Equivocadamente, señala Girard, Tarde “ve en la imitación el fundamento único de la armonía social y del “progreso”. Girard, *Sobre el origen ...*, *Ibid.*, p. 18

³⁹ Aunque, consideramos, también sería un error caer en la postura opuesta, como la del mediólogo Régis Debray, quien en su libro *Le feu sacré* (2003) denunciaba abiertamente a la teoría girardiana como un plagio de la obra de Tarde.

No puede desdeñarse el hecho de que el sociólogo francés también se ocupa de los matices negativos de la imitación⁴⁰, logrando concebir resultados muy similares a los que posteriormente Girard hará figuras claves en su teoría, tales como el “mecanismo sacrificial” y el “chivo expiatorio”. Así, por ejemplo, en unas de las líneas más ilustrativas al respecto, Tarde señala:

Las invenciones militares (...) recuerdan en absoluto a los desenlaces trágicos, en que el triunfo de uno de los rivales significa la muerte del otro, en que tanta pasión y fe se encarnan en los personajes, en que la contradicción de sus deseos y sus convicciones es tan seria que el acuerdo es imposible e inevitable el sacrificio.⁴¹

Y, posteriormente añade:

Hay evolución social cuando una invención nueva, imitada a su vez, se apoya sobre otra anterior a la cual perfecciona y favorece (...) En lugar de disputarse unos a otros la caza, las cabezas de ganado, los objetos útiles; un millón de hombres se organizan militarmente y colaboran para avasallar al pueblo vecino. En éstos sus actividades, sus deseos de botín, encuentran su punto de reunión.⁴²

Lo cierto es que, a pesar del rechazo girardiano, pensar a la mimesis desde el ámbito de la antropología social, tal como lo hizo Tarde, constituyó un paso decisivo para convertirla en una base teórica suficiente para planteamientos más complejos –en los que la subjetividad adquiriría un carácter central-; entre ellos, el girardiano.⁴³ Tan es así que, en dicho planteamiento, la mimesis ya constituye el factor decisivo para explicar, además del

⁴⁰ Difícilmente puede refutarse que Tarde advirtió aspectos muy cercanos a la estructura del conflicto mimético –entre quien imita y quien es imitado- que nos ha presentado Girard a lo largo de estos años y podrían bastar las siguientes líneas del autor para reconocerlo: “El carácter interior y profundo que desde los primeros tiempos revistió la imitación humana, ese privilegio que posee de unir las almas unas a otras, entrañaba, como vemos por lo que precede, el aumento de la desigualdad entre los hombres, la formación de una jerarquía social. Era fatal, puesto que la relación de modelo a copia, era, en consecuencia, una relación de apóstol a neófito, de señor a súbdito. Por lo pronto, por el hecho mismo de que la imitación marchaba de adentro hacia afuera del modelo, debía constituir en un descenso del ejemplo, del superior al inferior.” Tarde, *Ibid.* 248.

⁴¹ *Ibid.*, p. 204.

⁴² *Ibid.*, pp. 217, 218.

⁴³ “...some of the most powerful recent discussions of mimesis, informed by psychology, anthropology and evolutionary biology, explain conventions as only one aspect of a more primal mimetic drive in human beings that transcends cultural and historical differences. Seen from this perspective, following a convention is just another form of imitation.” [...algunas de las más recientes discusiones sobre la mimesis, generadas por la psicología, la antropología y la biología evolucionista, muestran a las convenciones sociales como un aspecto mimético primigenio que lleva a los seres humanos a trascender sus diferencias culturales e históricas. Visto desde esta perspectiva, seguir una convención es una forma más de imitación.] Potolsky, *Ibid.*, p. 5. La traducción es propia.

comportamiento de los individuos, el origen de toda cultura humana y hasta la causa directa de su disolución.⁴⁴

Por todo esto, es difícil establecer un origen claro en la construcción de la teoría mimética, su propio autor ha señalado al respecto que “el orden de la cronología histórica es contrario al orden de la comprensión.”⁴⁵ Los efectos negativos de lo mimético, base de lo que él ha llamado “mecanismo sacrificial”, no se han revelado sino hasta periodos muy recientes de la historia occidental y, como iremos analizando, en su opinión esto no representa una mera coincidencia, sino el resultado de un exitoso proceso de ocultamiento de las huellas de la violencia humana.

Girard rompe teóricamente con una larga tradición teórica en la que, considera, la mimesis sólo fue observada dentro de un “orden externo” que reducía toda su conflictividad a una problemática derivada de la disonancia entre las cosas sensibles y la idea –por ejemplo, la imagen de la naturaleza recreada por el pintor-. De acuerdo con el autor, la perspectiva triunfante desde Platón limitó el tema al marco de las representaciones, pues “los ejemplos que nos propone no recaen más que en determinados tipos de comportamiento, maneras, hábitos individuales o colectivos, estilos artísticos, palabras y formas de hablar.”⁴⁶ La mimesis fue mutilada en sus alcances, ya que sólo se destacó su utilidad para el “espíritu gregario” sin abordar sus implicaciones al interior del sujeto, una cuestión esencial para nuestro autor.

Pese a la discrepancia con sus predecesores, Girard reconoce el rol positivo que la mimesis desempeña en todo proceso educativo y de aprendizaje, y en la integración social en general; está convencido de que, en su gran mayoría, sus funciones resultan positivas para las

⁴⁴ Como al respecto apunta J. M. Oughourlian: “Con la ayuda del mecanismo universal de la mimesis se pasa del animal al hombre, del niño al adulto, se explica el aprendizaje y la cultura. Se revela la estructura de la diferencia y de la razón. Se engendra y se explicita la diacronía. Por ese mismo camino se explica la violencia, el desorden y la estructura de la indiferenciación y de la locura.

Entre la locura y la razón, entre la violencia y la paz, entre la indiferencia y la cultura no hay más que una gradación de intensidad del mecanismo mimetogónico. Por tanto, están en continuidad absoluta en el plano del mecanismo que las fundamenta.” Girard, René, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort*, trad. Alfonso Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 353.

⁴⁵ Girard, René, *Aquél que llega por el escándalo*, trad. Ángel J. Barahona Plaza, Caparrós Editores, Madrid, 2006, p. 62.

⁴⁶ Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibíd.*, p. 18.

relaciones humanas.⁴⁷ Le parece evidente que el individuo aislado, incapaz de solventar por sí mismo varias de sus necesidades existenciales, requiere del contacto y del intercambio con una exterioridad que le ayude a estimular y completar sus propias habilidades. Aprender *de y con* sus semejantes inaugura, desde su perspectiva, un proceso dialéctico donde el último eslabón está constituido por esa necesidad de *completar* al ser individual o colectivo.

Para Girard, la mimesis también implica un modo de conciencia del otro, una relación con la alteridad cuyo carácter quedará definido tanto por el contexto como por los fines y las particularidades jugadas en ella. Asume, pues, que no es posible concebir un proceso de hominización ajeno a la dinámica mimética, y establece al respecto:

... en los comportamientos humanos no hay nada, o casi nada, que no sea aprendido; y todo aprendizaje se reduce a la imitación. Si de pronto los hombres dejaran de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían (...) Para elaborar una ciencia del hombre hay que comparar la imitación humana con el mimetismo animal, señalando las modalidades propiamente humanas de los comportamientos miméticos.⁴⁸

Partiendo del planteamiento aristotélico, la teoría girardiana considera a la mimesis como la principal facultad que nos *identifica* como humanos⁴⁹ y que permite la construcción de amplias estructuras sociales, pero sus funciones ya no son percibidas como meramente integradoras. Tras todos aquellos que coincidieron en distinguir al mimetismo como una de las principales fuentes para producir y reproducir el orden cultural, Girard intenta demostrar que en este mismo fenómeno se encierra la posibilidad o el hecho de su ruina⁵⁰ porque,

⁴⁷ E incluso llega a afirmar que "...nueve veces sobre diez, la imitación cultural no implica rivalidad (...) [pues], si yo imito su acento, sus modales y también su saber, leyendo los mismos libros que usted, de ello no se derivará ninguna tensión de rivalidad entre nosotros, pues se trata de unos comportamientos eminentemente susceptibles de ser compartidos. Incluso usted se sentirá halagado por el hecho de que alguien le tome como modelo." Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, p. 78.

⁴⁸ Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibíd.*, p. 17.

⁴⁹ A propósito de esta mimesis "que nos vuelve humanos", Girard sostiene: "La imitación es la inteligencia humana en lo que ésta tiene de más dinámico; es lo que sobrepasa a la animalidad, pero es lo que nos hace perder el equilibrio animal y puede hacernos caer mucho más bajo." Girard, *Aquél que llega por el escándalo*, *Ibíd.*, p. 17.

⁵⁰ Se ha criticado mucho que Girard utilice un mismo elemento como una especie de "comodín" para dar cuenta de fenómenos tan contrarios pero, como señalan Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha, ésta es una cuestión estructural de su obra: "De acuerdo con la concepción girardiana, un mismo principio da cuenta tanto de los aspectos positivos como negativos de un mismo fenómeno. La imitación lleva al conflicto pero también es el fundamento de toda transmisión cultural. El otro es a la vez el modelo y el rival. El chivo expiatorio es lo inmundo y lo puro a la vez (...) La teoría mimética trata, de este modo, de conciliar los elementos bipolares de fenómenos surgidos a través de una estructura única, aunque ambivalente, como es la imitación. La base comportamental de la cultura humana se halla, en efecto, contenida en esta facultad." René, Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, p. 12.

sostiene, sus efectos se extienden al terreno del deseo⁵¹, y éste siempre constituye el principio de la división.

Además de juzgar como reduccionistas las observaciones filosóficas que le preceden, Girard lanza una dura crítica a las aportaciones psicológicas y sociológicas realizadas hasta ese momento pues, considera, están llenas del optimismo y el conformismo propio de la burguesía triunfante –que asume la potencialidad del hombre como un asunto de carácter ilimitado-: o se concibe a la imitación en su carácter sumatorio o se teme afrontarla cabalmente y poner en riesgo el gran mito romántico de la autenticidad.

Atendiendo a su propia crítica, Girard se rehúsa a utilizar los términos imitación y mimetismo indistintamente⁵² pues, tal como él lo entiende, tanto en las teorías antiguas como en las actuales, la imitación implica un mayor grado de conciencia⁵³, mientras que las causas y los efectos de la mimesis son regularmente desconocidos.⁵⁴ Usarlos de forma idéntica, sostiene, incrementa peligrosamente el riesgo de caer en la trampa freudiana⁵⁵ que considera

⁵¹ Si la estructura psíquica y la estructura social revelan que el aprendizaje, el habla, la técnica, etc., tienen su raíz en la figura de la otredad, no hay nada que debiera hacernos concebir al deseo como una entidad absolutamente autónoma. **El deseo, sólo puede observarse como esa proyección interminable de las necesidades constitutivas del ser en el otro, como un eslabón más de la larga cadena mimética que nos constituye como humanos.** No hay nada más detrás de él que la “imitación de otro deseo, deseo por el mismo objeto y, por lo tanto, una fuente inagotable de principios y rivalidades” Cfr. Girard, René, *Literatura, mimesis y antropología*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 54.

⁵² O, por lo menos, eso es lo que sostiene en entrevista con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha, porque a lo largo de su obra nos encontramos con múltiples párrafos en los que ambos términos son utilizados indistintamente.

⁵³ En *El misterio de nuestro mundo...* Girard acepta que quizá fuera mejor hablar simplemente de imitación, “pero los teóricos modernos de la imitación limitan su alcance a las conductas relacionadas con “el parecer” pues los modernos han restringido el uso de este término a las modalidades de imitación que no corren el riesgo de suscitar conflictos, que son sólo representativas y del orden del simulacro.” Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *ibíd.*, p. 28.

⁵⁴ Insertado en la lógica mimética, el hombre no es realmente dueño de sus acciones; él está totalmente convencido de la originalidad de aquellas. “Cuanto más mimética es una persona, más acusado es su desconocimiento, pero también son mayores sus posibilidades de conocimiento.” Girard, *Los orígenes de la cultura*, *ibíd.*, p. 73.

⁵⁵ Para el autor, el mayor equívoco freudiano “no reside en absoluto, como se ha afirmado durante tanto tiempo, en la no-conciencia de los datos esenciales que determinan la *psique* individual (...), sino en el permanecer indefectiblemente vinculado, pese a las apariencias, a una filosofía de la conciencia. El elemento mítico del freudismo es la *conciencia* del deseo parricida e incestuoso, conciencia relámpago probablemente, entre la noche de las primeras identificaciones y la del inconsciente, pero conciencia real pese a todo, conciencia a la que Freud no quiere renunciar, lo que le obliga a traicionar cualquier lógica y todo tipo de verosimilitud, la primera vez para hacer posible esta conciencia y la segunda para anularla, imaginando el inconsciente receptáculo y el sistema de bombas aspirantes e impelentes que conocemos. Yo

que toda mimesis es el resultado de un deseo y no, como realmente sucede, al revés. Es evidente, además, que admitir un vínculo entre el deseo y el mimetismo como algo absolutamente consciente y necesario, obligaría a Girard a replantear varias de sus premisas sacrificiales, cuyo fundamento recae en el desconocimiento y el rechazo del emulador.⁵⁶ En consecuencia, se inclina por trabajar con la noción de mimetismo.

El uso moderno del término imitación oculta un desconocimiento invertido y agravado respecto a las formas religiosas anteriores. En vez del término desmedrado de imitación, convendrá usar entonces el término griego de *mimesis* sin adoptar por ello una especie de teoría platónica de la rivalidad, que por otra parte no existe. El único interés del término griego es que presenta el aspecto conflictivo de la imitación, aun cuando no nos revele su causa.⁵⁷

A decir de Girard, la característica central de la mimesis ha sido puesta del lado y eso no tiene que ver con que resulte una verdad de Perogrullo, sino con el hecho de que reconocerla obligaría a abordarla en toda sus implicaciones, incluyendo aquellas que no favorecen el sentimiento de comunidad. Dicha verdad radica en entender que la mimesis como facultad esencial de la *psique* representa, antes que cualquier otra cosa, un puente tendido entre el *yo* y el *otro* que funciona en todos los aspectos de la naturaleza humana; una relación de intersubjetividad entre individuos, en la que, como hemos dicho previamente, el *ser* de cada uno intenta crearse y completarse a través de los movimientos y comportamientos observados en el *otro*.

Lo anterior implica que la constitución del *yo* nunca es el resultado de un ejercicio autónomo y, antes bien, viene dada siempre en términos de dependencia a una instancia externa⁵⁸. El individuo aparece, entonces, como un proyecto inacabado en constante búsqueda y necesidad de una relación con la alteridad -igualmente necesitada e incompleta-, relación que, en

rechazo este deseo del parricidio y del incesto porque antes lo he querido realmente. *Ergo sum.*" Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, pp. 183, 184.

⁵⁶ Posturas a las que Girard se refiere constantemente de forma indistinta, haciendo del lado el principio lógico de que no se puede refutar algo que no se conoce.

⁵⁷ Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibíd.*, p. 29.

⁵⁸ Ésta regularmente es una verdad eludida, pues como señala J.A. Horrach: "Cuesta reconocer el papel fundamental que juega la mimesis en nuestras vidas, precisamente por su omnimoda influencia; gran parte de todo lo que hacemos, pensamos y decimos, nace de modelos a los que, conscientemente o no, imitamos. Nuestra vida es, como recuerda Plessner, en un aproximado 90% puro automatismo, sometido a rutinas, horarios, hábitos, modas, costumbres, tradiciones, celebraciones ritualizadas, etc. Todo nuestro ser, en acción y pensamiento, pasa por el filtro de lo mimético de una manera o de otra." Horrach, Miralles, Johannes, *Hacia una fenomenología del desarraigo. El lugar de la filosofía en el proceso mimético-sacrificial de René Girard*, Tesis doctoral, Universidad de las Islas Baleares, España, 2012, p. 28.

condiciones a las que se ha decidido eludir, también corre el riesgo de tornarse altamente problemática.

Podemos decir, por ejemplo, que como parte de la *mimesis positiva* los conocimientos de un individuo pueden ser imitados en sus aplicaciones más triviales y habituales –mediante oficios-, sin que esto genere un enfrentamiento con su imitador. Le aprenderá, le reconocerá e, incluso, podrá seguirle sumisamente pero, dado que su búsqueda resulta inagotable y su semejanza es cada vez mayor, tarde o temprano verá chocar sus aspiraciones y pasiones con las aspiraciones, necesidades o pasiones de aquel. Y es que, para Girard, la mimesis actúa también en el ámbito del deseo, por lo que resulta lógico que el ser imitante eventualmente busque *apropiarse* de lo mismo que hace que su modelo se le manifieste como un modelo.

Ahí la problemática que Girard identificará y trabajará, a lo largo de su teoría, como la raíz de una *mimesis negativa*, a la que define de manera específica como una “mimesis de apropiación.”

Acostumbrados a que “lo mismo, lo semejante, evoca una idea de armonía en las relaciones humanas: tenemos los mismos gustos, nos gustan las mismas cosas, estamos hechos para entendernos,”⁵⁹ tendemos a olvidar una pregunta clave y definitoria: ¿Qué ocurrirá si también deseamos las mismas cosas? Ese es el conflicto del que Girard parte, el punto de encuentro entre la naturaleza mimética de los hombres y su anhelo adquisitivo; así como las consecuencias de dicho encuentro. A propósito, observa:

Si bien el deseo es libre de posarse donde le place, su naturaleza mimética le arrastrará casi siempre al callejón sin salida del *double bind*. La libre mimesis se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta a sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el *ser* delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del *ser* que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse al segundo.⁶⁰

Toda mimesis referida al deseo, advierte el teórico, desemboca en el enfrentamiento. Por tal motivo, el *homo homini lupus* hobbesiano representa, para él, una de las más excepcionales

⁵⁹Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 153.

⁶⁰*Ibíd.*, pp. 154 y 155.

ideas para dar cuenta de esta problemática. Thomas Hobbes es consciente del peligro que subyace a toda relación con la alteridad y ello no, como equivocadamente ha llegado a interpretarse, porque de forma simplista considere a la “maldad” como una cuestión innata al ser, sino porque alcanza a entender los alcances de la *mimesis posesiva*. En su obra más reconocida, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica eclesiástica y civil*, el escritor inglés afirma:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.⁶¹

Sobre esta cita puede argumentarse que, para Hobbes, la rivalidad sólo aparece como la consecuencia directa de condiciones materiales muy concretas y que, por lo tanto, no corresponde con la teoría girardiana, algo relativamente cierto.⁶² Aparentemente, el autor del *Leviatán* se está planteando un conflicto derivado de la escasez de un objeto –lo que para Girard constituye, en la mayoría de los casos, únicamente un pretexto-. Sin embargo, también es cierto que dicho enfrentamiento es planteado, ahí, como el resultado inevitable de un proceso previo de igualación –deudor de la propia mimesis- que permite que muchos hombres puedan desear un mismo objeto –a lo que el inglés llama *igualdad de esperanza*-; tal aspecto pone de manifiesto una base teórica común a la girardiana, y eso es algo que no podemos soslayar.

Guardando sus diferencias, Hobbes también advierte el papel del deseo como regulador del espíritu humano, más aún, refiere a tres pasiones humanas, que vinculadas a éste, son la causa directa de la discordia social: la competencia, la desconfianza y la gloria. Cada una,

⁶¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán, o, la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de cultura Económica, México, 2001, p. 101.

⁶² E, incluso, esa posibilidad puede resultar menor si tenemos en cuenta que en su obra previa - *Elementos filosóficos del ciudadano*- sostenía tácitamente: “Sin embargo, la causa más frecuente por la que los hombres se dedican a dañarse mutuamente nace del hecho de que muchos desean la misma cosa al mismo tiempo, la cual empero muy frecuentemente no pueden disfrutar en común ni dividir; de esto se sigue que se le ha de dar al más fuerte. Quién es sin embargo el más fuerte se ha de juzgar por la lucha.” Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos del ciudadano*, trad. Andrés Rosler, Hydra, Buenos Aires, 2010, p. 134.

sostiene el filósofo inglés, hace uso de la violencia atendiendo a distintos fines. La primera, “...para convertirse en dueña de las personas (...) y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta...”⁶³ Dirigidos por ellas, observa, los hombres se hallan sometidos a una permanente condición de guerra.

En cada circunstancia, el conflicto aparece inscrito en relaciones cotidianas, en una suerte de comparación fecundada por ese deseo que es tributario de la igualdad entre los hombres. No resulta, pues, una sorpresa que el planteamiento girardiano retome abiertamente esta lectura, y que contemple a la competencia y a la gloria como dos de las principales expresiones de la rivalidad mimética.

Así, por ejemplo, en su obra titulada *Geometrías del deseo*, Girard identifica al “espíritu de competencia” como una disposición anímica capaz de brindar mejores pistas para comprender la naturaleza del deseo que las que Freud⁶⁴ sugirió vinculándolo con el inconsciente sexual.⁶⁵ Se trata, afirma, de un espíritu que empuja a los hombres a enfrentarse con sus semejantes –pues parte del supuesto de la igualdad- por la mera búsqueda del reconocimiento⁶⁶—satisfacción anhelada independientemente del carácter material o intangible en el que éste pueda expresarse-. En la competencia, el lazo mimético ya no está

⁶³ *Ibíd.*, p. 102

⁶⁴ Aunque aclara: “No se trata, ni mucho menos, de crear una polémica estéril. Al contrario. Hay que empezar rindiendo homenaje a la calidad de la observación freudiana.” Girard, *El misterio de nuestro mundo*, *Ibíd.*, p. 377.

⁶⁵ Girard pone en duda, constantemente –la mayor de las veces a través del sarcasmo-, la arraigada credibilidad en las tesis freudianas, mismas que, a su parecer, se han transformado en un dogma intocable que descarta cualquier alternativa. En este sentido señala: “Que la competición por la fama influye en los deseos libidinosos más de lo que sufre su influencia es una idea que parece poco seria. Cada vez que la sexualidad no es la fuerza dominante, se nos ha enseñado a concluir que se reprime. El predominio de la fama debe ocultar un deseo sexual incapaz de expresarse de manera directa; la fama nos parece algo demasiado elevado para no constituir una forma de sublimación.” Girard, René, *Geometrías del deseo*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Sexto piso, Barcelona, 2012, p. 15.

⁶⁶ Una búsqueda que ya había sido señalada por Aristóteles –lo que Girard parece eludir conscientemente-, quien además de distinguir a la mimesis como algo esencial al ser, identificaba como una de sus finalidades fundamentales la disposición de “querer complacer a los demás”. Lo mismo se desarrollaría de forma más puntual en la fenomenología hegeliana pero, igualmente, este trabajo ha sido desconocido por nuestro autor.

definido por el aprendizaje, sino por la necesidad de construir una identidad personal en la que *los otros* sólo pueden ser vistos como antagonistas.⁶⁷

A decir del autor, este espíritu subyace al desarrollo de todas las sociedades simples y complejas. Históricamente se ha mostrado que las necesidades biológicas, tarde o temprano, comienzan a ser dirigidas por modelos sociales o culturales que inevitablemente generan una suerte de competición entre sus integrantes.⁶⁸

En todos los casos, el deseo permea la esfera de los apetitos naturales y extiende progresivamente sus demandas. “Incluso si se está al nivel de las necesidades básicas, cuando entra en juego una rivalidad a propósito de un objeto cualquiera, se carga forzosamente de contenido mimético.”⁶⁹ Con esto, en ningún sentido se pretende poner en duda la importancia ni la prioridad de las necesidades puras y primarias -ajenas a los efectos del deseo mimético-, pero sí se advierte sobre los peligros derivados de un proceso en el que cada vez resulta más complicado distinguir qué es lo más esencial para existir.

El gran problema con el que tratamos, piensa Girard, es que existe un discurso disciplinario dominante que acepta que la mimesis juega un papel fundamental en la construcción y reproducción de los sistemas sociales, pero que, al mismo tiempo, parece eludir todas las implicaciones negativas de su ejercicio. Un discurso que se niega a admitir que si la mimesis participa de todas las esferas de la vida, tiene por fuerza que manifestar – a la par de sus facetas integradora, transmisora y distributiva-, una *dimensión adquisitiva*; es decir, una inclinación por imitar *el acto de apropiación* mismo –y su fuente primigenia, el deseo- de aquel a quien se imita.⁷⁰

⁶⁷ “[En la Edad Media], para un caballero que libraba combate en una comarca lejana, informar a sus compatriotas de sus hazañas era complicado. En nuestros días, le seguirían montones de cámaras (...) [Era] necesario, por lo tanto, que validara su reconocimiento junto a sus iguales, que son suspicaces por definición, porque ante todo son sus rivales. Sólo sus pares pueden ofrecer a un caballero la fama que trata de obtener, y entendemos perfectamente por qué en este caso sólo se la darán a regañadientes.” *Ibid.*, p. 14. Los corchetes son míos.

⁶⁸ El éxito de la industria publicitaria en países con grandes crisis económicas funciona como el ejemplo más tajante para sostener tal afirmación, pero lo mismo puede decirse de sociedades antiguas donde las necesidades básicas muchas veces fueron delineadas por los deseos del líder del grupo.

⁶⁹ Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibid.*, p. 75.

⁷⁰ *En Literatura, mimesis y antropología*, Girard nos presenta una de las explicaciones más sencillas –y tal vez, por lo mismo, una de las más discutibles- para entender esta lógica: “Cuando es imitado un ademán de

Para Girard, el gran equivoco de Platón –“quien decidiñ, de una vez por todas, la problemática cultural de la imitaciñ”- consistió, precisamente, en presentar a la mimesis como un tema privado de esta dimensión, pese a que en más de una ocasión parece estar muy consciente de tal problema. En su obra, “...no se habla nunca de los comportamientos de apropiación que, por supuesto, también pueden ser copiados. Esta carencia ha llegado hasta nosotros, empezando por su sucesor Aristñteles.”⁷¹ Se ha traducido, hasta años recientes, en un desconocimiento fundamental respecto a los peligros que la mimesis implica tanto para la convivencia como para la supervivencia de las comunidades humanas.

Esta forma de “mala mimesis”, o “mimesis divisiva”, representa en la hipñtesis girardiana la posibilidad latente de toda disolución cultural. Si bien el deseo de adquisición es un motor de la estructuración social, también es uno de los orígenes del antagonismo *inter pares*. Nos encontramos ante una paradoja constitutiva:

Allí está el gusano en el fruto, el enemigo en el corazón del sistema. El principio dador de vida es también un principio mortífero. Es tan hermoso (...) es un monstruo que se devora a sí mismo. La mimesis, fuerza que engendra y perpetúa las diferencias culturales, disuelve su propia creación desde el momento en que pierde su cualidad trascendental y se transforma en rivalidad mimética.⁷²

Desde la perspectiva girardiana, sólo la mimesis referida al deseo puede dar cuenta de la tensa relación entre el *yo* y el *otro*, de la matriz de la violencia e, incluso, de los distintos mecanismos dispuestos para su contención; sólo ella puede ser la base del resto de la teoría.⁷³

1.2 Deseo mimético: En la génesis del conflicto

Distanciándose del discurso psicoanalítico dominante y con la luz de la obra de cinco novelistas clásicos⁷⁴ –Flaubert, Stendhal, Miguel de Cervantes⁷⁵, Proust, y Dostoievski-⁷⁶,

apropiación, esto significa sencillamente que dos manos se tienden simultáneamente para tomar el mismo objeto: el conflicto no puede dejar de surgir.”Girard, *Literatura, mimesis y antropología*, Ibíd., p. 204.

⁷¹ Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Ibíd., p. 18.

⁷² Girard, *Geometrías del deseo*, Ibíd., p. 27.

⁷³ Pese a que en *Sobre el origen de las cosas* (1982) Girard rechaza tajantemente la problemática del deseo como base de su teoría –por considerarla prematura- y, en su lugar, prefiere comenzar por la antropología; en sus obras subsecuentes, de manera específica en *Los orígenes de la cultura* (2006), considera al deseo como la *conditio sine quan non* de cada figura clave en la teoría mimética.

⁷⁴ Para Girard, la novela « ...est le lieu de la plus grande vérité existentielle et sociale au XIX siècle, c’est parce qu’il est seul à se tourner vers les régions de l’existence où se réfugie l’énergie spirituelle. Le triangle du désir ne préoccupe guère que les vaudevillistes et les romanciers de génie. » [...es el lugar de la mayor verdad existencial y social del siglo XIX, porque es la única que se ha dirigido hacia las regiones de la

Girard publica en 1961 su obra prima, *Mensonge romantique et vérité romanesque*⁷⁷, en la que establece las bases conceptuales de lo que bien podríamos catalogar como una *fenomenología del deseo*.⁷⁸ Ahí, el autor nos enfrenta por primera vez a una concepción del ser constitutivamente mimética, en la que la naturaleza del deseo se manifiesta como “una estructura dinámica en forma de espiral descendente”. Girard no duda en atribuir al genio novelesco la revelación de tal estructura⁷⁹, la audacia para exponer el carácter mediatizado del deseo y también, su inevitable fracaso.

L'espace du désir est "euclidien". Nous croyons toujours nous mouvoir en ligne droite vers l'objet de nos désirs et de nos haines. L'espace romanesque est "einsteinien". Le romancier nous montre que la ligne droite est en réalité un cercle qui nous ramène invinciblement sur nous-mêmes.⁸⁰

[El espacio del deseo [freudiano] es “euclidiano”. Nosotros creemos que nos movemos en línea recta hacia el objeto de nuestros deseos y de nuestros odios. El espacio novelesco es “einsteniano”. El novelista nos muestra que, en realidad, la línea recta es un círculo que nos devuelve inevitablemente a nosotros mismos.]

existencia en las que se refugia la energía espiritual. El triángulo del deseo no le preocupa más que a los autores de vodeviles y a los novelistas geniales.] Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961, p. 115. La traducción es propia.

⁷⁵ A pesar de que sus historias, junto con las de Shakespeare, hayan sido consideradas por la crítica literaria inglesa, francesa y alemana del siglo XVII, como del tipo romántico pues, a simple vista, recuperaban el estilo narrativo de los “romances” medievales.

⁷⁶ A lo que casi tres décadas después sumaría el estudio de la obra shakespeariana –*Shakespeare: los fuegos de la envidia* (1990) – en la que percibiría un aporte epistemológico inconmensurable en relación al deseo. Y, en años más recientes, anexaría también sus ensayos alrededor de la obra de Dante, de Racine, de Sartre y de Malraux – reunidos en la obra *Geometrías del deseo* (2011) –, novelistas a los que el autor calificaría, a la par de los primeros, como los verdaderos “geómetras del deseo”.

⁷⁷ [*Mentira romántica y verdad novelesca.*] Girard utiliza el término romántico para referirse a las obras que reflejan la presencia del mediador sin revelarla jamás y el término novelesco, para referirse a las obras que sí revelan dicha presencia.

⁷⁸ El propio autor reconoce la necesidad de observar la realidad concreta desde la misma base fenomenológica utilizada por tales novelistas. Una base desde la que las estructuras del deseo son percibidas como una totalidad de significado, como una unidad dialéctica –que va del todo a las partes- y de la que el observador ha podido distanciarse, pero no lo suficiente como para no experimentarla en sí mismo. *Cf.* Girard, *Geometrías del deseo*, *Ibid.*, p. 35, 36.

⁷⁹ Esta es una revelación que, a decir de Girard, ninguno de ellos habría percibido de no haber sido antes víctima de las ilusiones que rodean al deseo mimético pues, para adquirir la lucidez –sobre su verdadera dinámica-, “es necesario que el novelista esté a la vez “comprometido” y “liberado”. Es el hombre que inicialmente ha sido “atrapado” en la estructura del deseo y que ha salido de ella (...) A esta influencia inicial de la ilusión sobre el escritor corresponde, en la obra decisiva, la ilusión del héroe finalmente revelada como tal. Ese héroe no se libera nunca más que al final de la obra, en una conversión que es una renuncia al deseo mediatizado, es decir, una muerte del yo romántico y una resurrección en la verdad novelesca (...) La conversión del héroe es una transposición de la experiencia fundamental del novelista, de su renuncia a sus propios ídolos, es decir, de su metamorfosis espiritual.” *Ibid.*, p. 35.

⁸⁰ Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *Ibid.*, p. 79. La traducción y los corchetes son propios.

En la novela que guía al trabajo girardiano, lo que motiva los deseos de cada personaje se origina en un deseo ajeno: el sujeto –llámese Quijote o Sancho- siempre obtiene sus deseos imitando los deseos de alguien más –llámese Amadís de Gaula o el ingenioso Quijote⁸¹, pero lo hace“... en un mouvement si fundamental, si originel, qu’ils le confondent parfaitement avec la volonté d’être *Soi*.”⁸² Flaubert construye su relato partiendo del mismo principio –Madame Bovary no desea sino a partir del deseo de sus heroínas-, mientras que el trabajo literario de Stendhal y Proust también nos revelan constantemente la fatalidad del deseo mimético bajo la imagen de la vanidad⁸³ y del esnobismo.

A decir del Girard, el patrón narrativo que dichos novelistas tienen en común presenta una estructura idéntica. Se trata de una metáfora espacial⁸⁴, una figura triangular que, pese a no tener realidad física, es la única capaz de aproximarnos a la triple relación que distingue al deseo mimético y a su vinculación directa con el conflicto. En cada uno de los vértices que conforman esta estructura, invariablemente nos encontramos con tres entidades específicas

⁸¹ A decir del propio autor, fue justamente la lectura del *Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, publicada en 1965, la que lo condujo a descubrir la estructura triangular que define al deseo.

⁸² [... en un movimiento tan fundamental y original, que la imitación se confunde perfectamente con la voluntad de ser uno mismo.] *Ibid.*, p. 13. La traducción es propia.

⁸³ Como muchos en su época, Stendhal se pregunta: « ¿Pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne? La réponse de Stendhal ne peut pas s’exprimer dans la langue des partis politiques ou des diverses “sciences sociales”. Elle est non-sens pur bon sens bourgeois ou pour “l’idéalisme” romantique. Nous ne sommes pas heureux, dit Stendhal, parce que nous sommes vaniteux. » [¿Por qué los hombres no son felices en el mundo moderno? Su respuesta no puede expresarse en el lenguaje de los partidos políticos o de las diversas “ciencias sociales”. Ésta no tiene sentido para el sentido común burgués o para “el idealismo” romántico. No somos felices, dice Stendhal, porque somos vanidosos.] *Ibid.*, pp. 121, 122. La traducción es propia.

⁸⁴ “The triangle is no *Gestalt*. The real structures are intersubjective. They cannot be localized anywhere; the triangle has no reality whatever; it is a systematic metaphor (...) Because changes in size and shape do not destroy the identity of this figure, as we will see later, the diversity as well as the unity of the works can be simultaneously illustrated. The purpose and limitations of this structural geometry may become clearer through a reference to “structural models.” The triangle is a model of a sort, or rather a whole family of models. But these models are not “mechanical” like those of Lévi-Strauss. They always allude to the mystery, transparent yet opaque, of human relations.” [El triángulo mimético no es una estructura física. Sus estructuras son intersubjetivas. Éstas no pueden ser localizadas en ningún sitio porque la figura no es real, es una metáfora sistemática (...). La identidad de la figura no se destruye pese a que pueda variar en el tamaño y la forma. Como veremos más adelante, tanto la unidad como la diversidad de sus acciones pueden ser pensadas simultáneamente. Los alcances y las limitaciones de esta estructura geométrica pueden aclararse si los concebimos en relación a los “modelos estructurales”. El triángulo es un modelo que pertenece a cierta especie, o mejor dicho, a cierta familia de modelos, pero dicho modelo no es “mecánico” como los modelos de Lévi-Strauss. Estos triángulos siempre aluden al misterio oculto de las relaciones humanas.] Girard, René, *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1966 en: Williams, G. James (ed.), *The Girard reader*, Crossroad Publishing Company, New York, 1996, p. 34. La traducción es propia.

interrelacionadas e intercambiables: el *sujeto deseante*, el *objeto deseado* y el *mediador (o modelo) del deseo*.

En discrepancia abierta con lo sostenido por Sigmund Freud⁸⁵, para Girard todo deseo es mimético⁸⁶, triangular, está mediatizado por un tercer elemento, el *otro*, que mantiene una posición primigenia y vinculante. El deseo del sujeto nunca se relaciona de forma directa con el objeto, sino a través del deseo de alguien más, del *mediador* –figura implementada por Girard y pilar de la teoría mimética-. El modelo constituye la única condición de posibilidad del deseo; es quien lo dirige y determina la naturaleza e importancia del objeto, así como las posibilidades de satisfacción para el individuo deseante.

Este principio es considerado por Girard, como la principal fuente explicativa de prácticamente todos los escenarios en los que se envuelve el sujeto; de sus actos, de sus decisiones y, particularmente, de sus rivalidades. Toda posibilidad de ser social o de institución cultural parece reposar sobre esta geometría triangular.

Vale la pena interrumpir, en este punto, para precisar que aunque en la teoría girardiana el *otro* siempre es el encargado de determinar los deseos, nunca se descarta por completo la posibilidad de que el impulso del deseo sea un fenómeno individualizado. Es decir, se afirma que el modelo es quien genera y orienta el deseo del sujeto, pero no que sea quien determine la facultad de desear. En este mismo sentido, es importante aclarar que al referirse al deseo mimético Girard está pensando exclusivamente en apetitos de “tipo secundario” –no compartidos con los animales ni definidos por criterios a los que comúnmente identificamos

⁸⁵ Quien, opina Girard, a pesar de vislumbrar el conflicto que subyace a la dinámica del deseo –entre las figuras del padre y el hijo-, termina reduciendo sus alcances al vincularlo de forma directa con el objeto –la madre-, cuyo valor sólo se presenta como la extensión del espacio simbólico del propio sujeto deseante. Es decir, pese a que en sus primeras notas sobre la *identificación* –a la que distingue como un proceso que precede cualquier elección por un objeto-, Freud desarrollara una idea muy semejante a lo característico del deseo mimético –la identificación es descrita como un deseo de *ser*, el deseo del hijo por parecerse a un modelo, el padre, a quien se busca sustituir en todo lo que representa, incluidos los deseos -, nunca profundiza suficientemente en las implicaciones conflictivas vinculadas al esquema meramente relacional. Por el contrario –tal como se evidencia en análisis del Edipo-, sus intuiciones se inclinan a “favor de un deseo rígidamente objetual, en otras palabras, de una inclinación libidinal hacia la madre que constituye el otro polo del pensamiento freudiano sobre el deseo.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 176.

⁸⁶ Girard aclara que aunque en su primera obra insinúa la posibilidad de un deseo primario, espontáneo, en *La violencia y lo sagrado* ya asume que todo deseo es penetrado y dirigido por el mimetismo. Cfr. Girard, René, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, trad. Ángel Barahona, Ediciones Encuentro, Madrid, 1996, p. 23.

como racionales-; en necesidades adquiridas mayoritariamente de forma inconsciente –de ahí su predilección por el término mimesis- y que sólo pueden surgir en el entramado de relaciones interindividuales.⁸⁷

Tomar en cuenta estas acotaciones resulta necesario, pero ciertamente hace más difícil comprender por qué el carácter mimético del deseo deriva siempre en conflicto y no solamente en insatisfacción de una de las partes.⁸⁸ Para aclarar tal situación, Girard nos ha reservado la parte más original de su propuesta: Dentro de la estructura triangular, nos dice, el *otro* es quien realmente selecciona el *objeto* que el imitador ha de desear pero, y esto es lo que hay que subrayar, éste sólo puede designarlo de forma inconsciente y desde el momento en que él mismo lo desea o lo posee. Paralelamente, y en tanto menos le pertenece, el sujeto deseante se encuentra plenamente convencido sobre la espontaneidad y legitimidad de su deseo y, por tanto, sobre su derecho absoluto a satisfacerlo. A partir de ese momento, el modelo deviene rival.

La mutua obstrucción se revela, entonces, como el principal móvil del deseo:

No se trata aquí de identificar prematuramente un rival, de decir con Freud: “es el padre”, o con las tragedias: “es el hermano”. Se trata de definir la posición del rival en el sistema que forma con el objeto y el sujeto. El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del sujeto y del objeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea.* Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo.⁸⁹

El *objeto* sólo adquiere relevancia para el sujeto si es deseado por alguien más, lo que más que evidenciar nos una tendencia humana al enfrentamiento *per se*, nos confronta a una revelación anunciada: el sujeto nunca desea realmente un objeto fijo –aunque esté plenamente convencido de que es así -, sino al objeto en turno que el modelo le ha sugerido a través de su propio deseo. El individuo desea apropiarse del deseo de su modelo; un deseo

⁸⁷ Aunque, como el autor advierte: “Toda forma de apetito sufre, pues, una forma de inflexión debida a unos modelos que, cuando los estamos siguiendo, nos dan la paradójica impresión de que seguimos siendo nosotros mismos.” Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, p. 75.

⁸⁸ El propio Girard comprende que: “Tampoco se puede excluir la posibilidad de una violencia totalmente ajena al deseo mimético, allí donde falta lo necesario.” Negar este hecho, continúa, “desvaloriza excesivamente los apetitos y las necesidades objetivas. Los apetitos pueden desencadenar conflictos y, una vez iniciados, esos conflictos pueden, por así decir, embeberse de mimetismo. Es probable que todo proceso que dura mucho, se embeba, se penetre, de mimetismo.” *Ibíd.*, pp. 75, 76.

⁸⁹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 152.

vinculado directamente a la constitución ontológica de aquel y, en consecuencia, imposible de satisfacer. Ésta es la problemática que subyace al desarrollo de la teoría mimética y, sin embargo, nunca es abordada de forma concreta.

El *otro* nunca podrá ceder, por ejemplo, lo que su *ser* representa de más esencial a ojos de quien lo imita –o aquello que en términos puramente materiales le resulta irrenunciable-, pero eso es algo que éste último no comprende y que, por el contrario, refuerza el impulso de su deseo. La imposibilidad y el deseo crecen aparejadamente; la frustración es, entonces, la base del enfrentamiento.

El sujeto de un deseo mimético imita el deseo de otro y lo hace suyo, con la consecuencia casi inevitable de que desea el mismo objeto que su modelo, la misma mujer, por ejemplo, como sucede con los dos muchachos del *Sueño de una noche de verano*.

Al comienzo de la obra los dos están prendados de Hermia; más tarde, por la noche, se enamoran de Elena. Pasan de una muchacha a la otra y, puesto que lo hacen siempre al mismo tiempo, bajo su influencia recíproca, su rivalidad no tiene nada de coincidencia. El acuerdo mimético de los dos jóvenes es verdaderamente el peor de los desacuerdos (...) En este sistema, la única invariante es la rivalidad universal, generadora de frustración universal...

La ley del deseo mimético es la frustración universal. Y nos equivocáramos si imagináramos esta ley encuentra una excepción cada vez que uno de los rivales triunfa sobre el otro. El vencedor se apropia del objeto disputado, pero el placer que obtiene de él no le dura. El objeto cuya posesión está asegurada es un objeto que ningún modelo y rival poderoso nos señala y, por tanto, no tarda nada en perder su atracción mimética. Los únicos objetos que siguen siendo permanentemente deseables son los inaccesibles, aquéllos que son señalados por modelos demasiado poderosos para ser vencidos.⁹⁰

El *modelo* se convierte en un rival –obstáculo- al que el sujeto buscará eliminar en una carrera ilusoria hacia su satisfacción plena, pues es incapaz de advertir que es de este mediador de quien realmente pende el estímulo de sus deseos.⁹¹

⁹⁰ Girard, *Geometrías del deseo*, *Ibíd.*, p. 50.

⁹¹ Aunque este principio sea considerado la aportación más original de Girard, debe advertirse que dos décadas atrás el filósofo Denis de Rougemont ya había elaborado una idea muy semejante, y aunque Girard no niega su influencia, tampoco parece darle el crédito que merece para ésta y para varias de sus premisas. En su obra, *L'amour et L'Occident* (1939), el escritor suizo analiza la dinámica del deseo -a través de *El mito de Tristán-* y reconoce al obstáculo como su principal objeto; llega a considerar su interpretación de éste texto como una "dialéctica del obstáculo". Tristán incrementa su deseo por Iseo cada vez que su rival –el rey- se le opone; por el contrario, su indiferencia es absoluta cuando nada le impide vivir su amor. A decir de De Rougemont, "...asistimos, *in extremis*, a la inversión dialéctica pasión-obstáculo. En verdad el obstáculo ya no está al servicio de la pasión fatal, sino que, por el contrario, se ha convertido en la meta, en el fin deseado por sí mismo." Y más adelante añade: "Así, ya desee el amor más consciente, o simplemente el amor más intenso, se desea secretamente el obstáculo. En caso necesario se lo crea, se lo imagina." De Rougemont, Denis, *El amor y Occidente*, trad. Roberto E. Bixio, Editorial Sur, Buenos Aires, 1959, pp. 44, 45 y p. 50.

Esta es la gran paradoja del deseo mimético.⁹² A medida que el individuo se esfuerza por ocultarlo -afirmando su individualidad-, más depende de la existencia de su mediador. Se trata de un proceso con una buena dosis de inconsciencia y una doble carga de negación, principios básicos de lo que Girard distingue como esa *mentira romántica*⁹³ que ha permeado el pensamiento occidental durante los últimos tres siglos - la de una subjetividad autónoma y casi divina- y a la que intenta desmontar a lo largo de su teoría.⁹⁴

A decir de Girard, la ilusión romántica es la responsable de colocar a la subjetividad del individuo en el centro del universo, negando cualquier otra realidad –a excepción de la Naturaleza- que no se subordinara a ésta -o bien el mundo exterior es algo definido por el sujeto, o bien sólo se le puede comprender a partir de éste⁹⁵ -.

Es evidente que dicha crítica se edifica sobre una lectura muy parcial del romanticismo o, cuando menos, sobre una muy conveniente a sus fines teóricos. Así, por ejemplo, en contraste directo con ésta, el filólogo suizo Albert Béguin –en su reconocida obra, *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*- presenta un individuo romántico que lejos de querer agotar al mundo en sí mismo, advierte su irreductibilidad y pretende fundirse en esa alma universal; en esa Unidad fundamental que rebasa su singularidad y que lo liga al resto de las existencias individuales.

La percepción de la unidad es una premisa que los románticos aplican al mundo exterior, pero que tiene su fuente en una experiencia absolutamente interior y propiamente religiosa. Este punto de partida es el de los místicos de todos los tiempos y de todas las escuelas, para quienes el dato

⁹² También definida de manera sintética por Denis de Rougemont: “Esforzarse continuamente por apresar lo inapresable (...) Y el objeto de deseo no puede ser ni abandonado ni apresado. Abandonarlo es cosa bastante intolerable e imposible conservarlo.” *Ibíd.*, p. 161.

⁹³ Aunque hablar de romanticismo demanda una cuidadosa distinción pues, como señala Ferrater Mora, no podemos definirlo como una estructura idéntica, porque más allá de designar una constante histórica, el término corresponde a varias significaciones y a posturas reflexivas muy distintas entre sí, lo que en mucho puede explicarse por su vinculación directa al carácter nacionalista. Quizás, como el mismo Ferrater sugiere, fuera más preciso hablar de “romanticismos”; no obstante, la imagen figurada por Girard es la que aquí nos interesa recuperar. Cfr. Ferrater, Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV (Q-Z), 1a edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-Maria Terricabras, Editorial Ariel, Barcelona, 1998, p. 3114.

⁹⁴ Girard observa con especial atención los esfuerzos románticos por desconocer la influencia de la mimesis en la subjetividad, su acentuación, pero eso no quiere decir que considere este fenómeno como algo ajeno a las sociedades antiguas.

⁹⁵ Así, por ejemplo, “Partiendo de la imposibilidad de fundar categóricamente la verdad de nuestras convicciones, Novalis llega a la conclusión de que hay que sustituir la verdad por la verosimilitud. Lo verosímil es el máximo posible de la coherencia, sin que venga en ayuda una fundamentación última de la concordancia de nuestra hipótesis sobre el mundo.” Jamme, Christoph; Becker, Claudia; Engel, Manfred y Matuschek, Stefan, *El movimiento romántico*, trad. Jorge Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 1998, p. 24.

primitivo es la unidad divina, de la cual se sienten excluidos y a la cual aspiran volver por el camino de la unión mística.⁹⁶

Para Béguin, la postura romántica implica la comprensión de que toda existencia individual está subordinada al conjunto. “Cada individuo sólo vive en proporción a su proximidad al Todo”⁹⁷, en su búsqueda mística de unificación. Sin este principio de vitalidad armónica, los hombres no son nada. Por eso, como sugiere Ferrater Mora, es desatinado pensar en un solo romanticismo defensor del ideal de un hombre omnipotente pues, a vuelo de pájaro, puede verse que muchos de sus exponentes parten del reconocimiento de un hombre incompleto y en constante dependencia con la realidad exterior. Y es que, aunque la primacía de la materialidad sea desmentida con la subjetividad, eso no determina que ésta, a su vez, no se encuentre subordinada a una síntesis superior y necesaria para completarse.

En vez de un sujeto que copia fielmente un objeto que permanece exterior a él y le da la cara, [los románticos] concebirán una estrecha interpenetración de uno y otro, y el único conocimiento será el del buceo en los abismos interiores, el de la concordancia de nuestro ritmo más personal con el ritmo universal; conocimiento analógico de una Realidad que no es el dato exterior.⁹⁸

Todo indica, pues, que el desatino girardiano consiste en exagerar la continuidad entre ciertos elementos de la Ilustración y el Romanticismo.⁹⁹ Muy probablemente esto tuvo que ver con el hecho de que dentro del planteamiento romántico el hombre también fue concebido como un símbolo que, privilegiadamente, representaba al macrocosmos. Si bien su carácter dependiente a un “alma universal” se hacía explícito; se le continuaba atribuyendo una libertad amplia para intervenir en el mundo externo –poderes soberanos-. Lo que, en cierto modo, reconstruía a su alrededor una nueva mitología en la que él figuraba como el reflejo más acabado de la acción divina o como el “redentor de la Naturaleza”. A pesar de eso, nunca se dejaría de enfatizar su naturaleza fragmentaria.

⁹⁶ Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, trad. Mario Monteforte Toledo, FCE, México, 1954, p. 99.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 98.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 29, 30.

⁹⁹ Una continuidad que ha sido reconocida por diversos intérpretes, como Manfred Frank, para quien las fronteras entre ambos siempre muestran un carácter móvil. El romanticismo fue planteado como la *tercera* edad de la humanidad, anunciada por la Ilustración; una edad en la que la razón –insuficiente y egoísta- se acompañaría por el “impulso conductor” del espíritu universal. Ver: Frank, Manfred, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ediciones del Serbal, España, 1994, p. 190, 191.

Por tal motivo, parece más adecuado creer que el individuo en el que Girard está pensando es aquel que tiene su origen en la Ilustración y que prevalece –en el Romanticismo– manteniendo cierta autonomía para modelar su contexto; no ya desde la razón sino desde la subjetividad expandida. El romántico, evocado por el autor, apela a la exterioridad, pero no para asumirla como algo separado sino para amasarla mejor dentro del concepto de un *Yo unitario*. En el “romanticismo” que él critica, toda realidad externa debía parecer completada o nominada por la subjetividad aglutinante del ser, pero la subjetividad del ser no podía estar condicionada por ninguna instancia externa. La alteridad no existía si no tenía como referente al *yo*, dependía completamente de la actividad del *ego*.¹⁰⁰

El sentimiento individual era la fuerza capaz de modificar la realidad circundante y de legitimar todo conocimiento; una fuente de creación infinita del *yo*, en la que cualquier *no-yo* –objeto exterior– sólo podía interpretarse como una extensión del mismo sujeto –lo que planteaba un principio de identidad ajeno a cualquier contradicción–.¹⁰¹

En la interpretación de Girard, el hombre romántico se presentó como el héroe de una historia en la que la autonomía y la facultad de dominio aparecieron como dos de sus más grandes virtudes. La sensibilidad insuflada constituyó lo único verosímil, por lo que la menor posibilidad de admitir cualquier cosa fuera de ella, o independiente a ella, además de presentarse imposible, amenazaba con romper el ideal metafísico de la singularidad del ser.¹⁰²

Creyendo romper con las potencias míticas que hasta entonces parecían someterle –lo que a decir de Adorno y Horkheimer es representado de forma inigualable en Homero¹⁰³–, el

¹⁰⁰ Algunos estudiosos del romanticismo, como K. Gergen, han sostenido que “...gran parte de nuestro vocabulario contemporáneo de la persona y de sus formas de vida asociadas tiene su origen en el período romántico. Es un vocabulario de la pasión, de la finalidad, de la profundidad y de la importancia del individuo: un vocabulario que genera la admiración respetuosa de los héroes, los genios y las obras inspiradas.” Gergen, Kenneth J., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, trad. Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona, 1997, p. 50.

¹⁰¹ No sorprende pues que, desde esta perspectiva, la existencia separada fuera concebida como “un mal: debe tener su origen en un error, en un pecado que destruyó la armonía de los principios.” Béguin, *Ibid.*, p. 99.

¹⁰² El romántico “está casi convencido de ser Dios. A ese título debería ser invulnerable a todo y todo debería ser vulnerable para él. La menor excepción a esta regla hace tambalear la confianza que (...) tiene en sí mismo.” Girard, *Geometrías del deseo*, *Ibid.*, p. 117.

¹⁰³ Nos encontramos con un “*sí mismo*” que no constituye la rígida contradicción a la aventura, sino que se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción: unidad sólo en la diversidad de aquello que niega

individuo se identificó como una unidad irreductible y de interioridad omnicomprendiva. Como dijimos antes, porque el ideal romántico recuperó ciertos elementos de la concepción del sujeto que habían sido sostenidos por el discurso ilustrado¹⁰⁴, aunque rompió moderadamente con la idea de una razón todopoderosa.¹⁰⁵ Para Girard, ahí se encuentra el punto de partida del espíritu progresista que distingue al mundo moderno.

La alteridad fue encapsulada en un discurso universal¹⁰⁶ que la convertiría, hasta nuestros días, en una suerte de ficción.¹⁰⁷ El *otro* de carne y hueso se reconoció sólo como una categoría epistemológica –con la que se podía trabajar-, al tiempo en que se le negaba como realidad autónoma, singular y diferenciada.¹⁰⁸ El *sujeto* se presentó, desde esa lógica, como una entidad autopoética; una unidad contradictoria –de infinitud espiritual y particularización de la experiencia- que únicamente podía ser gestada desde sí misma. La percepción sensible, el entendimiento y la imaginación, sólo podían proceder de un *sí mismo* inscrito en una *Unidad primordial* –un origen mítico en el que el sujeto se definía como principio-.

la unidad (...) En el estadio homérico, la identidad del sí mismo es de tal modo función de lo no idéntico, de los mitos disociados, inarticulados, que ha de pedirse prestada a ellos.” Horkheimer, Max, Adorno W., Theodor, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 101.

¹⁰⁴ Como señala Christoph Jamme: “Hoy el protorromanticismo aparece como un heredero del movimiento ilustrado, y se ve en lo romántico mismo, sin más, ‘lo Moderno’.” Jamme, *Ibid.*, p.9.

¹⁰⁵ “Los románticos ya no creerán que una suma de hechos debidamente comprobados conduzca al saber supremo; pero conservarán la esperanza de un conocimiento absoluto, que para ellos representará algo más y mejor que un simple “saber”: un “poder” ilimitado, el instrumento mágico de una conquista y aun de una redención de la naturaleza. Para ellos se tratará de un conocimiento en el cual participe no sólo el intelecto, sino el ser entero, con sus más oscuras regiones y con las aún ignoradas...” Béguin, *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁶ A decir de Girard: «Le romantique, prisonnier de l’opposition manichéenne entre Moi et les Autres, opère toujours sur le même plan. Au héros vide et sans visage qui dit « Je » s’oppose le masque grimaçant de l’Autre. A l’intériorité pure s’oppose l’extériorité absolue. » [El romántico, prisionero de la oposición maniquea entre el Yo y los Otros, opera siempre sobre el mismo plano. Al héroe vacío y sin rostro que dice “Yo” se opone la máscara gesticulante del Otro. A la interioridad pura se opone la exterioridad absoluta.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 151. La traducción es propia.

¹⁰⁷ Gergen sostiene que “...el discurso romántico del yo creó un sentimiento de la realidad existente más allá de la consciencia sensorial inmediata, donde lo sustancial era lo latente, las profundidades interiores (...) El más allá era perceptible aunque no pudiera captarse su esencia.” Gergen, *Ibid.*, pp. 47, 48.

¹⁰⁸ Sucede lo mismo que con Descartes, quien “...está ciego a la problemática del Otro abierta por el individualismo. Poner el yo en plural, como hacen todas las filosofías clásicas, es esconder, al realizarla, la negación radical del prójimo que debe definir esas filosofías. El individualismo no significa nada si no significa, en última instancia, al elección de uno mismo contra los otros. Descartes y sus sucesores no ponen de relieve esta consecuencia, pues no la perciben; y no la perciben a causa del carácter fundamental de su elección individualista.” Girard, *Geometrías del deseo*, *Ibid.*, p. 72.

Esta tendencia explica, en buena medida, que toda relación entre la mimesis y la conducta humana fuera observada con disgusto por el pensamiento filosófico y otras disciplinas. Pensar al deseo – elemento fundamental de la subjetividad- como la réplica de una instancia exterior, no sólo amenazaba la ilusión del *Yo* divino, sino el ensamblaje entero del conocimiento.¹⁰⁹ Envuelto en su mentira, más del tipo ilustrado que romántico, el hombre endureció el rechazo a toda insinuación de actuar bajo la pauta de un modelo y, antes bien, se entregó con vehemencia al propósito de demostrar su originalidad frente a las acciones de los demás.

Sin más, el comportamiento mimético fue identificado con lo inauténtico, con la apariencia, con la posibilidad de presentar al hombre como un proyecto incompleto y subyugado a algo distinto de sí mismo; todo ello en franca oposición a las banderas sostenidas por el ideal romántico.¹¹⁰ Considerado lo más esencial en el hombre, no se podía asumir al deseo como una simple “copia”. Prácticamente todos los discursos disciplinarios de la modernidad colaboraron para ocultar esa verdad.

¹⁰⁹ Construido a partir de la unidad irreductible del sujeto pensante. Esto a pesar de que, en opinión de Girard: « Subjectivismes et objectivismes, romantismes et réalismes, individualismes et scientismes, idéalismes et positivismes s’opposent en apparence mais s’accordent, secrètement, pour dissimuler la présence du médiateur. Tous ces dogmes sont la traduction esthétique ou philosophique de visions du monde propres à la médiation interne. Ils relèvent tous, plus ou moins directement, de ce mensonge qu’est le désir spontané. Ils défendent tous une même illusion d’autonomie à laquelle l’homme moderne est passionnément attaché. » [Subjetivismos y objetivismos, romanticismos y realismos, individualismos y colectivismos, idealismos y positivismos se oponen en apariencia pero se corresponden, secretamente, para disimular la presencia del mediador. Todos estos dogmas son la traducción estética o filosófica de visiones del mundo propias de la mediación interna. Todos ellos surgen, más o menos directamente, de esa mentira que es el deseo espontáneo. Todos ellos defienden la misma ilusión de autonomía a la que el hombre moderno está apasionadamente vinculado.” Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 24. La traducción es propia.

¹¹⁰ Una mentira en la que « ...le héros est l’être du désir le plus intense. Ce désir intense est le seul désir spontané. Il s’oppose aux désirs des *Autres* qui sont toujours plus faibles parce qu’ils sont *copiés* (...) La copie du désir est conçue comme un décalque assez grossier; les désirs copiés sont toujours *plus effacés* que les désirs originaux. C’est dire, en d’autres termes, que ces désirs ne sont jamais les nôtres: ce sont toujours nos désirs, en effet, qui nous paraissent les plus intenses de tous. Le romantique croit sauvegarder l’authenticité de son désir en réclamant pour lui-même le désir le plus violent. » [...el héroe es el ser del deseo más intenso. Este deseo intenso es el único espontáneo. Se opone a los deseos de los Otros, que siempre son más débiles porque están copiados (...) La copia del deseo es concebido como una calca bastante grosera; los deseos copiados están siempre más desdibujados que los deseos originales. Es decir, en otros términos, que estos deseos no son nunca los nuestros; siempre son nuestros, en efecto, los que nos parecen los más intensos de todos. El romántico cree salvaguardar la autenticidad de su deseo reclamando para sí el deseo más violento.] *Ibid.*, pp. 269, 270. La traducción y el paréntesis son propios.

A pesar de que el engaño romántico sigue dirigiendo las conciencias, su misma naturaleza megalómana ha generado, paulatinamente, su fracaso pragmático.¹¹¹ El afán de abarcarlo todo solicitaría una trascendencia del tipo horizontal –pues la vertical ya había sido destronada-, confirmando a la alteridad como una realidad constitutiva del ser.¹¹² Es decir, el propio afán de retornar a lo concebido como una *unidad original* –metafísica-, conduciría al hombre a proyectarse hacia el carácter más físico de ésta. Sin embargo, como observa el autor, la empatía y las convenciones sociales no serían las consecuencias naturales de este desplazamiento, pues la combinación del orgullo insuflado y la necesidad del otro deja poco espacio a la satisfacción individual.

Chacun se croit seul exclus de l'héritage divine et s'efforce de cacher cette malédiction. (...) L'orgueil ne peut survivre que grâce au mensonge. Et c'est le mensonge qu'entretient le désir triangulaire. Le héros se tourne passionnément vers cet *Autre* qui semble jouir, lui, de l'héritage divine.¹¹³

[Cada uno se cree el único excluido de la herencia divina y se esfuerza por acabar con esta maldición (...) El orgullo sólo puede sobrevivir gracias a la mentira. Y la mentira es lo que mantiene al deseo triangular. El héroe se vuelca apasionadamente hacia ese *Otro* que aparenta gozar de la herencia divina.]

Y añade:

Les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leurs regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon *l'Autre*; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini.¹¹⁴

[Los hombres que no pueden observar a la libertad de frente están expuestos a la angustia. Buscan un punto de apoyo donde fijar sus miradas. Ya no hay más Dios, ni rey, ni señor que los ligue a lo universal. Por eso, desean según el Otro para escapar al sentimiento de lo particular; eligen dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito.]

¹¹¹ Aunque, vale la pena precisar, al realizar esta crítica al romanticismo Girard no niega toda posibilidad de un *Yo unificado*, pero sí afirma que los caminos más comunes por los que éste busca afirmarse son recubiertos por el deseo mimético. Cfr. Girard, *Cuando empiecen a suceder...*, *Ibíd.*, p. 24.

¹¹² Tal como Joaquín Xirau apunta: "El "ser en sí" de toda realidad no es ni puede ser otra cosa que el lanzarse fuera de sí, hallarse proyectado y al mismo tiempo delimitado por todas y cada una de las demás realidades. En el hecho de salir de sí mismo, de referirse y entregarse, halla cada ser su propia afirmación. Todo es relación y por referencia. Todo es centro de irradiación y punto de confluencia (...) La afirmación y la plenitud del ser está en función de su fuerza proyectiva. Ya dijo Leibniz que la verdadera substancia es la intención –intensidad, tendencia, apetito-" Larroyo, Francisco, *El romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschauung [cosmovisión] de Joaquín Xirau*, Ediciones Lógos de México-Publicaciones de la Gaceta Filosófica, México, 1941, p. 22.

¹¹³ Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, pp. 63 y 64. La traducción y el paréntesis son propios.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 70.

Para Girard, el trabajo literario de Dostoievski representa una de las mejores exposiciones de esta ironía.¹¹⁵ A través de su novela, nos dice, el lector puede asomarse a ese estrecho camino que va de la imagen de un sujeto omnipotente a la frustración humana universal; a un ejercicio narrativo en el que la promesa falaz de la autonomía metafísica es constantemente desarmada.¹¹⁶

Más que a cualquier otro novelista o filósofo, Girard identifica a Dostoievski como el escritor que –junto con Shakespeare¹¹⁷– muestra la conciencia más aguda sobre los alcances del fenómeno mimético –fundamentalmente, a partir de sus *Memorias del subsuelo*– y la mentira sostenida por el romanticismo.¹¹⁸ Fascinado por sus intuiciones, Girard dedica dos obras imprescindibles a quien considera el “novelista metafísico” por excelencia: *Dostoïevski: du doublé à l'unité* y *Critique dans un souterrain* (1976) –en las que profundiza sobre la noción del deseo triangular que postulara desde su primer libro–. En la última de ellas, sostiene:

Le désir, chez Dostoïevski, n'a pas d'objet originel ou privilégié. C'est là premier et fondamental désaccord avec Freud. Le désir choisit des objets par l'intermédiaire d'un modèle; il est désir selon l'autre, identique pourtant à la soif furieuse de tout ramener à soi. Le désir est déchiré dès son principe entre le soi et un autre qui paraît toujours plus souverain, plus autonome que le soi. C'est là le paradoxe de l'orgueil, identique à ce désir, et son échec inévitable. Le modèle désigne le désirable en le désirant lui-même. Le désir est toujours mimétisme d'un autre désir, désir

¹¹⁵ Girard afirma: « Si Dostoïevski ne nous apporte pas toute la vérité, il nous apporte certainement sa vérité lorsqu'il rattache le comportement révolutionnaire aux prestiges exercés par un séducteur irrésistible plus tôt qu'à une authentique passion de la liberté. » [Si Dostoyevski no nos brinda toda la verdad, definitivamente nos brinda su verdad cuando vincula el comportamiento revolucionario con el prestigio ejercido por un modelo seductor más que con una auténtica pasión por la libertad.] Girard, René, *Dostoïevski: du doublé à l'unité*, Librairie Plon, Paris, 1963, p. 125. La traducción es propia.

¹¹⁶ Sucede al hombre lo mismo que al héroe dostoyevskiano que: « ...ne renonce au médiateur divin que pour tomber dans le médiateur humain (...) Choisir, c'est toujours se choisir un modèle et la liberté véritable se situe dans l'alternative fondamentale entre modèle humain et modèle divin. » [...no renuncia al mediador divino más que para arrojarse al mediador humano (...) Elegir es, siempre, elegirse un modelo y la libertad auténtica se sitúa en la alternativa fundamental entre el modelo humano y el modelo divino.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., p. 64. La traducción y los paréntesis son propios.

¹¹⁷ En la obra de éste, amistad y odio siempre se tocan. El enfrentamiento amenaza a los mejores amigos. Girard reconoce a una de las novelas shakespereanas, Troilo y Cressida, como su “Biblia” del deseo mimético. Cfr. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Ibíd., p. 27.

¹¹⁸ Mientras el individuo solipsista busca hacer de las imágenes del yo y de la colectividad, el resguardo de su fantasía, « ...le romancier seul, dans la mesure précise où il reconnaît sa propre servitude, tâtonne vers le concret, c'est-à-dire vers ce dialogue hostile entre le *Moi* et l'*Autre* qui parodie la lutte hégélienne pour la reconnaissance. » [...sólo el novelista, en la media exacta en que reconoce su propia servidumbre, se dirige a tientas hacia lo concreto; es decir, hacia este dialogo hostil entre el Yo y el Otro que parodia la lucha hegeliana por el reconocimiento.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., p. 116. La traducción es propia.

du même objet, donc, et source inépuisable de conflits et de rivalités. Plus le modèle se transforme en obstacle, plus le désir tend à transformer les obstacles en modèles.¹¹⁹

[El deseo, en Dostoievski, no tiene un objeto original o privilegiado. Este es la primer y fundamental diferencia con Freud. El deseo elige sus objetos por la intermediación de un modelo; es el deseo según un otro, que es idéntico, sin embargo, en la sed furiosa de querer todo para su propio yo. El deseo tiene su principio en la relación entre el yo y un otro que siempre parece más soberano, más autónomo que el yo. Esa es la paradoja del orgullo, un deseo idéntico, que nos remite siempre a su inevitable frustración. El modelo señala lo deseable deseándolo él mismo. El deseo es siempre imitación de otro deseo, deseo del mismo objeto y fuente inagotable de conflictos y rivalidades. Mientras el modelo más se transforma en obstáculo, el deseo más tiende a transformar los obstáculos en modelos.]

En opinión de Girard, el gran mérito del autor ruso radica en exhibir el engaño que sostiene el orgullo y la vanidad de cada uno de sus personajes¹²⁰, una mentira idéntica a la que hace creer a los hombres de carne y hueso en su soberanía absoluta. En éstos, como en aquellos, es prácticamente imposible descubrir un impulso espontáneo porque sus pasiones y sus deseos siempre son presentados como el espectro de los de alguien más –héroe o rival-.

El “hombre del subterráneo”, sostiene el antropólogo, es víctima de la misma ilusión que envuelve al hombre moderno:

...n'est jamais plus proche des *Autres* que lorsqu'il se croit totalement séparé d'eux. *Moi, je suis seul et eux, ils sont tous*. Le caractère interchangeable des pronoms saute aux yeux et nous ramène brutalement de l'individuel au collectif. L'individualisme petit bourgeois s'est complètement vidé de contenu.¹²¹

[... nunca está tan cerca de los *Otros* como cuando se cree totalmente separado de ellos. *Yo, yo soy uno y ellos, ellos son todos*. El carácter intercambiable de los pronombres salta a la vista y nos lleva brutalmente de lo individual a lo colectivo. El individualismo pequeño burgués se ha vaciado por completo de sentido.]

¹¹⁹ Girard, René, *Critique dans un souterrain*, Grasset, Francia, 1983, p. 10, La traducción es mía.

¹²⁰ La mentira romántica de los personajes dostoievskianos se traduce en un orgullo exacerbado que, tarde o temprano, es destrozado por la cotidianeidad más insignificante. Igual que en la vida diaria: « Dans ses rêves solitaires, le héros s'élève sans effort jusqu'au septième ciel; aucun obstacle ne l'arrête. Mais il arrive toujours un moment où le rêve ne lui suffit plus. L'exaltation égotiste n'a rien à voir avec le nirvana bouddhique; tôt ou tard, elle a besoin de se prouver dans le réel (...) Mais le rêve est délirant et l'incarnation est impossible. Le héros souterrain se précipite donc dans les aventures humiliantes; il tombe d'autant plus bas dans la réalité qu'il est monté plus haut dans le rêve. » [En la soledad de sus sueños, el héroe se eleva sin esfuerzo hasta el séptimo cielo; ningún obstáculo lo detiene. Pero siempre llega el momento en el que el sueño ya no es suficiente. La exaltación egoísta no tiene nada que ver con el nirvana budista; tarde o temprano, el héroe tiene necesidad de experimentar la realidad. (...) Pero el sueño es delirio y su materialización es imposible. Entonces, el héroe subterráneo se precipita hacia aventuras humillantes; cae más abajo en la realidad mientras más alto asciende en el sueño.] Girard, *Dostoievski: du doublé à l'unité*, *Ibid.*, pp. 45, 46. La traducción es propia.

¹²¹ Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 262.

A través de líneas y accidentes narrativos magistrales, el novelista nos adentra en los escenarios más infernales del deseo que, a decir de Girard, son los mismos infiernos que hubo de recorrer antes de llegar a la verdad de lo mimético. Detrás de la vanidad que alienta a casi todos los “héroes dostoievskianos” es posible encontrar la operación del deseo triangular: el sujeto, pretendiendo afirmarse a sí mismo, se inscribe en un esquema donde sólo puede desear según el otro. Esto no representa más que una fórmula desviada y retorcida de creer en uno mismo, de “elegirse a sí mismo”, únicamente en tanto se niega la influencia de los demás. Al final el vacío se hace más agudo, pues la única verdad es que el hombre vanidoso se desprecia a sí mismo más que a cualquier otro.

Le libéralisme romantique est le père du nihilisme destructeur (...) Derrière la fantasmagorie moderne, derrière le tourbillon des événements et des idées, au bout de l'évolution toujours plus rapide de la médiation interne, il y a le néant. L'âme est parvenue au point mort (...) le néant pur de l'orgueil absolu.¹²²

[El liberalismo romántico es el padre del nihilismo destructor (...) Detrás de la fantasmagoría moderna, detrás del torbellino de los acontecimientos y de las ideas, al término de la evolución siempre más acelerada de la mediación interna, está la nada. El alma ha llegado a un punto muerto (...) la pura nada del orgullo absoluto.]

Por tales intuiciones, la novela dostoievskiana representa un referente obligado para comprender la operatividad del deseo triangular. Girard está convencido de que ella, como ninguna otra, revela que el deseo mimético es “einsteniano” y que sólo se le puede comprender como un dinamismo constante en el que la carencia del *ser* se manifiesta, naturalmente, principio y fin.

Asumir tal verdad demanda al lector reconocer la centralidad del otro en la formación de nuestros deseos, el papel secundario del objeto y las simientes del conflicto generadas por ambas circunstancias. Un camino que se antoja espinoso, puesto que el ideal romántico ha logrado ocultar las huellas del deseo mimético casi tan exitosamente como ha contribuido a multiplicar su ejercicio. Y, sin embargo, también se presenta como una tarea fascinante.

1.3 La falacia del objeto.

Son varios los factores que han contribuido al escamoteo de la problemática mimética. Así, por ejemplo, el estatus central del mediador -cual factor estructurante del deseo- se ha

¹²² *Ibid.*, pp. 255, 256.

perdido bajo la importancia desmedida otorgada al objeto. Ello pese a que, en todos los casos, la presencia física de éste último termine revelándose como un hecho directamente proporcional a su función ilusoria.

Como advierte Girard, es un hecho común que en el caso de percibir algunas de las implicaciones características de la mimesis conflictiva –propiamente adquisitiva-, el “espíritu individualista” caiga preso en este nuevo delirio. Un retrato superficial de los enfrentamientos le convence, fácilmente, de que las propiedades intrínsecas del objeto constituyen el motor que impulsa sus anhelos. Pero, una vez que logra poseerlo, ese mismo individuo ve su deseo desplazarse hacia un objeto distinto; sí, hacia un nuevo objeto designado por el deseo de su mediador.

El sujeto busca aprehender el objeto porque cree que en ello reside la posibilidad de su satisfacción, pero en realidad el objeto del deseo mimético es siempre metafísico¹²³ y, como tal, mantiene una naturaleza escurridiza. Su promesa de un gozo absoluto es desmentida.

Como señala Girard:

Le sujet constate que la possession de l'objet n'a pas changé son être; la métamorphose attendue ne s'est pas réalisée. La déception est d'autant plus terrible que la "vertu" de l'objet semble plus abondante. La déception s'aggrave, par conséquent, à mesure que le médiateur se rapproche du héros.¹²⁴

[El sujeto constata que la posesión del objeto no ha cambiado su ser; la metamorfosis esperada no se ha realizado. La decepción es aún más terrible en la medida en que la “virtud” del objeto parece más abundante. La decepción se agrava, por consecuencia, a medida que el mediador se aproxima al héroe.]

Sin embargo, el sujeto no se percata de las verdaderas causas de su fracaso y se entrega gustosamente a una nueva ficción, a la que puede llamar riqueza, bienestar, poder, reputación, etc. No advierte –cegado por la concepción lineal del deseo y el orgullo exacerbado- que al interior de la dinámica triangular, el objeto solamente representa un subterfugio que disimula su arrojo natural sobre el *ser* del mediador.

¹²³ Lo que para Girard, se ilustra perfectamente en algunos de los mitos védicos que Sylvain Lévi ha expuesto en *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, donde “...los dioses y los demonios se pelean por bienes fáciles de compartir. Los mismos bienes que los hombres, especialmente en la India védica, se disputan también con rudeza: el ganado, por ejemplo. Pero, igualmente en ese caso, se hace imposible compartir, pues todo lo que codician no es una pequeña cantidad de ganado, y ni siquiera una gran cantidad, sino el ganado en sí, la idea abstracta de ‘ganado’.” Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibid.*, p. 58.

¹²⁴ Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 91. La traducción es propia.

Al mostrarnos en el hombre un ser que sabe perfectamente lo que desea, o que, si parece no saberlo, tiene siempre un “inconsciente” que lo sabe por él, los teóricos modernos han errado en el terreno en el que tal vez la incertidumbre es más flagrante. Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de ese *otro que le diga* lo que hay que desear, para adquirir este ser.¹²⁵

En última instancia, como sostiene Proust, ningún objeto de deseo existe, «...Le monde est le royaume du néant.» Il faut prendre cette affirmation au pied de la lettre. (...) Le romancier ne s’intéresse ni à la réalité dérisoire de l’objet transfiguré, mais au processus de transfiguration. »¹²⁶ El individuo jamás alcanza el objeto porque mientras más extiende la mano para cogerlo, más comprueba su incapacidad para captar la esencia del otro. Habrá que ver que en esa fugacidad y esa hostilidad para consumarse, reside la verdadera fascinación del deseo.

El deseo pone mala cara a todo aquello que se muestra acogedor o complaciente. Por el contrario, todo aquello que le huya, le atraerá; todo lo que le rechace, le seducirá. El mismo cava sin sospechárselo el lecho de ese torrente que siempre le traiciona. Imagina un mundo que se proyecta en un absurdo reparto de lo deseable y de lo no deseable.

Lo diabólico del torrente es su naturaleza cíclica, esa promesa que siempre acaba por cumplir, pero siempre demasiado tarde, de procurar a los hombres aquello de lo que les priva en todas las estaciones. Como sus dádivas y sus negativas se producen periódicamente, reanuda constantemente los deseos que nunca satisface...¹²⁷

En el fondo, el valor del objeto –y no su realidad¹²⁸– es determinado por la intensidad con la que *alguien más* lo desea –o por el hecho de pertenecerle¹²⁹– y no porque sus peculiaridades otorguen prestigio al modelo.

¹²⁵ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 152.

¹²⁶ [...] “El mundo es el reino de la nada.” Es necesario tomar esta afirmación al pie de la letra (...) El novelista no se interesa ni en la realidad irrisoria del objeto ni en el objeto transfigurado, sino en el proceso de su transfiguración.] *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p.221. La traducción y el paréntesis son propios.

¹²⁷ Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. Francisco Diez del Corral, Anagrama, Barcelona, 1989, p. 81.

¹²⁸ Y es que Girard parece percatarse de que en caso de sostener que el objeto del deseo no puede manifestar un *ser en sí mismo*, sino que *es sólo* a partir de la proyección que el mediador hace de su propio ser sobre él, su planteamiento se conectaría, manifiestamente, con fundamentos del pensamiento romántico.

¹²⁹ « Les autres objets n’ont aucune valeur aux yeux de l’envieux, seraient-ils analogues ou même identiques à l’objet ‘médiatisé’. » [Los otros objetos no tienen ningún valor a los ojos del envidioso, aún siendo análogos o incluso idénticos al objeto ‘mediatizado’.] *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 22. La traducción es propia.

A decir de Girard, debemos dejar de creer de una vez y para siempre en el imperio del objeto, aunque esto pueda poner en jaque todas las teorías de la subjetividad desarrolladas hasta ahora. La concurrencia de los deseos sobre objetos comunes es siempre consecuencia inmediata del fenómeno de la imitación adquisitiva y no, como parece sugerir Hobbes, de la escasez.¹³⁰

El marxista no es capaz de aceptar esta verdad porque está tan enganchado como el pensador romántico a la ilusión del objeto¹³¹; imagina que suprimiendo cualquier forma de propiedad privada puede disipar la organización jerárquica de la sociedad y, en consecuencia, el conflicto entre las clases.¹³² No advierte que el dinamismo del deseo metafísico siempre encontrará un nuevo pretexto y menos qué es lo que realmente determina la estructuración social.¹³³ Pero la crítica no se limita al marxismo, Girard aclara que esta ilusión es casi

¹³⁰ Cfr. Girard, *Cuando empiecen a suceder...*, *Ibíd.*, p. 23.

¹³¹ Aunque, de manera puntual Girard también admite que: "Es evidente que en tiempos de escasez las clases inferiores tienen, sobre todo, necesidades y apetitos que satisfacer(...) De modo que los marxistas tienen razón en parte, y si la teoría mimética negase el papel de la necesidad pura y simple, sería una concepción falaz. Aunque no deja de ser verdad que el mimetismo puede florecer incluso en medio de una miseria extrema, en seres que se hallan "especialmente dotados" para él." Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 76.

¹³² No se entiende que, « Les classes ne se reforment pas: ce sont les nouvelles aliénations qui apparaissent là où disparaissent les anciennes.

Même dans leurs intuitions les plus audacieuses, les sociologues ne parviennent jamais à se libérer complètement de la tyrannie de l'objet (...) Ils tendent à confondre les vieilles distinctions de classe, les distinctions imposées de l'extérieur, avec les distinctions intérieures suscitées par le désir métaphysique. La confusion est d'autant plus aisée que le période de transition pendant laquelle la médiation double progresse souterrainement sans jamais toucher aux apparences extérieures. Les sociologues ne parviennent pas jusqu'aux lois du désir métaphysique car ils ne comprennent que les valeurs matérielles elles-mêmes sont finalement englouties par la médiation double. » [Las clases no se reforman: son alienaciones nuevas que aparecen allí donde han desaparecido las antiguas.

Ni siquiera en sus intuiciones más audaces, los sociólogos logran liberarse de la tiranía del objeto (...) Tienden a confundir las antiguas distinciones de clase, las distinciones impuestas desde el exterior, con las distinciones interiores suscitadas por el deseo metafísico. La confusión es aún más fácil en el período de transición durante el que la doble mediación progresa subterráneamente sin afectar nunca las apariencias exteriores. Los sociólogos vislumbran las leyes del deseo metafísico porque no entienden que hasta los valores materiales son englutidos, finalmente, por la doble mediación.] *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 226. La traducción y el paréntesis son propios.

¹³³ Se desconoce, de forma general, que el objeto puede cambiar pero que la dinámica triangular persiste. Sin excusa, el papel central del mediador reaparecerá en un cualquier nuevo esquema pues, como apunta Girard: «La valeur de l'objet consommé ne dépend plus que du regard de l'Autre. Seul le désir de l'Autre peut engendrer le désir. Plus près de nous, un David Riesman et un Vance Packard montrent que l'immense classe moyenne américaine, aussi libérée des besoins et plus uniforme encore que les milieux décrits par Marcel Proust, se divise, elle aussi, en compartiments abstraits. Elle multiplie les tabous et les excommunications entre des unités parfaitement semblables et opposées les unes aux autres. Des distinctions insignifiantes paraissent monstrueuses et produisent des effets incalculables. L'Autre domine

idéntica a la que abraza el pensamiento capitalista y a la gran mayoría de las construcciones teóricas actuales; seduce a todas por igual.

Por el contrario, piensa nuestro autor, las sociedades antiguas parecen un poco más despabiladas sobre el verdadero carácter del objeto. Por ejemplo, la figura del *tabú* representa uno de los mecanismos más efectivos que aquellas implementaron para contener las convergencias miméticas. Sólo eso permite explicar que las principales prohibiciones comunitarias recayeran sobre los objetos más cercanos y asequibles de ser apropiados, entre ellos las mujeres y los alimentos.¹³⁴

Girard afirma: “Estos objetos están prohibidos porque están, en cada instante, al alcance de todos los miembros del grupo; son por tanto los más susceptibles de influir en las rivalidades destructivas de la armonía del grupo y hasta de su supervivencia.”¹³⁵ Una interpretación que, sin duda, nos amplía considerablemente la concepción freudiana del intercambio simbólico.

Al recuperar la figura del *tabú*, el antropólogo francés logra exponer el vínculo directo entre el terreno común a los actores y su “igualdad espiritual” como las dos condiciones fundamentales para la mimesis divisiva; logra exponer, de mejor manera, la irrelevancia del objeto y la primacía de la disimetría relacional. En términos generales, lo que la hipótesis mimética revela es que “nunca es el valor intrínseco del objeto lo que provoca el conflicto, excitando las codicias rivales, es la propia violencia la que valoriza los objetos, la que inventa unos pretextos para desencadenarse mejor.”¹³⁶ Lo que en realidad dirige el deseo del

toujours l'existence de l'individu mais cet *Autre* n'est plus, comme dans l'aliénation marxiste, un oppresseur de classe, c'est le voisin de palier, le camarade de classe, le rival professionnel. L'*Autre* se fait toujours plus fascinant à mesure qu'il se rapproche du *Moi*. » [El valor del objeto consumido ya no depende más que de la mirada del *Otro*. Sólo el deseo del *Otro* puede engendrar el deseo. Más cerca nosotros, un David Riesman y un Vance Packard muestran que la inmensa clase media norteamericana, tan liberada de necesidades y más uniforme todavía que los medios descritos por Marcel Proust, se divide, asimismo, en compartimentos abstractos. Multiplica los tabúes y las excomuniones entre unidades absolutamente semejantes y opuestas unas a otras. Las insignificantes diferencias parecen monstruosas y producen efectos incalculables. El *Otro* continua dominando la existencia del individuo pero este *Otro* no es más, como en la alienación marxista, un opresor de clase, es el vecino de al lado, el camarada de clase, el rival profesional. El *Otro* se hace más fascinante a medida que se aproxima al *Yo*.] *Ibid.*, p. 225.

¹³⁴ Pero, no nos confundamos con estas líneas, el hombre de la antigüedad restringe la posesión del objeto sólo porque con ello cree poder aminorar la posibilidad de que se genere una disputa interminable, alrededor de un objeto imposible de compartir, lo que claramente sugiere que él también cae preso de la misma ilusión, pues hasta el más insignificante y compartible podrá desatar el conflicto.

¹³⁵ Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibid.*, p. 27, 28.

¹³⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 151.

individuo es el escollo que le opone todo deseo ajeno. Lo que realmente desea el deseo es la existencia del otro cual meta para la satisfacción personal.

A final de cuentas, la fantasmagoría del objeto sólo es útil para disfrazar que todo deseo es un deseo de ser y que la rivalidad mimética, lejos de concluir en la victoria de uno de los actores, desemboca fatalmente en la frustración universal.

1.4 Mediación externa-Mediación interna.

Podemos decir que para Girard todo deseo triangular es un deseo conflictivo en sí mismo – pensando en términos de autonomía-, y eso es algo relativamente atinado; lo que no resulta tan preciso, pero que constantemente se confunde como parte de lo mismo, es pensar que todo deseo triangular produce, irremediablemente, una relación de rivalidad entre los individuos que involucra –sujeto y modelo-. Esta conjetura errónea sólo puede ser el resultado de ignorar una de las premisas claves sobre las que se sostiene el conjunto de la teoría mimética: la distinción entre la *mediación externa* y la *mediación interna*, que nos precisa que existen deseos triangulares en los que el mediador es un rival y otros en los que no lo es.

A través de sus análisis literarios, Girard advierte que existen dos maneras distintas de experimentar el deseo y de traducir esa experiencia en las relaciones con el otro. Que no toda relación mediatizada desemboca en un conflicto y que dicha posibilidad sólo se determina por la *distancia espiritual* -entre el sujeto deseante y el mediador- que pende entre los sujetos y sus objetos de deseo.¹³⁷

Partiendo este hecho distingue, por un lado, a la *mediación externa* como aquella en la que “...la distance est suffisante pour que les deux sphères de possibles dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact.”¹³⁸ Y, por el otro, a la *mediación interna* –también llamada *mímesis de rivalidad*-como esa relación en la que la distancia “... est assez

¹³⁷ Que no tiene nada que ver con la geografía ni con posiciones espaciales concretas; que es de la misma naturaleza que el resto de los elementos que hacen del deseo mimético un deseo metafísico, es decir, de naturaleza inaprensible.

¹³⁸[... la distancia es suficiente para que las dos esferas de posibilidades, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto.] Girard, *Mensonge romantique*, *Ibid.*, p. 18. La traducción es propia.

réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre.”¹³⁹, una distancia tan escasa que facilita que ambos actores entren en una relación de disputa.¹⁴⁰

A través de la novela de Cervantes, por ejemplo, Girard observa que Sancho y el Quijote nunca se enfrentan y que, por el contrario, el escudero admite abiertamente su admiración por el segundo sin que esto genere mayores consecuencias que una bizarra amistad. De la misma forma, nota que la imitación del caballero, Amadís, jamás lleva al Quijote a distinguirlo como un rival o un obstáculo, pues más allá de su carácter ficticio, lo aleja de aquel una distancia espiritual abismal. Se encuentra con dos relaciones en las que el sujeto y el modelo mantienen posiciones irreductibles; esto significa que mientras que el sujeto no cuenta con las posibilidades o motivaciones concretas para intentar siquiera igualar a su modelo, el modelo difícilmente manifiesta interés por identificarse con el ser de su imitador¹⁴¹ –e incluso, en la mayoría de los casos, éste ni siquiera tiene conocimiento de la existencia de aquel-.

¹³⁹ [...es lo bastante reducida para que las dos esferas penetren más o menos profundamente la una en la otra.] *Idem*.

¹⁴⁰ Para ilustrar tal situación, Girard brinda un ejemplo sobre las interacciones miméticas entre los niños, al que considera uno de los más claros para entender la diferencia entre un tipo de mediación y otra. Nos dice: “El niño mantiene con los adultos una relación de mediación externa o, lo que es lo mismo, una imitación positiva, mientras que la relación que mantiene con los demás niños es de mediación interna, o sea, de rivalidad. No se trata tanto de una cuestión de psicología experimental como de mera observación cotidiana. El primer pensador que definió este tipo de rivalidad fue San Agustín en las *Confesiones*. Describe a dos niños de pecho que tienen la misma nodriza, y aunque hay suficiente leche para los dos, cada uno trata de conseguir para sí toda la leche y de evitar que le quede algo al otro. Aunque, en mi opinión se trata de un ejemplo un poco mítico (¿son capaces los bebés de saber que la nodriza puede quedarse sin leche si toman mucha?, personalmente lo dudo) es cierto que simboliza perfectamente el papel que cumple la rivalidad mimética, y no sólo entre niños, sino para la humanidad en general.” Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, pp. 55, 56.

¹⁴¹ Este es el tipo de relación característica entre los súbditos y el monarca. Por ejemplo, en Versalles, donde « ... les moindres désirs doivent être sanctionnés et légitimés par un caprice du monarque. L'existence est une imitation perpétuelle de Louis XIV. Le roi-soleil est le médiateur de tous les êtres qui l'entourent. Et ce médiateur reste séparé de ses fidèles par une distance spirituelle prodigieuse. Le roi ne peut pas devenir le rival de ses propres sujets (...) Le théorie du « droit divin » définit parfaitement le type particulier de *médiation externe* qui fleurit à Versailles et dans la France entière pendant les deux derniers siècles de la monarchie. » [...los menores deseos deben ser sancionados y legitimados por un capricho del monarca. La existencia es una perpetua imitación de Luis XIV. El rey sol es el mediador de todos los seres que le rodean. Y este mediador permanece separado de sus fieles por una prodigiosa distancia espiritual. El rey no puede convertirse en el rival de sus propios súbditos (...) La teoría del “derecho divino” define perfectamente el tipo particular de *mediación externa* que florece en Versalles y en Francia entera durante los dos últimos siglos de la monarquía.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, pp. 123, 124. La traducción y el paréntesis son propios.

En palabras girardianas: “Don Quixote and Sancho are always close to each other physically but the social and the intellectual distance which separates them remains insuperable.”¹⁴² Los deseos del primero nunca corresponden realmente con los deseos del segundo –aunque lo admire profundamente- pues, a pesar de su cercanía física y de su intercambio cotidiano, ambos individuos asocian su condición y su satisfacción a objetos diferentes.¹⁴³ Esta es la relación típica de la mediación externa.

El modelo se localiza en un espacio impenetrable para el sujeto, en un marco ajeno a las relaciones interindividuales en las que éste se construye y se mueve cotidianamente. Los deseos de uno, no se confrontan con los deseos del otro. El conflicto es imposible en la misma medida en la que la reciprocidad lo es. Aquí, el sujeto asume abiertamente la primacía de su modelo, y esta “distinción” es lo que le conserva la sensación de perseguir libremente sus deseos y de poder definir su identidad autónomamente.

En cierto modo, cuando el Quijote “describe a Sancho las bondades de Amadís como ejemplo a seguir, está reconociendo no sólo la identidad de su modelo y el rol que juega con respecto a él, sino también la misma necesidad de modelos en general para todo hombre.”¹⁴⁴ El reconocimiento sobre la necesidad del otro no produce, ahí, ninguna controversia.

En la novela dostoyevskiana sucede todo lo contrario. El carácter obsesivo de las rivalidades es constantemente exaltado. Los personajes son construidos como un espectro que actúa a partir de la presencia del otro y que -ya por ignorar esta verdad, ya por no soportarla-, termina haciéndolo también en su contra. Los deseos que los conducen siempre son el resultado de la imitación—de sus gestos, carácter, deseos, posición social, pertenencias, etc.-. Esta narrativa es la ventana abierta para comprender la mediación interna.

A decir de Girard, en este tipo de mediación el conflicto es inherente a su constitución: Su estructura semeja la de un triángulo isósceles en el que «...les deux côtés, heureusement, varient à peu près de la même façon (...) Le désir se fait donc toujours plus intense à mesure

¹⁴²[Don Quijote y Sancho siempre están cerca físicamente pero la distancia social e intelectual entre ellos es insuperable.] Girard, *The Girard reader*, *Ibid.*, p. 39. La traducción es propia.

¹⁴³ Lo que corresponde directamente con la percepción que cada personaje tiene de la realidad.

¹⁴⁴ Horrach, *Ibid.*, 48.

que le médiateur se rapproche du sujet désirant. »¹⁴⁵ Todos se ven inmersos en una lógica que, tarde o temprano, los vuelve tan idénticos que el origen de la imitación se torna difuso.¹⁴⁶ Los modelos son vistos como los impostores que frustran contra las aspiraciones que el sujeto asume como propias.¹⁴⁷

El imitador está plenamente convencido de que “...his desire is spontaneous (...) that his desire preceded the intervention of the mediator”¹⁴⁸ y, por tal razón, no duda sobre la justicia de consumarlo por encima de éste. Le culpabiliza de ser el la única causa del conflicto entre ambos pues, deseando el mismo objeto, el modelo constituye un estorbo para las oportunidades de goce del sí mismo.

Aunque a estas alturas resulte una obviedad, hay que subrayar que el anhelo de objetos idénticos siempre pone en juego algo esencial para todo ser humano: los ideales de la particularidad y de la libertad.¹⁴⁹ Eso explica que los sujetos inmersos en tal dinámica, en el fondo, siempre busquen –en la pugna- reivindicar su diferencia, imponer su originalidad y

¹⁴⁵ [...los dos lados, prácticamente, varían de la misma manera. (...) El deseo se hace más intenso a medida que el mediador se aproxima al sujeto deseante.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., p. 89. La traducción y el paréntesis son propios.

¹⁴⁶ Ya no es posible saber quién fue el modelo original, lo que sólo termina radicalizando las posturas y, por tanto, el conflicto. A decir de Girard, desde esta misma imposibilidad pueden comprenderse los interminables conflictos bélicos de la era moderna, tal como advirtiera el historiador y militar prusiano, Carl von Clausewitz (1780-1831), en su tratado póstumo intitulado *De la guerra*. Autor al que Girard aborda en una de sus obras más recientes -*Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis* (2010)- y al que considera un precursor crucial de la teoría mimética. Clausewitz observa que la guerra consiste en enfrentamientos donde las posturas estratégicas de ataque y defensa resultan indistinguibles y en los que los pretextos fluctúan, perenemente, en un contexto en el que lo único constante es una escalada a los extremos –combinación de una simetría real y una oposición ficticia entre los grupos enfrentados-. Guiado por su obra, Girard nos brinda algunas de sus enunciaciones más claras en torno al conflicto producido por la doble mediación –como proceso de indiferenciación-: “*El agresor ha sido siempre ya agredido* (...) las personas siempre tienen la sensación de que el otro es el primero en atacar, que ellas nunca empezaron, mientras que en cierto modo siempre fueron ellas mismas (...) Llega el momento en que el conflicto estalla, y en que quien comienza se pone en posición de debilidad. Las diferencias son tan pequeñas entonces al inicio, se agotan tan velozmente que ya no son percibidas como recíprocas, sino como siempre dadas en un sentido único.” Girard, René, *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoit Chaintre*, trad. Luciano Padilla López, Katz, Buenos Aires, 2010, p. 46.

¹⁴⁷ No obstante, de forma natural y como parte del mismo esfuerzo por disimular la fascinación que le suscita el otro, el sujeto no le reconocerá abiertamente como un obstáculo.

¹⁴⁸ [...su deseo es espontáneo (...) de que su deseo precede la aparición en escena del mediador.] Girard, *The Girard reader*, Ibíd., p. 41. La traducción es propia.

¹⁴⁹ « Au niveau de la médiation interne, la collectivité, comme l’individu, cesse d’être un centre de référence absolu. » [Al nivel de la mediación interna, la colectividad, como el individuo, deja de ser un centro de referencia absoluto.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., p. 215.

convertirse, ellos mismos, en modelos para los demás a través de la apropiación de dichos objetos.¹⁵⁰

Para Girard es prioritario aclarar que mientras la mediación externa sólo puede suscitar admiración por el modelo, la interna provoca ineludiblemente el enfrentamiento. Como parte de un mismo proceso, quien antes fuera admirado de pronto aparece como un rival al que hay que arrasar. El mediador se ha convertido en un diabólico enemigo, un *terzo* incomodo, que intenta apropiarse o imposibilitar la satisfacción del sujeto; que parece disfrutar con su desgracia. En este punto, el sujeto repudia más que nunca los lazos de la mediación sin darse cuenta que con ello incrementa su dependencia. A medida que el modelo se acerca le obstaculiza y a medida que le obstaculiza más grande le parece su prestigio, pero esta veneración sólo puede dar lugar a una admiración rencorosa.¹⁵¹

...la ola de la admiraciñn acaba convirtiéndose en una resaca que invierte ese sentimiento. Precisamente porque se basa en el deseo mimético, la fascinación ejercida por el rival demasiado afortunado tiende a convertirse en odio implacable, está siempre entremezclada con ese odio. Sólo entre gentes socialmente afines puede florecer este tipo de fascinaciñn odiosa...¹⁵²

Se trata del mismo tipo de relación que cinco décadas atrás expusiera Max Scheler¹⁵³ en su obra *El Resentimiento en la Moral-Über Ressentiment und moralisches Werturteil*¹⁵⁴, una de las pocas obras filosóficas a las que Girard ha reconocido como antecesora de su teoría. En dicho texto, el filósofo alemán aborda una de las manifestaciones más comunes del conflicto mimético, el *resentimiento*, al que identifica como una “autointoxicación

¹⁵⁰ El imitador se esfuerza por ocultar la génesis de su deseo, “casi siempre se vergüenza de modelarse sobre otro; siente miedo de revelar su falta de ser. Se manifiesta altamente satisfecho de sí mismo; se presenta como modelo a los demás; cada cual va repitiendo “imitadme” a fin de disimular su propia imitación.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, Ibíd., p. 153.

¹⁵¹ Dada la relación de hostilidad que envuelve a ambos actores, observa Girard: « Le sujet est persuadé que son modèle s’estime trop supérieur à lui pour l’accepter comme disciple. Le sujet éprouve donc pour ce modèle un sentiment déchirant formé par l’union de ces deux contraires que sont la vénération la plus soumise et la rancune la plus intense. C’est là le sentiment que nous appelons *haine*. » [El sujeto está persuadido de que su modelo se considera demasiado superior a él para aceptarlo como discípulo. Entonces, el sujeto experimenta por este modelo un sentimiento angustiante formado por la unión de dos contrarios, la veneración más sumisa y el rencor más intenso. Se trata del sentimiento al que llamamos *odio*.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., p. 19. La traducción es propia.

¹⁵² Girard, *La ruta antigua de...*, Ibíd., p. 66.

¹⁵³ Filósofo alemán cuyas afirmaciones, además de tener una influencia fundamental para la obra girardiana, serán de suma importancia para los siguientes capítulos, específicamente para vincular la génesis del deseo y las formas de violencia en el mundo actual, propósito central de esta investigación.

¹⁵⁴ Una obra cuya primera versión apareció en 1912 como respuesta a la crítica que Friedrich Nietzsche realizara –en su obra *Genealogía de la Moral*– en torno a las “creaciones” de los valores cristianos y su deuda directa con el espíritu del resentimiento.

psicológica” derivada de la relación problemática entre el sentimiento de merecer algo y la incapacidad de adquirirlo.¹⁵⁵

La relación entre la cercanía y el conflicto -descrita por la teoría girardiana- es la misma que Max Scheler atiende en su crítica a la igualdad, condición a la que distinguiría como la principal fuente del resentimiento. A propósito de esta problemática, el pensador alemán señala:

...es igualmente esencial que exista cierta igualdad de nivel entre el ofendido y el ofensor. El esclavo que tiene naturaleza de esclavo, o se siente o se sabe a sí mismo como esclavo, no experimenta ningún sentimiento de venganza cuando es ofendido por su señor; ni tampoco el criado, cuando es reñido; ni el niño, cuando recibe una bofetada. A la inversa, las grandes pretensiones internas, pero reprimidas; un gran orgullo, unido a una posición social inferior, son circunstancias singularmente favorables para que se despierte el sentimiento de venganza.¹⁵⁶

Para él, la igualdad de pretensiones también iguala la potencialidad conflictiva que cada individuo representa para los demás. El sujeto no puede tolerar que el otro -a quien considera su igual, física y psicológicamente hablando- se le manifieste como alguien que goza de una plenitud que él no puede alcanzar; en general, no soporta cualquier diferencia que le genere un sentimiento de inferioridad.¹⁵⁷ Por medio de una desvalorización ilusoria, cualquier sentimiento de admiración hacia un modelo es acompañado de los sentimientos más hostiles.¹⁵⁸

¹⁵⁵ « L’admiration passionnée et la volonté d’émulation butent sur l’obstacle injuste, en apparence, que le modèle oppose à son disciple et retombent sur ce dernier sous forme de haine impuissante, provoquant ainsi l’espèce d’autoempoisonnement psychologique qu’a si bien décrit Max Scheler. » [La admiración apasionada y la voluntad de emulación chocan con el obstáculo aparentemente injusto que el modelo opone a su discípulo y recaen sobre este último bajo la forma del odio impotente, provocando así la especie de autointoxicación psicológica que ha descrito Max Scheler.” Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 20. La traducción es propia.

¹⁵⁶ Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Caparrós, Madrid, 1993, pp. 28, 29.

¹⁵⁷ Producto de su impotencia para satisfacer sus deseos y su necesidad de afirmarse, el sujeto resentido sueña con poder rebajar al otro -en quien encuentra lo que él debería merecer - a un estado lo suficientemente deleznable como para que todas sus posesiones o posiciones privilegiadas parezcan un hecho espurio al que es necesario subvertir. En el fondo, como sostiene Johannes Horschach: "La lógica resentida de la mediación interna contradice la perspectiva del mismo sujeto deseante, pues produce el efecto de ir borrando las diferencias existentes entre los hombres, y así genera poderosas dinámicas de indiferenciación, de restricción de diferencias ambicionadas por el proyecto identitario." Horschach, *Ibid.*, p.45.

¹⁵⁸ *Cf.* Scheler, *Ibid.*, p. 19.

Como buen ejemplar mimético, el resentido únicamente concibe su plenitud a través de la relación de odio que lo une con el otro¹⁵⁹ pero, además, está convencido de que ésta puede incrementar si aquel es rebajado. Emerge, una vez más, la vena del anhelo mimético haciendo que el resentido murmure para sus adentros: *Puedo perdonártelo todo, menos que seas y que seas el ser que eres; menos que yo no sea lo que tú eres, que “yo” no sea “tú”*.¹⁶⁰

A decir de Girard, esta clase de mediación es la misma que se manifiesta en todas las pasiones negativas –por ejemplo, la envidia¹⁶¹ y los celos¹⁶²–, pasiones que son más frecuentes entre individuos familiarizados pues como hemos visto, en términos girardianos, es la identificación la que las produce. « Plus le médiateur se rapproche du sujet désirant, plus les possibilités des deux rivaux tendent à se confondre et plus l’obstacle qu’ils s’opposent l’un à l’autre se fait infranchissable. »¹⁶³ Por tanto, en consonancia con Scheler, Girard distingue a la *igualdad* como el principio activo del enfrentamiento pues, dice, al imposibilitar toda fijación identitaria –producida por la distancia–, termina radicalizando los pretextos de la rivalidad.

1.5 La doble mediación.

Los sujetos del deseo triangular –interno– se asemejan cada vez más. Una vez que los roles originales se han difuminado, “...el sujeto tiende a imitar al modelo, en igual medida que

¹⁵⁹ « C’est toujours en fonction de la haine, que les victimes du désir métaphysique adoptent leurs idées politiques, philosophiques et religieuses. La pensée n’est plus qu’une arme pour les consciences affrontées. Jamais, semble-t-il, elle n’a tant compté. En réalité elle ne compte plus du tout. Elle est tout entière asservie à la concurrence métaphysique. » Las víctimas del deseo metafísico siempre adoptan sus ideas políticas, filosóficas y religiosas en función del odio. El pensamiento no es más que un arma para las consciencias enfrentadas. Parece que nunca ha tenido tanta importancia como entonces. En realidad, no la tiene en absoluto. Está completamente sometida a la competencia metafísica.] Girard, *Ibid.*, p, 164.

¹⁶⁰ Scheler, *Ibid.*, p. 32.

¹⁶¹ En este sentido Girard apunta: “La envidia no tendría el poder propiamente inaudito que ostenta en las sociedades humanas, si los hombres no tendieran a imitar recíprocamente sus deseos. La envidia no es más que este préstamo recíproco de deseos, en condiciones suficientes de igualdad que aseguren el desarrollo de las rivalidades miméticas.” Girard, *La ruta antigua...*, *Ibid.*, p. 67.

¹⁶² Emociones que a decir de Pascale Hassoun-Lestienne “...conlleven una relación por lo menos con dos personas y conciernen principalmente al amor que el sujeto siente que se le debe, un amor que ha sido arrebatado –o podría serlo– por un rival.” Hassoun-Lestienne, Pascale, “Enfermo de envidia” en: *La envidia y el deseo*, Coord. Pascale Hassoun, trad. Fernando González del Campo, Idea books, España, 2000, p. 38.

¹⁶³ [Cuanto más se acerca el mediador al sujeto deseante, más tienden a confundirse las posibilidades de los dos rivales y más se hace más infranqueable el obstáculo que se alza entre ellos.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 33.

éste, por su parte, le imita a él.”¹⁶⁴ La interioridad del *Yo* se exterioriza, paulatinamente, en la imagen de un *Otro* con el que el sujeto estrecha mayormente sus vínculos en la misma medida en que tiende a inventarse oposiciones ficticias. La escena se reduce, entonces, a una *identidad de los contrarios*.¹⁶⁵

Tous les rapports sont symétriques; les deux partenaires se croient séparés par un gouffre insondable mais l'on ne peut rien dire de l'un qui ne soit vrai, également, de l'autre. C'est l'opposition stérile des contraires, de plus en plus atroce et de plus en plus vaine à mesure que les deux sujets se rapprochent l'un de l'autre et que s'intensifie leur désir.

(...) Tout ce qu'elle suggère à l'un, elle le suggère également à l'autre, y compris le désir de se distinguer à tout prix.¹⁶⁶

[Todas las relaciones son simétricas; los dos sujetos se creen separados por una distancia abismal pero no hay nada que puede decirse de uno que no sea igualmente cierto del otro. Es la estéril oposición de los contrarios, cada vez más atroz y cada vez más vana a medida que los dos sujetos se aproximan el uno al otro y que se intensifica su deseo

(...) Todo lo que se sugiere a uno, se sugiere igualmente al otro, incluido el deseo de *distinguirse* a cualquier precio.]

Indefectiblemente, la *reciprocidad*¹⁶⁷ de las relaciones produce seres *dobles*¹⁶⁸: individuos que pueden jugar los dos roles al interior de un mismo contexto de deseo –aunque de forma sucesiva¹⁶⁹-. Es decir, el sujeto-imitador puede presentarse, en un momento determinado, como un modelo para el individuo que antes –en calidad de modelo- le indicara el objeto que él mismo había de desear. Dicha extrapolación se aclara un poco más si recordamos que, en la teoría girardiana, el deseo se distingue como un fenómeno dinámico y que todo individuo aparece imposibilitado para desear autónomamente y de manera prolongada. Esto explica que incluso el individuo-modelo experimente la necesidad de copiar el deseo de alguien más,

¹⁶⁴ Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, p. 52.

¹⁶⁵ Concepto con el que Girard se refiere a la relación existente entre dos figuras que, pese a mantener una postura de enfrentamiento y de aparente oposición radical, actúan bajo pautas miméticas. En sus palabras: « Les oppositions sont dévorées par la symétrie. Elles ne jouent plus qu'un rôle décoratif. L'individualisme petit-bourgeois s'achève par l'apothéose bouffonne de l'Identique et de l'Interchangeable. » [Las oposiciones están devoradas por la simetría. Únicamente juegan un papel decorativo. El individualismo pequeño-burgués concluye con la burlesca apoteosis de lo Idéntico y de lo Intercambiable.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, 157.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 104. La traducción y el paréntesis son propios.

¹⁶⁷ Definida por el autor como “...la suma de momentos no recíprocos: [que] sólo puede ser percibida, pues, por una mirada exterior al conflicto, ya que en el interior uno debe en todo momento creer en su propia diferencia...” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 40.

¹⁶⁸ En la teoría mimética: “El término *dobles* es, en sí mismo, un símbolo de desimbolización y significa indiferenciación, ausencia de cualquier diferencia.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 66.

¹⁶⁹ “Los dos antagonistas nunca ocupan las mismas posiciones en el mismo momento (...) ocupan estas mismas posiciones sucesivamente.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 64.

por lo que resulta predecible que imite el deseo de aquel que encuentra más próximo y accesible –quien, atendiendo a las mismas razones, lo ha seleccionado previamente a él-, su sujeto-imitador.¹⁷⁰

Al final del proceso el individuo-modelo termina imitando *la copia de su propio deseo* a través del deseo de quien le imita. Esto significa que a una primera relación triangular se le superpone una segunda con sentido opuesto y ambas se vinculan estrechamente. Se presenta entonces lo que Girard define como una *mímesis recíproca* o una *doble mediación*¹⁷¹: Fase de la operación mimética en la que « le personnage qui joue le rôle du médiateur dans un premier triangle joue le rôle de l’esclave dans un second triangle et ainsi de suite... »¹⁷² Una dualidad que se puede multiplicar en formas infinitas.

A decir del antropólogo, « la double médiation est une figure fermée sur elle-même; le désir y circule et se nourrit de sa propre substance. La double médiation constitue donc une

¹⁷⁰Girard precisa al respecto: “La ‘acción recíproca’ (expresión con que se traduce *Wechselwirkung*) es expresamente un concepto tomado de la tabla de categorías de Kant; pero es posible transponerla al ámbito de la subjetividad; más específicamente, al de la antropología mimética, fundada sobre los vínculos de imitación recíproca entre los hombres. ...contradice la tesis de autonomía. Tiende a relativizar la posibilidad misma de la introspección: descender en uno mismo es, en todo momento, encontrar al otro, al mediador, a aquel que orienta mis deseos sin que yo sea consciente de ello.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 34.

¹⁷¹Girard atribuye a Platón las primeras intuiciones sobre la relación entre la mimesis y la producción de seres dobles, sobre todo cuando el filósofo griego alude al efecto de los espejos como una reproducción no verdadera de lo real, una que hace pasar al imitador por el creador de las cosas esenciales –por un gran Demiurgo-. Platón plantea la duplicación de las realidades como un peligro inminente, como una propensión al engaño –pero no desarrolla suficientemente su idea-. Algo que, a decir de Girard, sí sería agudamente observado y estudiado por Jacques Derrida quien - Girard reconoce como una influencia fundamental para su obra- a través de su análisis sobre el *logos* y la escritura, es capaz de abordar la dinámica y los alcances paradójicos de tal encuentro de forma mucho más precisa. Precisamente, refiriéndose al estudio platónico de la mimesis, Derrida señala: “Se anuncia así una división interior de la mimesis, una autoduplicación de la propia repetición; infinitamente, puesto que ese movimiento mantiene su propia proliferación. Quizá haya, pues, siempre más de una sola mimesis; y quizá sea en el extraño espejo que refleja, pero también desplaza y deforma a una mimesis en otra, como si su destino fuese el mimarse, el enmascararse a sí misma, donde se aloja la historia –de la literatura- como la totalidad de su interpretación. Todo tendría lugar en las paradojas del doble suplementario: de lo que añadiéndose a lo simple y al uno, los reemplaza y les imita, a la vez semejante y diferente, diferente porque –en tanto que- semejante, es mismo y distinto de lo que dobla.” Derrida, Jacques, *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 287, 288

¹⁷²[El personaje que juega el rol mediador en un primer triángulo, juega el rol de esclavo (imitador) en un segundo triángulo, y así sucesivamente...] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 178. La traducción y el paréntesis son propios.

véritable « génératrice » du désir, la plus simple possible. »¹⁷³ Los deseos de uno se ven reforzados por los deseos del otro pero, simultáneamente, se ven doblemente obstaculizados por la estructura de la relación triangular adyacente. El modelo y el sujeto chocan, entonces, en intersecciones infinitas- y opuestas- imposibles de eludir.¹⁷⁴

Lorsque les deux rivaux sont très proches l'un de l'autre la médiation double aboutit à une double fascination. L'ascèse du désir devient involontaire et engendre la paralysie. Les deux partenaires ont des possibilités concrètes très voisines ; ils se contrecarrent si efficacement qu'ils ne peuvent plus, ni l'un ni l'autre, s'approcher de l'objet. Ils restent face à face, immobilisés dans une opposition qui les engage tout entiers. Chacun est à l'autre ce que serait son image sortie du miroir pour lui barrer le chemin.¹⁷⁵

[Cuando los dos rivales están muy próximos entre sí, la doble mediación culmina en una doble fascinación. La ascesis del deseo se vuelve involuntaria y engendra la parálisis. Los dos miembros tienen posibilidades concretas muy próximas; ellos se contrarrestan tan eficazmente que ninguno puede acercarse al objeto. Quedan cara a cara, inmovilizados en una oposición que los compromete por completo. Cada uno es para el otro lo que sería su imagen salida del espejo para cerrarle el camino.]

Donde en un primer momento podían distinguirse un sujeto y un modelo, sólo quedan dos figuras rivales con objetivos comunes. La sentencia hobbesiana del *homo homini lupus* se concreta; el antagonismo puro es la única realidad.¹⁷⁶

¹⁷³[La doble mediación es una figura cerrada sobre sí misma; el deseo circula por ella y se alimenta de su propia sustancia. La doble mediación constituye una verdadera matriz del deseo, la más simple posible.]

Ídem.

¹⁷⁴ Girard observa: « Si le désir est mimétique par nature, tous les phénomènes qu'il entraîne tendent forcément à la réciprocité. Toute rivalité a déjà un caractère réciproque au niveau de l'objet, quelle qu'en soit la cause; la réciprocité interviendra aussi au niveau du désir si chacun devient obstacle-modèle pour l'autre. Le désir va repérer cette réciprocité. Le désir observe; il accumule toujours plus de savoir sur l'autre et sur lui-même mais jamais ce savoir ne peut rompre le cercle de son "aliénation". Le désir s'efforce d'échapper à cette réciprocité qu'il repère. Sous l'effet de la rivalité violente, tout modèle, en vérité, doit se muer tôt ou tard en anti-modèle; au lieu de ressembler, il s'agit désormais de différer; tous veulent rompre la réciprocité et la réciprocité se perpétue sous une forme inversée. » [Si el deseo es mimético por naturaleza, todos los fenómenos que produce deben tender forzosamente a la reciprocidad. Toda rivalidad tiene un carácter recíproco al nivel del objeto, cualquiera que sea su causa. La reciprocidad intervendrá también a nivel del deseo, si cada uno se convierte en el obstáculo-modelo para el otro. El deseo advierte esa reciprocidad. Observa, acumula cada vez más conocimiento del otro y de sí mismo, pero ese conocimiento nunca puede romper el círculo de su "alienación". El deseo trata de escapar a la reciprocidad que descubre. Bajo el efecto de la rivalidad violenta, todo modelo debe convertirse, tarde o temprano, en un anti-modelo, que en lugar de semejanza es ahora diferencia. Todos desean romper la reciprocidad pero esa reciprocidad no hace sino perpetuarse en forma inversa.] Girard, *Critiques dans un souterrain*, *Ibid.*, p. 11.

¹⁷⁵ Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 177.

¹⁷⁶ "La acción recíproca es entonces simultáneamente intercambio, comercio y reciprocidad violenta." Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.*, p. 36.

A pesar de la confusión generalizada, quizás este sea el momento en que el individuo puede adquirir el mayor grado de consciencia posible sobre la verdad de su deseo. La doble mediación lo obliga a mirar de reojo el papel secundario desempeñado por el objeto y, en esa medida, le presenta al deseo rival como único motor determinante para sus acciones.¹⁷⁷ Hasta entonces, el anhelo de poseer el objeto se manifiesta como algo mucho menor al temor de verlo poseído por el *otro*.

En la lectura girardiana, esa identidad de los contrarios es lo que intenta desvelarnos el genio novelesco cuando caricaturiza las oposiciones ilusorias entre el bien y el mal¹⁷⁸ a través de las acciones de sus personajes; seres idénticos que vanamente intentan repelerse. Como ya hemos visto, la novela dostoiévskiana representa, para el autor, la mayor expresión de dicha dinámica.

Después de Dante casi nadie, salvo Dostoïevski, revela hasta qué punto puede ser verdaderamente infernal el deseo, no en la ausencia del objeto ni en la incapacidad de alcanzarlo, sino en el constante apego a este doble, en esa servil imitación que se hace tanto más invencible cuanto más se intenta escapar de ella. Aún cuando todos los datos positivos parecen impedirlo, la relación de rivalidad se mueve irresistiblemente hacia la reciprocidad y la identidad (...) Los dobles quedan enredados en la reciprocidad obligatoria de uno y el mismo juego.

Este desconcertante retorno de lo idéntico exactamente al punto en que cada uno cree que está generando una diferencia define esta relación de los dobles y nada tiene que ver lo imaginario. Los dobles son el resultado final y la verdad del deseo mimético...¹⁷⁹

Dotoyevski advierte la fatalidad en la que individuos idénticos se arrojan unos a otros sin posibilidad real de que alguno resulte vencedor.¹⁸⁰ A medida que la “oposición” entre los

¹⁷⁷ “En el fuego cruzado de la rivalidad, el objeto desaparece; muy pronto, la única obsesión de los dos rivales consiste en derrotar al contrario y no en conseguir el objeto, que pasa a ser superfluo, llegando a constituir un simple pretexto para la exasperación del conflicto.” Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 52.

¹⁷⁸ En relación a esto el autor señala: « Le romantisme cherche ce qui est irréductiblement nôtre dans ce qui nous oppose le plus violemment à autrui. Il distingue deux parts dans l'individu, une part superficielle où l'accord avec les *Autres* est possible et une part plus profonde où l'accord est impossible. Mais cette distinction est menteuse. Le romancier nous le montre. L'aggravation de la maladie ontologique ne fait pas de l'individu un engrenage faussé qui ne mordrait plus sur l'engrenage opposé(...) Les *différences* dont le romantique fait parade sont les dents de l'engrenage ; ce sont elles qui engendrent un monde romanesque qui jusqu'ici n'existait pas. » [El romanticismo busca lo que es irreductiblemente nuestro en lo que nos opone con mayor violencia al otro. Distingue dos partes en el individuo, una parte superficial en la que el acuerdo con los *otros* es posible y una parte más profunda en la que el acuerdo es imposible. Pero esta distinción es falsa. El novelista nos lo demuestra. La agravación de la enfermedad ontológica no convierte al individuo en un engranaje torcido que no encajaría en el engranaje opuesto (...) Las diferencias de las que hace gala el romántico son los dientes del engranaje; son ellas las que crean un mundo novelesco que hasta entonces no existía.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, pp. 214, 215. La traducción es propia.

¹⁷⁹ Girard, *Literatura, mimesis y antropología*, *Ibíd.*, p. 55.

rivales se consolida como eje de las relaciones miméticas¹⁸¹, una verdad subsuelítica se revela: Lo que el sujeto quiere es la nada. Girard identifica este infierno como el padecimiento de una *enfermedad ontológica*:

C'est toujours son propre désir que le sujet condamne dans l'Autre mais il ne le sait pas. La haine est individualiste. Elle nourrit farouchement l'illusion d'une différence absolue entre ce Moi et cet Autre que plus rien ne sépare (...) le sujet ne reconnaît pas dans l'Autre le néant qui le ronge lui-même. Il fait de lui une divinité monstrueuse. Toute connaissance indignée de l'Autre est une connaissance circulaire qui revient frapper le sujet à son insu. Ce cercle psychologique est inscrit dans le triangle du désir. La plupart de nos jugements éthiques s'enracinent dans la haine d'un médiateur, c'est-à-dire d'un rival auquel nous nous rendons semblables. ¹⁸²

[Siempre es su propio deseo lo que el sujeto condena en el *Otro*, pero no lo sabe. El odio es individualista. Alimenta ferozmente la ilusión de una diferencia absoluta entre *Yo* y ese *Otro* del que nada nos separa (...) El sujeto no reconoce en el *Otro* la nada que le corroe a sí mismo. Lo convierte en una divinidad monstruosa. Todo conocimiento del *Otro* es un conocimiento circular que regresa para golpear al sujeto, sin que éste lo advierta. Este círculo psicológico está inscrito en el triángulo del deseo. La mayoría de nuestros juicios éticos tienen sus raíces en el odio de un mediador, es decir, de un rival al que acabamos por asemejarnos.]

Queda al desnudo que en el terreno de las oposiciones vacías lo único que se juega es el *deseo de ser el otro*. El individuo se obsesiona por demostrar su preeminencia sin advertir que al intentar hacerlo se desprende cada vez más de sí mismo; se aleja, paulatinamente, del proyecto que pretende reivindicar.

Pero, ¿qué causa que cualquier hombre “racional” se entregue a este propósito a pesar de llegar a advertir la imposibilidad que encierra? Girard nos brinda una respuesta tan perturbadora como portentosa: « Pour vouloir se fondre ainsi dans la substance de l'Autre, il faut éprouver pour sa propre substance une répugnance invincible. »¹⁸³ Esto, nos dice, nada tiene que ver con el masoquismo que el psicoanálisis ha diagnosticado como un “amor al

¹⁸⁰ Como una especie de círculo vicioso: “A la menor ruptura de equilibrio, los dos aliados se entregan a una dialéctica sin salida. No encontrarán ya la estabilidad más que en la desdicha de una relación siempre asimétrica, no recíproca. Uno de ellos está condenado a la humillación, es decir, al deseo perpetuamente insatisfecho, el otro, objeto constante de atenciones que le agobian hasta el aburrimiento, no encuentra siquiera con qué alimentar su gloria...” Girard, *Geometrías...*, *Ibid.*, p. 67.

¹⁸¹ « Le désir va circuler de plus en plus vite entre les deux rivaux, augmentant d'intensité à chaque va-et-vient. » [El deseo circulará cada vez más rápido entre los dos rivales, aumentando la intensidad en cada vaivén.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 104.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 78, 79.

¹⁸³ [Para querer fundirse así en la sustancia del *Otro* es preciso experimentar una repugnancia invencible hacia la propia sustancia.] *Ibid.*, p. 60.

sufrimiento”¹⁸⁴, sino con la propia naturaleza del deseo mimético que se alimenta de la decepción.¹⁸⁵

Un deseo que encuentra toda su intensidad y perennidad solamente cuando puede ser frustrado por la victoria de un modelo-rival (...), sean cuales fueren sus combinaciones, el deseo mimético obedece siempre a esa ley irrefutable: su intensidad es inversamente proporcional a sus perspectivas de satisfacción.¹⁸⁶

Evidentemente, no existe mejor obstáculo que aquel que muestra un deseo idéntico y que hará todo por satisfacerlo; los dobles se encadenan porque sólo ellos pueden entorpecerse recíprocamente con tal éxito. No existe nadie mejor para cerrar toda posibilidad de satisfacción y, en consecuencia, para incitarle con mayor fuerza. La rivalidad se muestra, entonces, como la principal condición de posibilidad para modelar ese *ser* que sólo puede construirse a partir de alguien más.

1.6 El *double bind*

El *double bind* es uno de los conceptos más complejos y ricos de la teoría girardiana. Es un concepto útil para explicar tanto el origen del deseo mimético, como sus múltiples efectos –la crisis diferencial y el chivo expiatorio–; para dar cuenta de las construcciones culturales, y también de sus constantes desestructuraciones –orden y violencia–.

Girard recupera dicho concepto de la teoría de la esquizofrenia¹⁸⁷, desarrollada por el antropólogo y lingüista inglés Gregory Bateson.¹⁸⁸ En su sentido original, el término “doble

¹⁸⁴ Acorde al razonamiento girardiano, exclusivamente: « Nous sommes masochistes lorsque nous choisissons le médiateur en vertu non plus de l’admiration qu’il nous inspire mais du dégoût que nous lui inspirons, ou paraissions lui inspirer. » [Somos masoquistas cuando elegimos al mediador no en virtud de la admiración que nos inspira sino de la repugnancia que le inspiramos o parecemos inspirarle.] *Ibid.*, 183.

¹⁸⁵ « Dans l’expérience qui est à l’origine de la médiation, le sujet découvre sa vie et son esprit comme faiblesse extrême. C’est cette faiblesse qu’il veut fuir dans la divinité illusoire de l’Autre. Le sujet a honte de sa vie et de son esprit. Désespéré de ne pas être dieu, il cherche le sacré dans tout ce qui menace cette vie, dans tout ce qui contrecarre cet esprit. Il est donc toujours orienté vers ce qui peut avilir et finalement détruire la part la plus haute et la plus noble de son être. » [En la experiencia que está en el origen de la mediación, el sujeto descubre su vida y su espíritu como debilidad extrema. De esta debilidad pretende escapar a través de la divinidad ilusoria del Otro. El sujeto está avergonzado de su vida y de su espíritu. Desesperado por no ser Dios, busca lo sagrado en todo lo que amenace esta vida, en todo lo que contrarreste a este espíritu. Siempre está orientado hacia lo que puede degradar y finalmente destruir la parte más elevada y más noble de su ser.] *Ibid.*, 281.

¹⁸⁶ Girard, *Geometrías...*, *Ibid.*, pp. 50, 51.

¹⁸⁷ Cfr. Bateson, Gregory, “Hacia una teoría de la esquizofrenia”, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.

vínculo” fue explicitado en un entorno específicamente familiar, donde la relación comunicativa entre la madre y el hijo era caracterizada como un constante envío de señales opuestas. Dicha comunicación puede describirse de la siguiente manera: la madre habla a su hijo con el lenguaje del amor y de la entrega más absoluta pero, al mismo tiempo, rechaza en la práctica algunos de los sentimientos afectivos que, en respuesta, éste intenta otorgarle. El mensaje se hace polivalente y se estructura en diversos niveles comunicativos y metacomunicativos. Ahí, discurso y *praxis* toman caminos diferentes, y es complicado que el individuo sepa cómo reaccionar al respecto.

En el intercambio, los sentimientos del hijo son estimulados por el mismo sujeto que los limita –la madre-, lo que además de generar una tensión constante e irresoluble entre ambos, establece las bases de una extraña dependencia. La figura materna inspira temor y veneración por partes iguales, pero la ambivalencia no revienta el vínculo sino que, por el contrario, lo refuerza.

Una vez atrapado en este juego paradójico que conduce a la pérdida de la capacidad comunicativa, el sujeto se encuentra en un círculo de dependencia del cual difícilmente podrá salir.

Desde la óptica del deseo inconsciente, esto explica el sentimiento ambivalente de amor y agresión que tienen los pacientes esquizofrénicos con sus padres; como si se hubieran quedado atrapados dentro de la tensión irresoluble que representa la paradoja de provenir de ellos, de identificarse hasta un punto en que los cuerpos pierden sus límites, confundiendo todos en una misma fantasmática devorante, en donde la individuación se vive mortíferamente, no menos que la eclosión; el frecuente pasaje de un extremo a otro entre el amor y el desprecio expresa muy bien este infructuoso intento de salida. El esquizofrénico presenta un apego extremo que se convierte fácilmente en agresión, sentimiento que es retroalimentado por los integrantes de la familia.¹⁸⁹

La dualidad se constituye, entonces, como la principal determinante en la orientación de los deseos –“la futura selección de los modelos”- y los comportamientos generales del hijo. El carácter filial del *double bind* se expande de forma gradual al contexto social en el que el sujeto se desenvolverá el resto de su vida.

Como observa J. Hirsch –a partir del análisis de Bateson-, ahí:

¹⁸⁸ Para Bateson, el “doble vínculo” se define a partir de la comunicación esquizofrénica. De acuerdo con él, “...el delirio y la gestualidad perturbada del esquizofrénico es fruto de una interacción familiar sustentada en el desengaño sistemático.” Casas, Armando; Constante, Alberto y Flores Farfán, Leticia (coordinadores), *Escenarios del deseo. Reflexiones desde el cine, la literatura, el psicoanálisis y la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, p.153.

¹⁸⁹ Casas, Armando; Constante, Alberto, Flores, Farfán, Leticia, *Ibid.*, p. 157.

Se produce una distorsión entre el mensaje y el metamensaje (...) que inocula el desorden en el espíritu del hijo, condicionando su futura capacidad de interacción social, y haciéndole perder confianza en la positividad del lenguaje. A partir de este momento, deberá aprender a manejarse con el tortuoso juego de la ambivalencia si no quiere deslizarse irremediamente hacia la esquizofrenia.¹⁹⁰

La base psiquiátrica -y el marco familiar- en la que el concepto del *double bind* se originó, en poco tiempo se vio ampliada por las adecuaciones que teorías antropológicas y filosóficas le realizaron.¹⁹¹ No obstante, puede afirmarse que Girard es quien llevaría esta idea a un ámbito más amplio, a través del análisis de las relaciones humanas en general y, en particular, de las relaciones intersubjetivas inscritas en la dinámica del deseo mimético.

En la teoría mimética, el *double bind* es traducido como el *doble imperativo contradictorio*; una especie de circuito cerrado –propio de la doble mediación- donde el modelo y el sujeto del deseo se vinculan a través de mensajes opuestos.¹⁹² Cada uno es para el otro la fuente de excitación y paralización del deseo. Al enviar señales contradictorias a su imitador, el modelo siempre establece las condiciones suficientes para recibir la misma ambivalencia de vuelta.¹⁹³

En palabras de Girard, sucede que:

El hombre no puede obedecer al imperativo “¡mírame!”, que suena por todas partes, sin verse remitido casi inmediatamente a un “no me imites” inexplicable que le sumirá en la desesperación y le convertirá en el esclavo de un verdugo casi siempre involuntario. Los deseos y los hombres están hechos de tal manera que se envían perpetuamente los unos a los otros unas señales contradictorias, siendo cada uno de ellos tan poco consciente de tender al otro una trampa en la misma medida en que él está cayendo en una trampa análoga.¹⁹⁴

Lo anterior puede detallarse de la siguiente manera: Los individuos, inmersos en la lógica de la imitación recíproca, siempre experimentan sentimientos contradictorios hacia un mismo ser, pues –como se ha descrito en el punto anterior- la identidad entre los deseos de ambos,

¹⁹⁰ Horrach, *Ibid.*, p. 56.

¹⁹¹ Este es el caso del análisis que Derrida hace del *pharmakon* –concepto que atenderemos de forma más puntual en uno de los apartados siguientes-.

¹⁹² En *Geometrías del deseo*, Girard ve expresarse esta misma ambivalencia en la figura retórica del *oxímoron* –la figura de estilo más destacada en la obra shakesperiana *Romeo y Julieta*-, a la que los críticos literarios de principios del siglo XX observarían como una contradicción de sentido. El oxímoron consiste precisamente en “yuxtaponer dos emociones contrarias, alegría y tristeza, placer y dolor, y, sobre todo, amor y odio.” Girard, *Geometrías...*, *Ibid.*, p. 45.

¹⁹³ Esto implica que “...se hará sentir al otro que se han entendido las señales de agresividad que el envió. Por su parte, él interpretará como una agresión esa forma de reponerse. Y así sucesivamente. Llega el momento en el que el conflicto estalla...” Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.*, p. 46.

¹⁹⁴ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 154.

inevitablemente, desemboca en su obstaculización mutua. A la fascinación que despierta el *otro* en su calidad de modelo, le acompaña la más profunda animadversión en tanto se le identifica también como causa de la insatisfacción propia.

Le disciple, fasciné par son modèle, voit forcément dans l'obstacle mécanique que ce dernier lui oppose la preuve d'une volonté perverse à son égard. Loin de se déclarer vassal fidèle, ce disciple ne songe qu'à répudier les liens de la médiation. Ces liens sont pourtant plus solides que jamais car l'hostilité apparente du médiateur, loin d'amoindrir le prestige de ce dernier ne peut guère que l'accroître.¹⁹⁵

[El discípulo, fascinado por su modelo, ve forzosamente en el obstáculo mecánico que éste le opone la prueba de una voluntad perversa hacia él. Lejos de declararse vasallo fiel, no piensa más que en repudiar los vínculos de la mediación; sin embargo, esos vínculos son más sólidos que nunca, ya que la aparente hostilidad del mediador lejos de disminuir su prestigio, lo incrementa.]

Esto quiere decir que « seule l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine »¹⁹⁶ y, paralelamente, que él mismo "...se hace cada vez más fascinante como modelo, aun cuando se torne cada vez más en obstáculo."¹⁹⁷ Es decir, que tanto el amor como el odio brotan del carácter inaccesible del modelo¹⁹⁸, y que esa dualidad es la que lo vuelve cautivador.¹⁹⁹

No se trata de interpretar este hecho como un placer por el sufrimiento, se trata de mostrar que « toutes les victimes du désir métaphysique, y compris les masochistes, convoitent la divinité du médiateur et c'est pour cette divinité qu'elles accepteront, s'il le faut –et il le faut

¹⁹⁵ Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 19.

¹⁹⁶ [Sólo el ser que nos impide satisfacer el deseo que él mismo nos sugirió es realmente objeto de odio.] *Ibid.*, p. 19.

¹⁹⁷ Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁸ A propósito, Girard asevera: "El objeto del deseo es ciertamente el objeto prohibido, pero no por la "ley" –como piensa Freud-, sino por aquel que no los designa como deseable deseándolo el mismo. Sólo el entredicho no-legal de la rivalidad puede herir y traumatizar de veras. Hay allí algo muy distinto de una configuración estática. Los elementos del sistema reaccionan unos sobre otros; el prestigio del modelo, la resistencia que opone, el valor del objeto, la fuerza del deseo que inspira, todo eso no deja de reforzarse en un proceso de *feedback* positivo." Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p. 333.

¹⁹⁹ Es necesario notar que esta interpretación de la ambivalencia, y su repercusión, es muy parecida a la que Denis De Rougemont toma como un elemento central para elaborar su análisis, señalando: "En la práctica, nuestras pasiones humanas están *siempre* ligadas a pasiones contrarias; nuestro amor siempre ligado a nuestro odio; y nuestros placeres, a nuestros dolores. No hay causa aislada que nos determine puramente. Entre la alegría y su causa exterior hay siempre algo separador y algo obstáculo: la sociedad, el pecado, la virtud, nuestro cuerpo, nuestro yo diferente. Y de ahí el ardor de la pasión. Y de ahí que el deseo de una unión total esté indisolublemente ligado con el deseo de la muerte que libera. Porque la pasión no existe sin dolor, nos hace deseable nuestra pérdida." Rougemont, *Ibid.*, p. 211.

toujours- ou même qu'elles rechercheront, la honte, l'humiliation et la souffrance.»²⁰⁰ El modelo, quien es el ídolo adorado con el que el sujeto se quiere fundir, representa también el dios terrible a derribar para apoderarse de sus objetos y de sus potencialidades.²⁰¹ En su dualidad radica su excepcionalidad y grandeza.

Es preciso subrayar que en el planteamiento girardiano –a diferencia de la estructura jerárquica sobre la que Bateson desarrolla su teoría-, el *double bind* sólo puede ser entendido como la extensión de una relación de *igualdad* entre los participantes. El otro siempre le parece al individuo tan similar a él mismo, que le resulta insoportable reconocer su calidad de modelo. Así, «l'édan de l'orgueilleux se brise sur l'humanité du médiateur»²⁰², al que se identifica como el usurpador de una superioridad indebida; como un genio maligno que seduce en la misma medida en que prohíbe, apropiándose injustamente de aquello que no le corresponde. De ahí que mientras que la divinidad planteada en términos de trascendencia externa –y superior- suscita exclusivamente la veneración –pues la comunicación es imposible-, la encarnada en los semejantes –dobles- estimule sobre todo el desprecio.

Intentando hacerlo un poco más claro, diremos que el fenómeno del *double bind* puede observarse como una suma de episodios emocionales que se suceden a lo largo de una misma estructura de deseo; como un vaivén de sentimientos contrarios sostenidos por una larga cadena de eslabones miméticos. Precisamente por desconocer esta continuidad, el “complejo de Edipo” freudiano sólo representa, según Girard, una lectura errínea del fenómeno.²⁰³ Considera, dicho planteamiento sólo la observa de forma superficial y, en consecuencia,

²⁰⁰ [Todas las víctimas del deseo metafísico, incluidos los masoquistas, anhelan la divinidad del mediador y es por esa divinidad que ellas aceptarán o buscarán, si es necesario –y siempre es necesario-, la vergüenza, la humillación y el dolor.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, 186.

²⁰¹ La divinidad del modelo-obstáculo es deslumbrante, “... estrechamente unido a ese objeto que se reserva celosamente, el modelo posee, al parecer, una autosuficiencia y una omnisciencia de la que el sujeto sueña con apoderarse. El objeto es más deseado que nunca.” Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 334.

²⁰² [el impulso del orgullo se quiebra sobre la humanidad del mediador.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 65.

²⁰³ Como ya se ha señalado, para Girard el gran error de Freud consiste en considerar un deseo espontáneo y auténtico que niega el poder vinculante del mediador. El deseo del padre y el deseo del hijo nunca se tocan –pues el deseo por la madre es intrínseco y el deseo por el padre también lo será-. “La Edad de oro del “complejo de Edipo” se sitúa en un mundo en que la posición del padre está debilitada pero no completamente perdida, es decir, en la familia occidental en el transcurso de los últimos siglos (...) El complejo de Edipo es occidental y moderno, de la misma manera que son occidentales y modernas la neutralización y la esterilización relativas de un deseo mimético cada vez más liberado de sus trabas, pero siempre centrado en el padre, y susceptible, en tanto que tal, de recaer en determinadas formas de equilibrio y estabilidad.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, pp. 194, 195.

propone distintas causas explicativas sobre la “ambivalencia”²⁰⁴ experimentada hacia el modelo²⁰⁵, cuando en realidad ésta tiene sólo una: la operación transfiguradora del deseo cuyo eje es, siempre, un modelo-obstáculo.

En la hipótesis girardiana es el deseo quien metamorfosea al modelo haciendo pasar sus proyecciones por realidades; su propia naturaleza “mimética” es lo que genera el vaivén de emociones hacia el modelo.²⁰⁶ En la larga cadena de la imitación, el *Otro* siempre será lo que

²⁰⁴ Relacionando la variante negativa con la rivalidad representada por la figura paterna –en el Edipo “normal”- y, a la variante positiva, como dos causas distintas: 1) Lo que él llama “el afecto normal” que siente un hijo hacia su padre y, 2) una variante del “complejo de Edipo” que sirve para seguir haciendo funcional su análisis en condiciones no previstas –por ejemplo, en las relaciones familiares atípicas-, la variante característica de un “Edipo anormal”, una especie de deseo homosexual pasivo respecto al padre.

²⁰⁵ Sobre tal teoría Girard apunta: “El pequeño ve a su padre como un rival y desea darle la muerte, pero logra reprimir ese deseo. Por un lado, teme la “castración”, y por el otro, conserva cierto “afecto” por el padre que al principio fuera un modelo. Me parece que ese “afecto” constituye un eslabón particularmente débil en el razonamiento freudiano (...) Nada se parece más a ese “afecto” –que Freud atribuye al pequeño Edipo- que los sentimientos convencionales que expresa en público una familia decente y bien educada. Sólo en el contexto de semejante vida de familia podría esperar encontrar este afecto. Cuanto más acepto el razonamiento de Freud, cuanto más penetro en su tema, cuanto más ardientemente digo sí al parricidio y al incesto, tanto más deseo decir no a ese afecto, tanto más lo veo como un vestigio de un modo de pensar anticuado.

Desde este punto de vista, Freud comprende que no puede dar a ese afecto una gran carga psíquica. Para explicar neurosis tan acusadas como las que aparecen en Dostoievski, Freud considera necesario reforzar este sentimiento alguno tan frágil. Entonces apela a lo que él llama el componente “bisexual”, algo que tenía reservado para aplicar a esta clase de casos. El elemento femenino de este componente bisexual impulsa al niño a convertirse en un objeto de amor para su padre de la misma manera que lo es su madre. Este refuerzo fomenta más que nunca el miedo a la castración, porque para amar al padre es necesario renunciar al órgano masculino, y fomenta ese famoso “afecto”, que aquí asume un colorido homosexual y está desprovisto de su carácter convencional.

(...)

Aquí se hace sentir agudamente la incapacidad de Freud para reconocer el mecanismo mimético o tal vez se trate de su obstinado rechazo de ese mecanismo para preservar un deseo inherentemente incestuoso. Como no tiene otra cosa que proponer, Freud recurre al viejo cofre del sentimentalismo familiar y saca de él el “afecto” de que he hablado. Este afecto resulta tanto más sorprendente, por cuanto Freud no necesita de él para explicar su concepto de “represión”; está referido a la angustia de castración. La única motivación que hay detrás de este afecto que anida en el corazón del salvajismo edípico es la ineludible necesidad de generar el tipo de ambivalencia que se observa en Dostoyevski y que, según Freud, domina toda la vida psíquica. El resultado de este *bricolage* es un poco extraño, pero podemos ver claramente a qué corresponde cada elemento.

Lo que inmediatamente resalta cuando se compara la interpretación freudiana y la interpretación mimética de la neurosis es la unidad y simplicidad de esta última. Esta interpretación tiene un solo principio, el de la dinámica del deseo, que desarrolla por sí misma sus propias consecuencias en el desenvolvimiento de los hechos cuya lógica nunca es negada. Este principio es el deseo mimético mismo, la inmediata interacción del deseo que imita y del deseo imitado. La mimesis genera rivalidad que a su vez refuerza la mimesis.” Girard, *Literatura, mimesis y...*, Ibíd., p. 65-67.

²⁰⁶ Girard está convencido de que “...es el mismo deseo el responsable de su evolución. El que va hacia su propia caricatura o si se prefiere a la agravación de sus síntomas.” Girard, *El misterio de...*, Ibíd., p. 342.

conviene al deseo que sea y el sujeto siempre tratará de definirse en términos de oposición a éste.²⁰⁷

La división maniquea tarde o temprano se hace presente: en tanto obstáculo, el modelo representa la máxima expresión del *mal* mientras que, en un efecto de rebote, el sujeto encarna el principio del *bien*. El otorgamiento de atributos a partir de esta distinción “moral” no se hace esperar. Cada individuo justifica su odio en la malignidad del otro y niega cualquier semejanza que, previamente –y a raíz de la fascinación que le despertó–, pudiera haberlos unido.

Cada uno imita la violencia del otro y se la devuelve, pero con creces (...), bajo el efecto de la reciprocidad violenta todo modelo se convierte en anti-modelo; en vez de reunir, se trata ahora de separar, pero la reciprocidad continúa por el hecho de que todos se esfuerzan en romper con ella de la misma manera. Se trata del mismo deseo, pero sólo que ya no cree en la trascendencia del modelo.²⁰⁸

El *double bind* inserta las relaciones de los hombres en un sistema circular que se cierra sobre sí mismo. El esfuerzo por la diferenciación los polariza, entonces, en rivalidades extremas. Esta circularidad, nos dice el autor, es el resultado del *feedback* que distingue al deseo mimético, un deseo que al duplicarse se obstaculiza y al obstaculizarse se multiplica.²⁰⁹ Las oposiciones más baladíes se juegan, entonces, en una lucha estéril y sin fin²¹⁰, porque el sistema de dependencia que el deseo mimético ha fijado no deja espacio

²⁰⁷ “El carácter maquinal de la operación primaria predispone al sujeto a desconocer el carácter automático de la rivalidad que le opone el modelo. El sujeto se pregunta por esta oposición y tiende a conferirle unos significados que no tiene.” *Ibid.*, p. 333.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 338.

²⁰⁹ Para Girard, inscribir la teoría de Bateson en el ámbito comunicacional permite clarificar dos cosas distintivas de la teoría mimética: La primera es que, “...el orden informacional se establece sobre un fondo de desorden y puede volver siempre al desorden. La teoría de la información le concede al desorden el lugar que el estructuralismo lévi-straussiano y todo lo que de él se deriva en los lingüisticismos contemporáneos es incapaz de concederle (...) Un segundo punto, más interesante todavía, es el papel que desempeña en esta teoría el principio del *feedback*. En vez de ser simplemente lineal, como en el determinismo clásico, la cadena cibernética es circular. El suceso *a* desencadena el suceso *b*, que a su vez desencadena otros sucesos, pero el último de ellos vuelve sobre *a* y reacciona sobre él. La cadena cibernética se cierra sobre sí misma. El *feedback* es negativo si todos los movimientos se producen en sentido inverso a los movimientos anteriores y, por consiguiente, los corrigen de modo que se mantenga siempre el equilibrio. Pero el *feedback* es positivo si los movimientos van siempre en el mismo sentido y no dejan de ampliarse; entonces el sistema tiende al *runaway* o al desbocamiento que desemboca en su ruptura y en su destrucción completa. Estas nociones son evidentemente interesantes para el equilibrio ritual de las sociedades humanas...” Girard, *El misterio de nuestro...*, *Ibid.*, p. 330.

²¹⁰ Con su acostumbrado pesimismo Girard sostiene: “...Por todas partes descubrimos repetidamente el delirante intercambio con el mismo monstruoso ídolo, siempre abatido y siempre vuelto a erguir. Por todas

para que alguno de los actores pueda sustraerse a sus efectos²¹¹ hasta que, naturalmente, se desemboca en una resolución expiatoria.

Al respecto Girard escribe:

En las idas y venidas de la violencia que los separa y los une, los dos miembros de la pareja son sucesivamente el dios único que ve cómo todo converge y se arrodilla ante él y la criatura ruin, muda y temblorosa a los pies de ese mismo dios que misteriosamente ha emigrado al otro, el rival y el modelo de deseo.

La relación con el otro se parece a un columpio en donde uno de los que juegan está más arriba cuando el otro está más abajo, y al revés. Los psiquiatras no saben qué es lo que puede causar esa alternancia, puesto que no ven más que a un solo jugador. Para hacer bajar al enfermo a los abismos necesita un segundo jugador que se remonte a la cumbre, y viceversa.²¹²

Por eso, en la teoría girardiana, únicamente la interacción con el otro puede explicar la ambivalencia que define y mueve al mundo. Las relaciones circulares –de atracción y repulsión– se concretan en ataques mutuos continuamente renovados; continuamente destinados al fracaso por la “idéntica severidad y esterilidad” de los daños que los hombres se infligen recíprocamente. Pero no todo se mantiene como en una lucha suspendida entre parejas; el doble imperativo categórico produce una igualdad tan perfecta y un amague tan constante que, tarde o temprano, se traduce en una violencia mayor.

1.7 Crisis mimética: pérdida del *degree*

La dinámica recíproca de las relaciones miméticas genera una creciente indiferenciación entre los individuos: el objeto desaparece –aunque su ilusión se incremente– y el conflicto se convierte en el único centro gravitacional de sus relaciones.

Cuando la crisis se exaspera, los hombres se convierten en gemelos de violencia y se enfrentan fútilmente entre sí a fin de demostrar su originalidad²¹³; “...no hay más que el *double bind* mimético, la obsesión del modelo-obstáculo.”²¹⁴

partes descubrimos la alternancia entre dioses y víctimas gobernados por los altibajos de estos violentos intercambios...” Girard, *Literatura, mimesis y...*, Ibíd., p. 62.

²¹¹ La imposibilidad de satisfacción está determinada en la génesis: “Cuando lo único capaz de despertar el deseo es el obstáculo para su satisfacción, se termina por buscar el fracaso igual que la mariposa que se arroja sobre la llama.” Girard, *Geometrías...*, Ibíd., p. 12.

²¹² Girard, *El misterio de...*, Ibíd., pp. 343, 344.

²¹³ A medida que diferenciarse del otro es más difícil, más se obsesiona el individuo con hacerlo. “Todo lo que me aúpa rebaja a mis rivales, todo lo que les aúpa a ellos me rebaja a mí. En una sociedad donde el

En los orígenes de la cultura, Girard explica de forma muy clara este proceso. Escribe:

Cuando la maquinaria mimética funciona alimentada por la reciprocidad violenta, por la doble imitación, acumula una energía de conflicto que, de forma natural, tiene tendencia desplegarse y a implantarse por todas partes. El mecanismo se vuelve cada vez más atractivo –justamente en sentido mimético– para los que están cerca; si dos personas llegan a las manos por el mismo objeto, el valor de éste aumenta a los ojos de un tercero que contempla la situación de despliegue llamativo de rivalidad; o, lo que es lo mismo, el objeto de deseo ejerce su seducción sobre un número cada vez mayor de individuos, focalizándolos en torno suyo. Cuando la atracción mimética del rival crece, el objeto que se halla en el origen del conflicto tiende progresivamente a difuminarse...., se rompe, se destruye, en medio de la descomunal pelea de todos los que rivalizan por él.²¹⁵

Los distintos centros de polarización –de las parejas rivales– confluyen progresivamente en un solo pretexto que queda a la vista y, aparentemente, al alcance de todos.

Como una suerte de contagio, por todos lados encontraremos el mismo deseo, el mismo odio y veneración recíproca, la misma necesidad, la misma rivalidad y “la misma ilusión de formidable diferencia en una uniformidad cada vez más total.”²¹⁶ Este es el destino al que se nos remite constantemente en los mitos²¹⁷ y en las obras trágicas²¹⁸, así como en ciertas prácticas rituales de las sociedades arcaicas²¹⁹; todas ellas fuentes a las que el autor recurriría –desde su obra *La violencia y lo sagrado* (1972)– como el respaldo histórico de su teoría, distinto al provisto por las obras novelísticas.

lugar de los individuos no está decidido de antemano y donde se borran las jerarquías, los hombres se ocupan siempre en fabricarse un destino, en “imponerse” a los demás, en “distinguirse” del rebaño, en “hacer carrera.” *Ibíd.*, p. 345.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 349.

²¹⁵ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, pp. 61, 62.

²¹⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 87.

²¹⁷ Nos dice: “Lo monstruoso es omnipresente en la mitología. Esto nos lleva a decir que la mitología se refiere incesantemente a la crisis sacrificial [crisis mimética], pero que sólo habla de ella para disfrazarla. Cabe suponer que los mitos surgen de crisis sacrificiales de los que son una transfiguración retrospectiva, una relectura a la luz del orden cultural surgido de la crisis.” *Ibíd.*, p. 72.

²¹⁸ “Si hubiera que definir el arte trágico con una sola frase, bastaría con mencionar un solo dato: la oposición de elementos simétricos. No hay aspecto de la intriga, de la forma, de la lengua trágica, en el que esta simetría no desempeñe un papel esencial.” *Ibíd.*, p. 51.

²¹⁹ Desde su punto de vista, “...para el pensamiento primitivo, contrariamente al pensamiento moderno, la asimilación de la violencia y la no-diferenciación es una evidencia inmediata que puede desembocar en auténticas obsesiones. Las diferencias naturales están pensadas en términos de diferencias culturales y viceversa.” *Ibíd.*, p. 64.

Por ejemplo, tras el análisis que realiza sobre la obra de *Edipo Rey*²²⁰, el autor deduce que Sófocles:

... hace pronunciar a Edipo muchas palabras que revelan hasta qué punto es idéntico a su padre, en sus deseos, en sus sospechas, en las acciones que emprende (...) Si Edipo acaba por matar a Layos, fue Layos el primero en esforzarse por matarle, Layos el primero que alzó su brazo contra Edipo en la escena del parricidio. Estructuralmente, el parricidio se inscribe en un intercambio recíproco. Constituye una represalia en un universo de represalias.

En el seno del mito edípico, tal como lo interpreta Sófocles, todas las relaciones masculinas son unas relaciones de violencia recíproca:

Layos, inspirado por el oráculo, aparta a Edipo violentamente, temeroso de que este hijo no ocupe su lugar en el trono de Tebas y en la cama de Yocasta.

Edipo, inspirado por el oráculo, aparta a Layos, y después violentamente a la esfinge, y ocupa su lugar...

Edipo, Creonte, Tiresias, inspirados por el oráculo, intentan eliminarse recíprocamente...

Todas estas violencias culminan en la desaparición de las diferencias, no sólo en la familia sino en la totalidad de la ciudad...²²¹

Edipo y Layo son dos personajes enfrentados con posturas inclasificables desde la oposición maniquea del *bien* y el *mal*. La violencia mecánica que los opone anula entre ellos cualquier diferencia sustancial. Cada uno ataca la autoridad de su adversario para reafirmar la propia; cada uno se esfuerza en aniquilar a su rival sin advertir el lazo estrecho que los une. De acuerdo con Girard, este es un hecho que el análisis freudiano nunca menciona porque está demasiado obsesionado con un inconsciente del tipo, estrictamente, individual.

Para el autor, la indistinción representada en la escena trágica es la misma que existe en las relaciones humanas y que se mantiene como una amenaza perpetua para todo orden cultural. Por ese motivo, tomando como base el mismo relato, el autor atiende un asunto crucial a lo largo de su teoría: la importancia de la diferencia, o *Degree*²²², para la construcción de la identidad y de la cultura en general.²²³

²²⁰ Sin embargo, es preciso tener cuidado a la hora de hacer nuestras deducciones. Girard efectivamente afirma que la obra trágica de Sófocles es una fuente reveladora del mecanismo mimético, pero esto no quiere decir que -igual que los novelistas estudiados por el autor-el escritor griego tenga consciencia absoluta de lo que hace, pues él mismo parece velar los hechos cuando, por ejemplo, intenta hacernos creer que Edipo es un poco culpable. Cfr. Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 47.

²²¹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 55.

²²² Noción a la que Girard no utiliza de forma específica hasta después de reconocer sus bases en la obra shakespeariana- *Troilo y Cresida*- mediante el famoso discurso de Ulises: "Quitad la jerarquía, desconcertad esa sola cuerda, y escuchad la cacofonía que se sigue. Todas las cosas van a encontrarse para combatirse (...)

El *Degree* -o *gradus*- es “...el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado. Es lo que constituye los objetos y los valores que los hombres transforman, intercambian y manipulan.”²²⁴ Girard recupera esta noción desde “... el doble sentido definido por Jacques Derrida: por una parte no-identidad en el espacio, la diferenciación (*différenciation*) de lo mismo y, por otra parte, la no-coincidencia en el tiempo, el diferir (*différement*) de lo simultáneo.”²²⁵ En términos generales, la idea es manejada como el principio de la identidad diferenciada.²²⁶

De modo que si Girard insiste en la importancia de la trascendencia vertical para la construcción de las relaciones sociales²²⁷, es precisamente porque considera que únicamente la distancia jerárquica –entendida inicialmente en términos de distancia “espiritual” y,

La violencia se convertiría en ama de la debilidad (...) La fuerza sería el derecho.” Girard, René, *Shakespeare, Los fuegos de la envidia*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 206.

²²³ Es el principio sobre el que subyace el orden cultural, que es definido como “...un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su identidad, y les permite situarse a unos en relación con los otros.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 56.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 58.

²²⁵ Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, p. 27.

²²⁶ Esta noción girardiana refleja una íntima relación con la figura del *Dike* de la antigua Grecia, a la que se concebía como la fuerza que mantenía en orden a las cosas sobre la tierra, y que permitía que cada uno ocupara su espacio sin entrar en controversia con el resto. El *dike* debía ser respetado pues, en caso contrario, las Erinias –espíritus vengadores de la mitología– perseguirían al transgresor para sancionar su falta. El historiador Burton Russell ha retratado maravillosamente esta idea: “Si se pierde de vista el puesto adecuado que se tienen en la tierra, se violará la *dike* y se sufrirá la destrucción de un modo tan impersonal e ineludible como un granero que quede en el camino de un tornado. *Némesis*, la diosa del bosque sagrado (*nemos*), ataca y castiga a los violadores de *dike*... pero *Némesis* no es exactamente maligna, sino más bien la abstracción de la fuerza que castiga inevitablemente las transgresiones de los límites adecuados.” Burton, Russell, Jeffrey, *El Diablo. Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo.*, trad. Rufo G. Salcedo, Editorial Laertes, Barcelona, 1995, p. 132.

²²⁷ En este sentido, lo religioso –externo– representa, en su teoría, la principal valla contenedora y catalizadora de la violencia que fluye en las sociedades. La trascendencia divina, definida verticalmente, constituye para él una barrera infranqueable que reserva a los individuos un espacio autónomo en el mundo pero, además, -al mantenerse a una distancia conveniente– somete lo suficiente como para que toda aspiración individual se mantenga dentro de los límites y el equilibrio de la convivencia armoniosa. Sobre este aspecto construye su crítica a la modernidad pues, dice: « Les hommes se flattent d’avoir rejeté les antiques superstitions mais ils sont en train de s’enfoncer dans le sous-sol, dans ce souterrain où triomphent des illusions de plus en plus grossières. A mesure que le se dépeuple le sacré reflue sur la terre ; il isole l’individu de tous les biens terrestres ; il creuse, entre lui et l’ici-bas un gouffre plus profond que l’ancien au-delà. La surface de la terre où habitent les *Autres* devient un inaccessible paradis. » [Los hombres se jactan de haber rechazado las antiguas supersticiones pero están a punto de hundirse en el subsuelo, en este subterráneo donde triunfan las ilusiones cada vez más groseras. A medida que el cielo se despuebla, lo sagrado refluye sobre la tierra; aísla al individuo de todos los bienes terrestres; cava entre él y el aquí-abajo un abismo más profundo que el antiguo más allá. La superficie de la tierra en que habitan los otros se convierte en un paraíso inaccesible.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p.67.

posteriormente, en términos de casta o clase social- es capaz de contener la vorágine mimética dentro de márgenes positivos –es decir, como una simple mimesis de aprendizaje-.

Esto es algo, dice el autor, que ha sido ignorado en el mundo actual, pues:

Aunque existan, entre los seres humanos, grandes diferencias de poder adquisitivo, entre nosotros ya no hay diferencias de casta o clase social en el sentido tradicional. Toda mediación externa se ha venido abajo desde el momento en que las personas que pertenecen al nivel social más bajo desean lo mismo que tienen las que están en el nivel más alto. Piensan que deberían poseer las mismas cosas, dado que les persigue por todas partes la misma publicidad, mientras que en el pasado la igualdad en cuanto al deseo, en cuanto a los deseos concretos, era algo inconcebible. El acceso a ciertos bienes y mercancías se hallaba muy limitado, estrictamente codificado y controlado por unas diferencias sociales y económicas extremadamente rígidas.²²⁸

Nos enfrentamos aquí a la parte más conservadora de la teoría mimética, una que considera a la pérdida de las jerarquías²²⁹ y al triunfo de la igualdad²³⁰ como el máximo error de las sociedades modernas. En tal condición, considera Girard, la posibilidad de cualquier definición identitaria ha mermado pero, paradójicamente, la necesidad de distinguirse ha alcanzado grados y reacciones cada vez más extremas. En un *continuum* histórico, un mismo

²²⁸ Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, pp. 56, 57.

²²⁹ Es muy probable que antes que a la fiesta identificada como “Bacanal” –de la cual realiza una larga exposición en *La violencia y lo sagrado-*, Girard haya tomado como punto de partida para esta argumentación la festividad de la *Saturnalia Romana*, descrita y reconocida como fidedigna por Jame Frazer, con quien muestra importantes puntos de contacto teórico. La “Saturnalia” era ese festival de soldados romanos donde “la distinción entre clases libres y serviles estaba abolida temporalmente(...) los amos cambiaban sus puestos con los esclavos y les servían en la mesa (...) A tan lejos llegaba esta inversión de rangos que cada familia con su servidumbre se convertía en esos días en una república burlesca en la que los altos puestos del Estado eran desempeñados por los esclavos, que daban sus ordenes y derribaban la ley como si verdaderamente estuvieran investidos de todas las dignidades del Consulado, del Pretorio y de la Magistratura. [Se echaba la suerte y uno de estos esclavos] el más joven y guapo gozaba del título del rey y expedía mandatos de carácter irónico y burlesco a sus súbditos temporales. Pero sí su reinado era alegre también era corto y terminaba trágicamente pues cuando se acababan los 30 días y era llegado el festival de Saturno, se le degollaba ante el altar, en su carácter de buen dios que da su vida por el mundo.” Frazer, Sir James, *La rama dorada: magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo i. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 658-660. Los corchetes son míos.

²³⁰ Al respecto, Girard sostiene: « Source de bénéfiques matériels considérables, cette concurrence est une source de souffrances spirituelles plus considérables encore car rien de matériel ne peut pas l’assouvir. L’égalité qui soulage la misère est bonne en soi mais elle ne peut pas satisfaire ceux-là mêmes qui l’exigent avec le plus d’apprêt ; elle ne fait qu’exaspérer leur désir. En soulignant le cercle vicieux où s’enferme cette passion de l’égalité, Tocqueville dévoile un aspect essentiel du désir triangulaire. Le mal ontologique entraîne toujours ses victimes, on le sait, vers les « solutions » les plus favorables à son aggravation. » [Fuente de considerables beneficios materiales, esta concurrencia es una fuente de sufrimientos espirituales aun más considerables aún, pues nada material puede saciarla. La igualdad que alivia la miseria es buena en sí pero no puede satisfacer a aquellos que la exigen con mayor aspereza; no hace más que exasperar su deseo. Al subrayar el círculo vicioso en el que se encierra esta pasión de igualdad, Tocqueville devela un aspecto esencial del deseo triangular. El mal ontológico lleva siempre a sus víctimas hacia “soluciones”, como sabemos, más favorables a su agravación.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 141.

deseo ha provocado que “...los antagonistas sean cada vez más intercambiables a medida que tratan de destruirse los unos a los otros.”²³¹ No es pues la diferencia, sino su pérdida lo que detona la crisis que alerta al autor.²³²

De manera generalizada, “...la simetría conflictiva reaparece en los esfuerzos simétricos que los rivales despliegan con el objetivo de exorcizarla de forma definitiva.”²³³ Pero la frustración se hace inexorable. En la oscilación acelerada de las diferencias cualquiera se manifiesta como una amenaza. Al final, en la hipótesis mimética la única forma asequible de apuntalar lo propio es aquella dada en términos de la negación del otro; de la violencia ejercida sobre cualquier otro que parezca transgredir en lo más mínimo el estándar colectivo.

El deseo ya no encuentra más fascinación que la violencia misma.²³⁴ Ésta se ha hecho “...a la vez, el instrumento, el objeto y el sujeto universal de todos los deseos.”²³⁵ No quedan posturas fijas ni objetos permanentes, Los pretextos más absurdos²³⁶ arrojan a los hombres a

²³¹ Girard, *Literatura, mimesis...*, Ibíd., p. 225.

²³² Ignorantes de la realidad, apunta Girard: « Les révolutionnaires croyaient détruire toute la vanité en détruisant le privilège noble. Mais il en est de la vanité comme de ces cancers inopérables qui se propagent dans tout l'organisme sous une forme aggravée lorsqu'on les croit extirpés. Qui peut-on bien imiter lorsqu'on n'imité plus le « tyran » ? On se copie, désormais, les uns les autres. L'idolâtrie d'un seul est remplacée par la haine de cent mille rivaux. Balzac affirme, lui aussi, que la foule moderne, dont l'avidité n'est pas plus endiguée ni retenue par la monarchie dans des limites acceptables, n'a d'autre dieu que l'envie. *Les hommes seront des dieux les uns pour les autres.* » [Los revolucionarios creían destruir toda vanidad destruyendo el privilegio noble. Pero ocurre con la vanidad lo mismo que con esos cánceres inoperables que se propagan por todo el organismo de forma agravada justo cuando se les cree extirpados. ¿Qué se puede imitar cuando ya no se imita al “tirano”? En adelante, se copian los unos a los otros. La idolatría de uno sólo es remplazada por el odio de cien mil rivales. También Balzac afirma que la multitud moderna, cuya avidez ya no está contenida ni retenida por la monarquía dentro de unos límites aceptables, no tiene otro dios que la envidia. *Los hombres serán dioses los unos para los otros.*] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., pp. 125.

²³³ Girard, *Geometrías...*, Ibíd., p. 25.

²³⁴ “La violencia posee unos extraordinarios efectos *miméticos*, a veces directos y positivos, otros indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimento le ofrecen; convierte en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él, con la intención de sofocarlo.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, Ibíd., p. 38.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 151.

²³⁶ Girard está firmemente convencido de que no son los programas políticos los que crean las facciones sino la oposición la crea los programas. Por tal motivo, no duda en señalar que: « La justification historique des luttes intestines n'est plus guère qu'un prétexte. Ecartez le prétexte et la véritable cause apparaîtra. L'ultracisme passera ainsi que le libéralisme, mais la médiation interne ne passera pas. Et la médiation interne ne manquera jamais des prétextes pour entretenir la division en deux camps rivaux. » [La justificación histórica de las luchas intestinas no es más que un pretexto. Suprimir el pretexto y la auténtica causa aparecerá. Quedarán atrás tanto el ultracismo como el liberalismo pero no la mediación interna. Y la mediación interna jamás carecerá de pretextos para mantener la división en dos campos rivales.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., 136.

una lucha estéril que amenaza con destruir toda la comunidad. La indiferenciación mimética determina que la propia violencia sea quien valore los objetos y encuentre los espacios para desplegarse; "...entonces, las personas a las que atormenta se enfocan paradójicamente sobre modelos sustitutivos y también sobre adversarios sustitutivos."²³⁷ La única condición es que siempre se encuentre un objeto para la catarsis.

Una vez que el desorden alcanza su punto máximo, cada uno identifica a cualquier *no-yo* como un perseguidor brutal y él, a su vez, es percibido de la misma forma por aquel; la amenaza de unos a otros lleva al conjunto de las relaciones hacia el colapso.

Hasta este punto el panorama girardiano aparece planteado como un callejón sin salida.²³⁸ Aparentemente, ahí no se postula un solo remedio que permita escapar del reino de la violencia. Sin embargo, es el propio Girard quien, como parte de su segunda gran intuición, nos muestra que en esa misma violencia se contiene el antídoto temporal frente a la ruina: la figura expiatoria, tema que desarrollaremos en el siguiente apartado.

²³⁷ Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 69.

²³⁸ "Una vez que la violencia ha penetrado en la comunidad, no cesa de propagarse y exasperarse. No vemos como la cadena de represalias pudiera romperse antes de la pura y simple aniquilación de la comunidad. Si existen realmente unas crisis sacrificiales, es preciso que supongan un freno, es preciso que intervenga un mecanismo autorregulador antes de que todo quede consumado. En la conclusión de la crisis sacrificial, lo que está en juego es la posibilidad de las sociedades humanas." Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p.74.

CAPITULO II

EL MECANISMO SACRIFICIAL: GÉNESIS Y DESMANTELAMIENTO

2.1 Hacia la mimesis del antagonista: El fenómeno del chivo expiatorio

*Si todo el mundo está de acuerdo para condenar
a un acusado, soltadlo, debe ser inocente.*

Talmud

Luego de que en una primera fase la teoría mimética definiera al deseo y a la violencia como dos elementos indisociables e inherentes a la acción humana, en una segunda, los expone como los principios de toda reconciliación y reorganización social. Tal transición es descrita de la siguiente manera:

Al principio, las rivalidades pueden tener distintos centros de polarización, pero éstos tienden a contaminarse entre sí, volviéndose cada vez más atrayentes miméticamente, a medida que atraen a un mayor número de enemigos. Es tanto como decir que la mimesis de hostilidad es acumulativa. Acaba originando, finalmente, una última y única víctima.²³⁹

La convergencia de los deseos que dio pauta a una *mimesis de apropiación* da origen a, lo que el autor llama, una *mimesis del antagonista*²⁴⁰; una mimesis capaz de restaurar las relaciones que el mismo proceso previamente destruyó.²⁴¹ En este punto, el deseo del objeto –que enfrenta a los imitadores- es reemplazado por el odio a un antagonista común.²⁴²

²³⁹ Girard., *Los orígenes de la cultura*, Ibíd., p. 63.

²⁴⁰ Las nociones *mimesis de apropiación* y *mimesis del antagonista* son utilizadas por Girard hasta su cuarta obra *-El misterio de nuestro mundo.... (1977)-* con el propósito de resaltar la continuidad de su teoría, al vincular las fases del deseo mimético con la figura del chivo expiatorio. No obstante, este paso también significó una ruptura pues, el propio autor reconoce que en *Mensonge romantique et vérité romanesque (1961)* no advertía aún la relación entre el deseo mimético y los rituales primitivos, ni tampoco el mecanismo de la víctima propiciatoria, tema que sólo desarrollaría hasta diez años después, en *La violencia y lo sagrado*. [Ver: "Entrevista con René Girard" en: Girard, René, *Literatura, mimesis...*, Ibíd., pp. 202, 203.] Para Eric Gans es claro que: « At the time of *Mensonge romantique*, Girard had not yet elaborated a general anthropology. If we "retrodirect" the triangular theory of *Mensonge* from the anthropology first elaborated in *La violence et le sacré*, the communal source of the triangle of metaphysical desire is the mutually mediated lynch mob that surrounds the emissary victim. » [En el tiempo de *Mentira romántica*, Girard no había elaborado aún una antropología general. Si nosotros « redireccionamos » la teoría triangular de *Mentira* a la antropología elaborada originalmente en *La violencia y lo sagrado*, el camino común del triángulo metafísico del deseo es el linchamiento, mutuamente mediado, que rodea a la víctima emisaria.] Gans, Eric, *The girardian origins of generative anthropology*, Imitatio (a project of The Thiel Foundation) Stanford, 2012, p. 34. La traducción es propia.

²⁴¹ A decir de Girard, "...si bien los rivales no pueden entenderse acerca del objeto que todos, en común, desean, en cambio sí que se entienden maravillosamente al posicionarse contra una víctima que todos aborrecen por igual." Girard, *Los orígenes...*, Ibíd., p. 63.

²⁴² Girard los expone siempre como fases de un mismo proceso: "La misma mimesis que es conflictiva y divisiva cuando se concentra en objetos de apropiación se hace unitiva cuando la intensificación de la

Si la *mimesis de apropiación* divide haciendo converger a dos o más individuos en un mismo y único objeto del que todos quieren apropiarse, la *mimesis del antagonista*, forzosamente, reúne haciendo converger a dos o más individuos en un mismo adversario al que todos quieren abatir.²⁴³

Es importante tener en cuenta que en esta fase del proceso, los rivales –seres dobles- resultan tan intercambiables como *sustituibles* entre sí.²⁴⁴ Por una suerte de transferencia contagiosa, el enfrentamiento entre pares termina vaciándose sobre un único individuo al que se responsabiliza de haber comenzado la crisis general. En realidad, no existe razón de peso –y ni siquiera razón²⁴⁵ - para designar tal o cual individuo como el enemigo; sólo se precisa del convencimiento *unánime* sobre su culpabilidad.

Girard señala:

Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, en todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. El indicio más ridículo, la más ínfima presunción, se comunicará de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá casi instantáneamente en una prueba irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo y cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una *mimesis* casi instantánea. La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón.²⁴⁶

No es necesario más que un instante de convergencia -accidental o impulsada por algún *rasgo particular*- para que pueda gestarse la violencia unánime. “Ahí está la terrible paradoja de los deseos de los hombres. Jamás pueden llegar a ponerse de acuerdo para la preservación de su objeto pero siempre lo consiguen respecto a su destrucción; sólo llegan a entenderse a

violencia sustituye por una sola víctima propiciatoria los muchos objetos disputados, ¿por qué una sola víctima? Cuando dos más antagonistas se unen contra uno, la atracción mimética de su blanco común debe aumentar con el número de individuos así polarizados.” Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibíd.*, p. 205.

²⁴³ Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibíd.*, p. 38

²⁴⁴ La explicación girardiana sobre esto es muy sencilla: “Si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el “gemelo” de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir en el objeto una fascinación y de un odio universales.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p.87.

²⁴⁵ Como cree Girard: « La falsification de l'expérience ne se fait pas consciemment, comme dans le simple mensonge, mais avant toute expérience consciente, dès l'élaboration des représentations et des sentiments de valeur. Le « mensonge organique » fonctionne chaque fois que l'homme ne veut voir que ce qui sert son « intérêt » (...) L'homme qui s'abuse ainsi n'a plus besoin de mentir. » [La falsificación de la experiencia no se hace conscientemente, como en la simple mentira, sino antes de cualquier experiencia consciente, a partir de la elaboración de las representaciones y los sentimientos de valor. La “mentira orgánica” funciona cada vez que el hombre quiere ver únicamente lo que sirve a su “interés” (...) El hombre que se engaña de este modo, no tiene más necesidad de mentir.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, pp. 200, 201. La traducción y el paréntesis son propios.

²⁴⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, pp. 87, 88.

expensas de una víctima.”²⁴⁷ De manera natural, “...el escándalo mayor se traga a los más pequeños hasta que no queda más que uno solo, e igualmente una sola víctima...”²⁴⁸ El objeto y la rivalidad generalizada son desplazados por una acción destructiva y masificada.

El conflicto general se define en dos bandos: por un lado el conjunto de la comunidad y, por el otro, un individuo-modelo al que se identifica como el *obstáculo supremo* para la satisfacción comunitaria. El *homo homini lupus* desatado por la mimesis de apropiación es contenido, bajo esta lógica, por la *violencia de todos contra uno* y no racionalmente, como cree Hobbes, por una institución política restrictiva de la violencia.

En efecto, la violencia no ha desaparecido pero sí ha reorientado sus objetivos. Al absorber en sí mismo a todos los rivales, el enemigo colectivo se convierte en un tope para la multiplicación acelerada de modelos –y objetos de deseo- que, invariablemente, serían la simiente de nuevos desencadenamientos violentos entre particulares.²⁴⁹

La violencia adquiere, entonces, un cariz colectivo y restaurador de las relaciones intersubjetivas. A decir de Girard, este cambio sólo puede explicarse y garantizarse por la efectividad con la que el *antagonista común* logra polarizar el odio de todos los demás; la misma efectividad que determina que una víctima pueda identificarse, o no, como un *chivo expiatorio*.²⁵⁰

²⁴⁷ Girard, *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 193.

²⁴⁸ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 65.

²⁴⁹ Resulta imposible no considerar que –para dar cuenta de esta transición- la teoría mimética está recuperando de lleno las líneas de De Rougemont cuando afirma: “... en su condición de pasión que quiere la Noche y que triunfa en una Muerte que transfigura, representa para toda sociedad una amenaza violentamente intolerable. Es menester, por lo tanto, que los grupos constituidos sean capaces de oponerle una estructura fuertemente arquitecturada para que halle ocasión de exteriorizarse sin causar los peores estragos.” Rougemont, *Ibíd.*, pp. 21 y 22.

²⁵⁰ Expresión que Girard no utiliza de forma específica en *La violencia y lo sagrado*, pero a cuya realidad ya alude con la noción de *víctima propiciatoria* en la que remite al mecanismo espontáneo y de transferencia colectiva empleado históricamente por la humanidad. En su opinión, la noción *víctima propiciatoria*—distinta también a la de *víctima ritual*— sugiere la presencia de víctimas reales detrás de cualquier representación persecutoria, lo que al recuperar la concepción ritual del *chivo* se perdía constantemente de vista. Cfr. Girard, *El misterio...*, *Ibíd.*, p. 44.

La figura expiatoria mantiene un lugar central en la teoría girardiana.²⁵¹ Dicha noción "...se remonta al *caper emissarius* de la Vulgata, interpretación libre del griego *apopompaios* -“que aparta los castigos”-.”²⁵²

A la luz de fuentes mitológicas, antropológicas y etnológicas²⁵³, el autor le distingue como una dualidad semántica en la "...que existe una relación entre las formas rituales y la tendencia universal de los hombres a transferir sus angustias y sus conflictos a víctimas arbitrarias.”²⁵⁴ Dicha identificación es lo que le permite llevar la noción más allá del marco

²⁵¹ Aunque la teoría mimética presenta el tema de modo original, el estudio del chivo expiatorio y de sus funciones tiene un origen remoto. Esta figura aparece representada en la ciudad de Atenas por el ritual del *pharmakós* efectuado medio siglo después de Sócrates y Platón. El *pharmakós* que en la mitología griega significa, simultáneamente, el veneno y el antídoto, era elegido entre una multitud de parias -seres con enfermedades de cualquier tipo, taras físicas y sociales-, para ser mantenido a expensas de la ciudad y, más tarde, ser sacrificado cuando alguna crisis cayera sobre ésta (...). Todo parece indicar que entre los mexicas, la inmolación de la víctima a través del ‘despeñamiento’ fue el ritual de expiación por excelencia. Los datos recabados al respecto señalan que se trataba de una inmolación voluntaria y en la que, al parecer, realmente se cumplía con la función del chivo expiatorio. Los ejemplos respecto a las víctimas corresponden a personajes cargados de *mana* negativo que, según se creía, era consecuencia de haber transgredido las normas comunitarias. En éste ritual, “la víctima se llevaba consigo, en su muerte, los pecados de la comunidad (...) [No obstante] Puede notarse, que el chivo expiatorio alcanza su expresión más clara en una práctica hebrea. Según se describe en el *Viejo Testamento* bíblico, cada décimo día del séptimo mes del calendario de Yaveh (Dios) se conmemoraba el “Día de la expiación”, ritual donde el sumo sacerdote del pueblo de Israel -Aharón- elegía a dos cabríos de los cuales, azarosamente, uno sería sacrificado por el sacerdote para ser ofrendado al propio Yaveh, y el *otro*, sería convertido en el “chivo expiatorio” que cargaría con las culpas de la comunidad de Israel para luego ser enviado al desierto, destinándolo con ello también, a la muerte (*Levítico* 16:21) (...). De acuerdo con Maistre, el mecanismo del chivo expiatorio también apareció una y otra vez en las Galias: “Todo galo atacado por una enfermedad grave, o sometido a los peligros de la guerra, inmolaba hombres, o prometía inmolarse, no creyendo que los dioses, ni que la vida de un hombre pudiera ser rescatada de otra manera que mediante la vida de otro. Esos sacrificios ejecutados por las manos de los druidas, se habían convertido en instituciones públicas y legales. Algunos llenaban de hombres vivos algunas estatuas colosales de sus dioses: las cubrían con ramas flexibles, les prendían fuego y los hombres perecían así, rodeados de llamas.” (*De bello gallico*, VI, 16, en Maistre, Joseph, *Tratado sobre los sacrificios*, Sexto piso editorial, México, 2009 pp. 36, 37.) Realmente es en el cristianismo donde la naturaleza de la víctima propiciatoria parece transformarse de una manera peculiar. A decir de René Girard, en este episodio histórico, la naturaleza intrínseca del mecanismo del chivo emisario es exhibida en su totalidad. Nos hallamos ante una víctima absolutamente *inocente* y ejemplar, se trata del hijo de Dios. Los pecados de la humanidad entera son expiados mediante la crucifixión de una sola víctima a la que, luego de un proceso de separación de los atributos deleznable del chivo original, se ha “humanizado” para presentarla, ahora, como *el cordero de Dios*.

²⁵² Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p. 158.

²⁵³ Tanto los mitos como los datos de las antiguas sociedades rituales, piensa el autor, nos hablan siempre de persecuciones colectivas hechas a una víctima. Los textos de persecución representan, para él, “...relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibid.*, p. 18.

²⁵⁴ Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p. 159.

religioso en el que Frazer la había circunscrito.²⁵⁵ Esta práctica denota, simultáneamente, tres elementos principales: "...la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización."²⁵⁶ Su origen siempre evoca el conflicto mimético²⁵⁷: Ya que el hombre no soporta las circunstancias que le abruma —y al ser incapaz de expulsarlas por sí mismo— busca atribuir las al sujeto-objeto capaz de *representar* al obstáculo que ha detonado su frustración. La efectividad de la figura expiatoria radica precisamente en que es capaz de representar el *otro* de todos los demás; el *doble monstruoso*²⁵⁸ que encarna el odio y la fascinación despertados antes por mil rivales. La culpa, el resentimiento o la envidia originada por el deseo son reconocidas, re-significadas y justificadas en la existencia del *alguien más*, alguien cuya destrucción se cree indispensable para retornar a la paz.

Valiéndose de la víctima cada uno elude su responsabilidad de la violencia derivada del *deseo de apropiación* y busca escapar a los efectos destructivos. Y es que: "Aunque los hombres acaben por tomar consciencia de su mala reciprocidad, pretenden sin embargo que tenga un autor, un origen real y punible; es posible que accedan a disminuir su papel, pero siempre querrán una causa primera *susceptible de una intervención coercitiva*."²⁵⁹ Todos se arrojan al encuentro de ese ser al que hay que aniquilar, una *causa diferente y accesible* que les permita satisfacer su apetito de violencia y que evite que, ellos mismos, sean arrastrados

²⁵⁵ En su opinión el gran error del antropólogo escocés, James Frazer—uno de los pocos que han abordado el tema—, fue precisamente leer el mecanismo expiatorio unidimensionalmente, exclusivamente como una práctica ritual. Él "...se ha dirigido rectamente al Levítico para convertir un rito hebreo en el abanderado de toda una categoría ritual —a decir verdad inexistente—, sin preguntarse jamás si existía una relación entre lo religioso en general y el tipo de fenómeno al que todos aludimos cuando afirmamos de un individuo o de una minoría que sirven de "chivo expiatorio" para un grupo mayoritario. (...) No ha visto las prolongaciones del fenómeno en nuestro propio universo; no ha visto más que una grosera superstición de la que la incredulidad religiosa y el positivismo bastaban para librarnos completamente." Girard, *El chivo...*, *Ibíd.*, p. 162.

²⁵⁶ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 57.

²⁵⁷ Girard distingue al fenómeno del chivo expiatorio como la última fase del proceso al que denomina *mecanismo mimético*, mismo que "...se inicia partiendo del deseo mimético, sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial y concluye con la fase de resolución que cumple el chivo expiatorio." Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 51.

²⁵⁸ "Bajo el término de *doble monstruoso* alienamos todos los fenómenos de alucinación provocados por la reciprocidad ignorada, en el paroxismo de la crisis. El doble monstruoso surge ahí donde se encontraban en las etapas anteriores un "Otro" y un "Yo" siempre separados por la diferencia oscilante." Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 171.

²⁵⁹ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 115.

en el intento. Aunque la víctima aparece como objetivamente responsable, la realidad es que la crisis colectiva es lo único que la ha convertido en una *causa necesaria*.

La forma en que los perseguidores se representan el delito sigue siendo irracional. Invierte la relación entre la situación global de la sociedad y la transgresión individual. Si existe entre ambos niveles un vínculo de causa o de motivación, sólo puede ir de lo colectivo a lo individual. La mentalidad persecutoria se mueve en sentido contrario. En lugar de ver en el microcosmos individual un reflejo o una imitación del nivel global, busca en el individuo el origen y la causa de todo lo que la hiere. Real o no, la responsabilidad de las víctimas sufre el mismo aumento fantástico...²⁶⁰

2.1.1 Una figura sustituta

El mecanismo de expiación se sustenta en la imposibilidad de *revertir del tiempo*; nunca un daño puede ser reparado a totalidad porque nuevas circunstancias han alterado ya el escenario. Por ello, Girard lo observa como un fenómeno de *representación* en el que la *figura sustituta*²⁶¹ es la encargada de compensar los males cometidos y permitir, paralelamente, que los culpables reales escapen a las consecuencias de su falta.²⁶² De ahí que no le resulte fortuito que el chivo expiatorio por excelencia se haya elegido históricamente por sus semejanzas respecto al ser que *representa*²⁶³, pues siempre se trataba de reproducir lo más exacto posible la escena original.

El chivo expiatorio es el representante del conjunto de la comunidad.²⁶⁴ En una sola operación, tanto la violencia sufrida como la violencia suscitada en cada individuo son

²⁶⁰ Girard, *La violencia y lo sagrado*, Ibíd., pp. 31, 32.

²⁶¹ Como señala Roberto Calasso: "El origen de la sustitución tampoco está en la facultad de dar nombre (y con ello de sustituirlo por las cosas), sino en aquella, irreductible y englobadora, de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de la conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también, lo sustituyen, borrándolo." Calasso, Roberto, *La ruina de Kash*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 144.

²⁶² A decir del autor, es por ello que los rituales suelen iniciarse con la simulación de una crisis antes de concluir con la inmolación de una víctima, pues "...se trata de reproducir la crisis mimética que conduce espontáneamente al mecanismo de la víctima única. Por supuesto, con la esperanza de que tal repetición renueve su poder de reconciliación." Girard, *Los orígenes...*, Ibíd., p. 62.

²⁶³ Señala Joseph de Maistre que en los sacrificios convencionales "se escogía siempre, entre los animales, a los más preciados por su utilidad, los más dulces, los más inocentes, los que mayor relación tenían con el hombre por su instinto y sus costumbres. En definitiva, al no poder inmolarse al hombre para salvar al hombre, se escogía en la especie animal a las víctimas más humanas (...) se trata de un alma sustituta, *vicariam animam*." Maistre, Joseph, *Tratado sobre los sacrificios*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Sexto piso, México, 2009, pp. 25, 26.

²⁶⁴ Girard es claro en este punto- que resulta crucial para comprender su teoría-: "El sacrificio ritual está basado en una doble sustitución; la primera, la que jamás se percibe, es la sustitución de todos los

imputadas a este único responsable que, en adelante, al representar a todo, no representa a nadie en realidad.

La sustitución sólo puede fundamentarse sobre condiciones de igualdad²⁶⁵, aunque las principales acusaciones en su contra busquen denunciarlo como diferencia; éste “no es más culpable de lo que puede serlo cualquiera, pero la comunidad entera está convencida de lo contrario.”²⁶⁶ Hay que subrayar este hecho pues, precisamente en esa cualidad reside su efectividad como canal catártico de todas las cóleras. Entre la víctima perseguida y los perseguidores existe una continuidad sólida, una identidad que permite a la colectividad escapar de la violencia destruyendo -y solamente destruyendo-a quien le representa lo más despreciable del otro y de sí mismo.

Como observa Girard: “Cuanto más indiferenciadas se vuelven las personas más fácil es decidir que cualquiera de ellas es culpable.”²⁶⁷ Siendo idéntica y única a la vez –elegida unánimemente-, la figura expiatoria puede jugar el rol del *doble mimético*²⁶⁸ por excelencia pero, al mismo tiempo, puede ser exteriorizada sin levantar nuevas secuelas de violencia entre la comunidad.

Uno de los ejemplos más logrados sobre este mecanismo es el de Edipo, quien, a decir de Girard, representa a la víctima expiatoria por excelencia. Mediante el “crimen

miembros de la comunidad por uno solo; se basa en el mecanismo de la víctima propiciatoria. La segunda, única exactamente ritual, se superpone a la primera; sustituye la víctima original por una víctima perteneciente a una categoría sacrificable. La víctima propiciatoria es interior a la comunidad, pero la víctima ritual es exterior, y es preciso que lo sea puesto que el mecanismo de la unanimidad no juega a favor suyo.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 110.

²⁶⁵ Esto no representa una contradicción respecto a la definición previa del chivo expiatorio como diferencia, pero, para ser más precisos, basta evocar las siguientes líneas girardianas: “Desde dentro del sistema, sólo hay diferencias; desde fuera, por el contrario, sólo hay identidad. Desde dentro no se ve la identidad y desde fuera no se ve la diferencia. Ambas perspectivas no son, sin embargo, equivalentes. Siempre es posible integrar la perspectiva de dentro en la perspectiva de fuera; no se puede en cambio, integrar la perspectiva de fuera en la perspectiva de dentro.” *Ibíd.*, p. 165.

²⁶⁶ Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, p. 62.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 66.

²⁶⁸ El deseo mimético es nuevamente la explicación de esto, pues de ser un deseo que inicialmente se aferra a un objeto determinado, “...se vuelve oportunista –es decir, pasa a proyectarse sobre cualquier otra cosa que encuentra-, entonces a las personas a las que atormenta se enfocan paradójicamente sobre modelos sustitutivos y también sobre adversarios sustitutivos.” *Ibíd.*, p. 69.

indiferenciador”²⁶⁹ de este personaje, Sófocles justifica la violencia que azota al conjunto de la comunidad; Edipo aparece como el único responsable de las desdichas de la ciudad de Tebas y su expulsión representa, para todos, la única oportunidad de restaurar el orden perdido. Como observa Girard:

Para liberar a toda la ciudad de la responsabilidad que pesa sobre ella, para hacer de la crisis sacrificial la peste, vaciándola de su violencia, hay que conseguir transferir esta violencia sobre Edipo, o más generalmente sobre un individuo único. En el debate trágico, todos los protagonistas se esfuerzan por operar esta transferencia...²⁷⁰

Como sucede en el caso de Edipo, la sustitución surge siempre como la última oportunidad de escapar a la ruina absoluta. Otorgando *alguien más* al apetito de la violencia, la colectividad no sólo posterga su fin, sino que fortalece la mentira necesaria para seguir existiendo: la mentira de los contratos racionales y del carácter servil de la violencia.

2.1.2 Persecución unánime y desconocimiento

El verdadero chivo expiatorio siempre es adoptado *unánimemente*.²⁷¹ Como hemos visto, la indiferenciación de la crisis es lo que ha dado paso a la unanimidad acusatoria. Todo opera como una suerte de contagio. La convicción de uno se comunica a los otros hasta que todos se hallan completamente convencidos sobre la maldad intrínseca de uno solo.

Lo anterior significa que las acusaciones dirigidas en contra de esta figura nunca se sustentan en un discernimiento profundo entre la veracidad o la falsedad del juicio, sino en el simple hecho de que no exista ninguna voz que las ponga en duda. Como sostiene Girard: “La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sin

²⁶⁹ Identificados como parricidio e incesto, mismos que “significan el final de toda diferencia, pero llegan a ser, precisamente gracias al hecho de ser atribuidos a un individuo concreto, una nueva diferencia, la monstruosidad exclusiva de Edipo.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 84.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 86.

²⁷¹ Girard toma como base las persecuciones colectivas – unánimes-o con resonancias colectivas, mismas que entiende, nos dice, como aquellas que “...son perpetradas directamente por multitudes homicidas, como la matanza de judíos durante la peste negra. Por persecuciones con resonancias colectivas, entiendo las violencias del tipo caza de brujas, legales en sus formas pero estimuladas generalmente por una opinión pública sobre excitada (...) [El autor se interesa, particularmente, por aquellas] persecuciones que desarrollaron preferentemente en unos períodos de crisis que provocaron el debilitamiento de las instituciones normales y favorecieron la formación de *multitudes*, es decir, de agregados populares espontáneos, susceptibles de sustituir por completo unas instituciones debilitadas o de ejercer sobre ellas una presión decisiva.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 21.

razón.”²⁷² Podría decirse incluso, como él mismo argumenta, que la convicción de los perseguidores es más fuerte en tanto menos racional. Esto significa que hasta la inexistencia de una causa evidente puede transformarse, por la fuerza del número, en el argumento principal para sostener una imputación culpatoria.

Es necesario, que todos acaben “por convencerse de que un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, puede llegar pese a su debilidad relativa a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad”²⁷³, porque la transferencia que opera en la expiación, no sólo requiere de la identificación con su víctima sino, además, de que los perseguidores logren desprender la rectitud de su causa –y crean en ella- oponiéndose a la maldad del otro.²⁷⁴

A decir de Girard:

La multitud tiende a la persecución pues las causas naturales de lo que la turba, de lo que la convierte en turba, no consiguen interesarle. La multitud, por definición, busca la acción pero no puede actuar sobre causas naturales. Busca, por tanto, una causa accesible y que satisfaga su apetito de violencia. Los miembros de la multitud siempre son perseguidores en potencia pues sueñan con purgar a la comunidad de los elementos impuros que la corrompen, de los traidores que la subvierten. El momento multitudinario de la multitud coincide con la oscura llamada que la congrega, que la moviliza o, en otras palabras, que la transforma en *mob*. Efectivamente este término viene de *mobile*, tan distinto de *crowd* como en latín *turba* puede serlo de *vulgus*. La lengua francesa no registra este matiz.²⁷⁵

De acuerdo con el autor: “Para designar esta súbita, convulsiva violencia, este puro fenómeno de masas, nuestra lengua carece del término apropiado. La palabra que nos viene a la boca es, en definitiva, un americanismo: *linchamiento*.”²⁷⁶ Instintivamente los hombres salen a la caza de un culpable²⁷⁷ y buscan desesperadamente “...un remedio inmediato y

²⁷² Girard, *La violencia y lo sagrado*, Ibíd., p. 88.

²⁷³ *Ídem*.

²⁷⁴ Lo que se obtiene más o menos por el mismo proceso. “El sistema consiste en blanquear la comunidad ennegreciendo al chivo expiatorio. Para consolidarlo, hay que reforzar la creencia en esta mítica negrura.” Girard, *La ruta antigua...*, Ibíd., p. 136.

²⁷⁵ Girard, *El chivo expiatorio*, Ibíd., p. 26.

²⁷⁶ Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, trad. Francisco Díez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 91.

²⁷⁷ Para ilustrar esta operación casi instintiva Girard alude a los comportamientos de animales que cazan en manada y que, frecuentemente, representan en los mitos a los defensores de los dioses. Nos dice: “... se concentran alrededor de la víctima para abalanzarse sobre ella, todos juntos, desde los cuatro puntos del horizonte. Constantemente aparecen en estas mismas narraciones las mismas especies: toros, perros, aves de presa, sobre todo buitres. Estos pululan donde quiera que haya un cadáver volando en círculo a su alrededor para participar en el reparto. (...) Todos estos animales y otros muchos, aparecen también en los mitos. Son los más feroces, pero también las especies que viven en rebaños, las que cazan y actúan colectivamente, o se alimentan en común de cadáveres: las especies que actúan o parecen actuar como los

violento a la violencia insoportable”²⁷⁸ que atraviesa sus relaciones. Ésta es una de las ideas concretas por las que la teoría mimética se ha identificado como parte de un darwinismo social.

La multiplicidad de enemigos procede siempre de un solo y único modelo, la multitud humana. Cuando se prepara la venganza divina, nada hay en el Universo que no se ponga a girar vertiginosamente como un torbellino en el sentido de la turba, según Michel Serres, y desgraciado aquél en quien ese irresistible torbellino se cebe, desgraciado quien se deje prender de él. La arremolinante jauría es la identidad por excelencia de la venganza divina. Se precipita sobre su víctima y la desgarrar en pequeños trozos; idéntico terrible apetito de violencia en todos los participantes. Ninguno de ellos quiere renunciar a infligir el golpe decisivo.²⁷⁹

La sentencia latina, *vox populi vox Dei*, es la máxima expresión de este comportamiento. Todos quieren participar del castigo tanto como quieren participar de la naturaleza de la deidad.²⁸⁰ El acto de persecución unánime se convierte en una especie de ejercicio sagrado, una fuerza omnipotente y avasalladora, sin forma humana, capaz de arrastrar con su furia cualquier existencia individual. Los resentimientos personales ya no dividen, contribuyen a reforzar el vínculo social. En la unanimidad legítima, el odio es llamado justicia. Los ánimos particulares se consolidan en un bloque que los orienta hacia una sola causa: infligir al infractor.

Sin embargo, la integración de la multitud no basta, hay algo mucho más importante: “Para que la unanimidad sea perfecta, es preciso que la víctima participe en ella. Es preciso que una su voz a la unánime voz que le condena.”²⁸¹ Esto nos remite al Edipo que se asume culpable frente a la multitud²⁸²; al Job que, por momentos, parece complacerse en su linchamiento aceptando que su vida le pertenece a ese dios infalible que le castiga²⁸³; a los

hombres cuando se reúnen contra un adversario común, cuando practican la caza del hombre.” Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 37.

²⁷⁸ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 88.

²⁷⁹ Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 38.

²⁸⁰ “En las sociedades de lo religioso violento, lo que agrupa a los hombres contra el chivo expiatorio no es una ideología, por tiránica que sea, sino una poderosa experiencia de lo sagrado, consolidada por una tradición inmemorial. Esta visión parece tener tanta fuerza como la evidencia científica en nuestros días.” *Ibíd.*, p. 159.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 50.

²⁸² Y sobre esto no hay mayor claridad que las palabras que Sófocles hace pronunciar a Edipo al cierre de la obra. “Confíaos, no temáis: pues estos males míos/ nadie puede más que yo sufrirlos.” Edipo rey, Sófocles en: Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 86.

²⁸³ Los diálogos de Job constituyen una fuente explicativa inigualable dentro de la teoría girardiana. En su obra, *La ruta antigua de los hombres perversos* (1985), el autor se dedica por entero a analizar la figura enigmática de Job, en la que cree localizar una de las mayores exposiciones de la teoría mimética. En gran

cientos de mujeres acusadas de brujería en la Edad Media que lejos de alegar su inocencia se convencían a sí mismas de que podían haber actuado “inconscientemente” bajo efectos demoniacos.

En la teoría mimética, el chivo expiatorio logrado es aquel que está de acuerdo con sus perseguidores, que confiesa su culpa y que no interpreta su castigo como un mal, sino como un acto merecido y retributivo para su sociedad. No requiere, igual que los demás, entender la acusación, basta con que se convenza de su necesidad.

Lo que está en juego es la existencia de una verdad única, una verdad propiamente trascendente que se imponería a todos los hombres sin excepción, incluso a aquellos a quienes aplasta, al pasar, el triunfo de su cortejo. Hay que mostrar que esta verdad es tan radiante que, a fin de cuentas, se impone incluso a quienes a pesar de desconocerla tienen que sufrir sus consecuencias.²⁸⁴

La verdad que guía la persecución nunca se encuentra sustentada en el conocimiento sino, por el contrario, en la más profunda ignorancia. La transferencia sucede sin ser advertida.²⁸⁵

Girard se refiere a este *desconocimiento*²⁸⁶ como una pieza clave en el mecanismo victimario. Nos dice:

Para poder tener un chivo expiatorio no hay que ver la verdad, y por lo tanto no hay que representarse a la víctima como un “chivo expiatorio”, sino como alguien a quien se condena con toda justicia, como se hace en la mitología. No olviden el parricidio y el incesto de Edipo que se consideran enteramente reales. Tener un chivo expiatorio es no saber que se tiene.²⁸⁷

Frecuentemente las representaciones históricas de esta práctica nos conducen a pensar que es activada de forma consciente por “...hábilnes estrategias que no ignoran nada de los mecanismos victimarios y que sacrifican unas víctimas inocentes con conocimiento de causa,

medida, considera, el carácter revelador de los diálogos reside en el hecho de que Job se resista a ser una víctima consumada. Merced a ello, la inocencia del chivo es puesta en duda y eso hace que el mecanismo se manifieste a plenitud. No obstante, Job también es absorbido en múltiples ocasiones por la fuerza mimética, como Girard observa: “Como todos los demás, Job se imagina que si la divinidad no lo provocara, el odio de que es objeto no podría extenderse al conjunto del pueblo. Un viejo instinto religioso le prohíbe dudar del derecho de los perseguidores a valerse del dios social.” Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 156.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 139.

²⁸⁵ Salvo en el caso de algunos rituales en los que el proceso transferencia es, incluso, representado de forma física. El mecanismo “...desconoce su propio carácter injusto, aunque sin que, por ello, se deje de saber que lo que se hace es dar muerte a alguien.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 73.

²⁸⁶ Girard decide eludir una vez más la utilización del término “inconsciente” por considerar que la vertiente freudiana lo ha reducido a un esencialismo –como un aparato psíquico identificable– que deja del lado los fenómenos colectivos como el que ahora tratamos.

²⁸⁷ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 72.

debido a unas maquiavélicas intenciones.”²⁸⁸ Pero lo cierto es que ni siquiera esa posibilidad anularía el hecho de que el desconocimiento de las multitudes—envueltas en, lo que el autor llama, *un sistema de representación persecutoria*²⁸⁹— sea la verdadera fuerza del mecanismo, pues no hay que perder de vista que sólo ellas pueden ejecutarlo.²⁹⁰

Únicamente este desconocimiento garantiza que la destrucción del chivo expiatorio pueda ser exhibida como una operación de justicia y no como un asesinato; que el sacrificio pueda ser concebido como una condena merecida y nunca como un acto de violencia pura.

A decir de Girard, tanto la *unanimidad* como el *desconocimiento* pueden comprenderse a la luz de una misma fuente explicativa: la tendencia humana a plantearse la violencia como un fenómeno exterior. Si la persecución unánime de la víctima propiciatoria parece algo tan atractivo para los individuos se debe, esencialmente, a que en el encuentro del otro-culpable cada uno de ellos puede expulsar la verdad de su propia violencia. Al respecto, Girard afirma: “Los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; siempre la han ignorado, al menos parcialmente, y pudiera muy bien ser que la posibilidad de sociedades propiamente humanas dependiera de este desconocimiento.”²⁹¹

Los individuos denuncian la violencia en la naturaleza de los chivos expiatorios, en las persecuciones de los demás o en el engaño con el que individuos malintencionados excitan a las masas, pero nunca pueden mirarla como algo que les es inherente. Como ya se podrá intuir, la misma ilusión de autonomía y originalidad que llevara a esos hombres a rechazar obstinadamente el carácter mimético de sus deseos, funciona aquí como el pretexto idóneo

²⁸⁸ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 57.

²⁸⁹ “Aquellos a quienes el mecanismo del chivo expiatorio envuelve y persuade totalmente viven en un mundo siempre de acuerdo con las exigencias de la justicia. Si, momentáneamente, ese mundo deja de ser justo, tarde o temprano intervendrá el proceso victimario para restablecer su perfección.” Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 147.

²⁹⁰ En la teoría girardiana, la multitud siempre tiene un lugar prioritario. Al respecto, el autor anota: “Los poderes de este mundo se dividen visiblemente en dos poderes asimétricos, a un lado autoridades construidas y al otro, la multitud. Por regla general, las primeras predominan sobre la segunda, en período de crisis, ocurre al revés. No sólo domina la multitud sino que es una especie de crisol donde acaban por fundirse hasta las autoridades aparentemente menos quebrantables. Este proceso de fusión asegura la refundición de las autoridades a través del chivo expiatorio, es decir, a través de lo sagrado. La teoría mimética ilumina este proceso que la ciencia política y las demás ciencias humanas no consiguen entender.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, pp. 153, 154.

²⁹¹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 91.

para romper, en el imaginario colectivo, cualquier lazo de identidad con la violencia colectiva y la figura emisaria.

La víctima es considerada una fuente de *impureza*.²⁹² En tanto causa del desorden –social o natural-, se le identifica como una manifestación que brutaliza a los hombres, algo con lo que es preciso evitar todo contacto. Nadie quiere ser contagiado por la violencia que reside en su símbolo.²⁹³ La reacción es la misma en todas partes: “apartar ese signo, expulsarlo del mundo en el que se aspira a vivir sin angustia.”²⁹⁴ Y es aquí donde mejor se expresa la naturaleza catártica de la expiación, pues al sustanciar la *mancha*²⁹⁵ –que cubre a la multitud- en un solo culpable parece más sencillo suprimirla y descontaminar de ella al resto del organismo, por eso la purificación se trabaja unánimemente.

Girard localiza algunos puntos de convergencia entre la práctica ritual que busca evitar el contagio –vía chivo expiatorio- y el empirismo científico y médico de la actualidad. Para sustentar esta comparación, el autor recurre a analizar las reacciones primitivas y las científicas frente a una enfermedad desconocida. Ambas, nos dice, declaran una especie de “epidemia” y buscan aislar al agente patógeno para, finalmente, excluirlo. Y es que si algo teme el hombre es –como hemos señalado, parafraseando a Elías Canetti²⁹⁶- la violencia que

²⁹² Es difícil rastrear el origen de la idea de impureza, en la Grecia clásica esta noción (en oposición a *katharia*, pureza) distinguía numerosos actos, desde moralmente malos hasta moralmente neutros, tales como el homicidio, la inhospitalidad, la enfermedad repugnante, el contacto físico con cadáveres, etc. Si no se disipaba era capaz de destruir a una persona inexorablemente. El remedio para el miasma eran las lustraciones rituales con sangre de cerdo o con agua de mar, siendo la sal un repelente del mal tradicional en el mundo antiguo. Ver: Burton Rusell, *Ibid.*, p. 135.

²⁹³ Girard apunta: “La noción de impureza ritual puede degenerar hasta el punto de ser únicamente una terrorífica creencia en la virtud maléfica del contacto material. La violencia se ha transfigurado en una especie de fluido que impregna los objetos y cuya difusión parece obedecer a unas leyes meramente físicas, algo así como la electricidad o el ‘magnetismo’ balzaquiano.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 35

²⁹⁴ Girard, *Ibid.*, p. 62.

²⁹⁵ El filósofo Paul Ricoeur identifica a la ‘mancha’ como un antecedente lejano a la noción de culpa; a partir de un largo discernimiento, que no escapa al escepticismo moderno, refiere a la mancha como a una “impureza simbólica” propiciadora de consecuencias nefastas. Intentando negar cualquier explicación “sobrenatural” que pueda darse a tal noción, Ricoeur desacredita la definición que Pettazoni nos ofrece sobre ésta, misma en la que nosotros creemos reconocer las características esenciales que le vinculan con la imagen del chivo expiatorio. Para Pettazoni la mancha es “un acto que desencadena un mal, una impureza, un fluido, un quid misterioso y dañino, que actúa dinámicamente, es decir, por vía de magia.” Pettazoni, *La confesión des péchés*, en: Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, trad. Alonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Taurus Humanidades, Argentina, 1991, p. 189.

²⁹⁶ En su obra, *Masa y poder*, el escritor alemán observa: “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que lo agarra; le quiere reconocer o al menos clasificar. El hombre siempre elude el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado

implica lo desconocido; la naturaleza de la enfermedad es siempre eso que, en tanto fuera de lo *normal*, violenta la cotidianeidad; algo que siempre es un presagio de la violencia fulminante que es la muerte. Por eso, preservándose de la enfermedad y del contacto con ésta, el individuo antiguo tanto como el moderno busca, además de evitar la propagación de la violencia –enfermedad-, evitar el contacto con su propia muerte.

Polarizarse frente a una misma víctima, distanciarse lo más posible de ella y perseguirla hasta destruirla se manifiesta, pues, como la única posibilidad de no sucumbir a tal contagio; de no volverse, uno mismo, el chivo expiatorio de los demás.

2.1.3 Rasgos victimarios

La teoría mimética nos repite constantemente que entre los perseguidores y las figuras expiatorias no existen diferencias reales. Lo que realmente determina el carácter victimario de unos individuos en relación a otros no son sus crímenes, sino el grado en que pueden satisfacer las necesidades expiatorias de la multitud, favorecer la unión de éstas.

No obstante, aunque la elección de las víctimas siempre es arbitraria, Girard considera que existen rasgos- a los que en *El chivo expiatorio* designa como *rasgos preferenciales de selección victimaria*- que facilitan la elección persecutoria. Señala:

Los signos preferenciales se ofrecen como razones para seleccionar a una persona concreta; y por mucho que sean razones insuficientes, incluso escandalosas, nos impiden hablar de azar puro y simple. Las minusvalías, los rasgos externos desagradables son tomados erróneamente por signos de culpabilidad. Por eso, en las miniaturas medievales se representa a las brujas más o menos igual que a los judíos en las caricaturas antisemitas: con rasgos deformes, jorobadas, cojas, etc.²⁹⁷

Aunque la teoría mimética no sugiere un esquema inmutable para la elección de figuras expiatorias, sí identifica al *exceso* y al *defecto* como las características manifiestas en casi todos los ejemplos históricos.

A primera vista las acusaciones son muy diversas, pero resulta fácil descubrir su unidad. En primer lugar están los crímenes violentos perpetrados contra aquellos a quienes es más criminal violentar, sea en términos absolutos, sea en relación al individuo que los comete, el rey, el padre, el símbolo de la autoridad suprema, y a veces, tanto en las sociedades bíblicas como en las modernas, contra los más débiles e inermes, en especial contra los niños.

puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad: qué fácil es desgarrarla, qué fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agredido.” Canetti, Elias, *Masa y poder*, trad. Horst Vogel, Alianza/Muchnik, Madrid, 2005, p. 7.

²⁹⁷ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 65.

Están luego los crímenes sexuales, la violación, el incesto, la bestialidad. Los que transgreden los tabúes más rigurosos respecto a la cultura considerada son siempre los invocados con mayor frecuencia.

Finalmente están los crímenes religiosos, como la profanación de hostias. También en ese caso se han de transgredir precisamente los tabúes más severos.²⁹⁸

La unidad de las acusaciones se dirige contra aquello que, de una u otra manera, puede ser considerado una transgresión al orden. Las multitudes buscan sancionar la violación que creen leer en los actos y naturaleza de sus víctimas. Pero, en realidad, éstas sólo son elegidas porque –sus rasgos extremos– denotan, de mejor manera, eso que les aterroriza descubrir en sí mismos²⁹⁹, lo que los ha sumido en una crisis violenta: la pérdida de toda diferencia.³⁰⁰ “No es el otro *nomos* lo que vemos en el otro, sino la anomalía; no es la otra norma, sino la anormalidad; se convierte al invalido en deforme y al extranjero en apátrida.”³⁰¹

Cualquier signo de desigualdad y de dificultad de adaptación en el sujeto –las minorías étnicas, el rey, el extranjero, el rico³⁰², el provinciano, el inválido, el huérfano, el hijo de familia, el pobre, o, simplemente, el último en llegar³⁰³– se presenta como la evidencia necesaria para desatar la polarización en su contra.

En el límite, todas las cualidades extremas atraen, de vez en cuando, las iras colectivas; no sólo los extremos de la riqueza y la pobreza, sino también del éxito y del fracaso, de la belleza³⁰⁴ y de la fealdad, del vicio y de la virtud, del poder de seducir y del poder de disgustar; a veces se trata

²⁹⁸ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, pp. 24, 25.

²⁹⁹ “El sujeto verá manifestarse la monstruosidad en él y fuera de él al mismo tiempo. Debe interpretar como buenamente pueda lo que le ocurre y situará necesariamente el origen del fenómeno fuera de él mismo. La aparición es demasiado insólita como para no ser referida a una causa exterior, extraña al mundo de los hombres. La totalidad de la experiencia está dirigida por la alteridad radical del monstruo.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 171.

³⁰⁰ A fin de precisar esta afirmación Girard nos dice que: “Los signos de selección victimaria no significan la diferencia en el seno del sistema, sino la diferencia en el exterior y al margen del sistema, la posibilidad para el sistema de diferir de su propia diferencia. En otras palabras, de no diferir en absoluto, de dejar de existir en tanto que sistema.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 32.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 33.

³⁰² “Supongo que habrá quienes considerarán escandaloso incluir a los ricos y a los poderosos entre las víctimas de la persecución colectiva a igual título que los débiles y los pobres. A sus ojos, los dos fenómenos no son simétricos. Los ricos y los poderosos ejercen sobre su sociedad una influencia que justifica las violencias de que se les pueda hacer objeto en periodo de crisis. Se trata de la santa rebelión de los oprimidos, etc.” *Ibíd.*, p. 30.

³⁰³ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, pp. 28 y 29.

³⁰⁴ Pietro Scarduelli nos relata como para las fiestas del quinto mes (*Toxcatl*), en que se veneraba y solicitaban los favores del dios Tezcatlipoca se “inmolaba a un joven, el más bello y valeroso de los prisioneros de guerra.” Ver. Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, trad. Stella Mstrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 118.

de la debilidad de las mujeres, de los niños y de los ancianos, pero otras el poder de los más fuertes se convierte en debilidad delante del número.³⁰⁵

A decir de Girard, los mitos y los relatos históricos en torno a la imagen del chivo emisario confirman esta naturaleza “*anormal*”. En el caso de los primeros, la falta cometida siempre se determina como un rasgo ontológico que no deja espacio para cuestionar la sensatez de la persecución³⁰⁶; se trata de monstruos a los que la naturaleza ha sancionado desde un principio. En varios casos, la monstruosidad física y la monstruosidad moral van unidas.³⁰⁷

El *mito de Edipo*³⁰⁸ le permite, a Girard, ilustrar esta afirmación de manera prodigiosa. Edipo es un huérfano, un expulsado, un extranjero, es cojo y es rey. Edipo está expuesto a la mira de todos por sus rasgos excepcionales; en su persona confluye más de un signo victimario. Pero además, sus actos -parricidio e incesto- representan una verdadera transgresión al orden natural. Edipo es presentado como el asesino de la diferencia, su fisiología y su comportamiento es *diferente* respecto al resto de la comunidad. El relato está dado de tal manera que nada nos hace pensar que merezca otro destino que el desprecio colectivo y la expulsión.

Como se puede advertir, a la par de los rasgos físicos y morales, el carácter *marginal* y *excepcional* de las víctimas constituye un aspecto -cultural- fundamental. Si tenemos en cuenta que la práctica expiatoria sólo puede ser exitosa si permite a la colectividad desembarazarse de su violencia, comprenderemos también la importancia de que dicha violencia recaiga sobre seres cuya destrucción no despierte ánimos de revancha en el resto; es decir, sobre seres con los que previamente se haya desconocido tener lazos de identificación.

³⁰⁵ Girard, *Ibid.*, p. 29.

³⁰⁶ Lo que, por cierto, Girard tampoco se propone hacer, pues a la letra afirma: “No intento delimitar exactamente el campo de persecución; no intento determinar con precisión dónde empieza y dónde acaba la injusticia. En contra de lo que piensan algunos, no me interesa la distribución de buenas y malas notas en el orden social y cultural. Sólo me interesa mostrar que hay un esquema transcultural de la violencia colectiva y que es fácil esbozar, a grandes rasgos, sus perfiles.” *Ibid.*, p. 30.

³⁰⁷ La monstruosidad moral es percibida por Girard como el resultado de la “tendencia de los perseguidores a proyectar los monstruos que crean, a partir de tal o cual crisis, de tal desdicha pública o incluso privada, sobre algún desdichado cuya invalidez o cuya extravagancia sugiere una afinidad especial por lo monstruoso.” *Ibid.*, p. 49.

³⁰⁸ Edipo es acusado de propagar la peste en su ciudad. Él, aparente víctima de la ignorancia, ha cometido incesto y parricidio y por ello se presenta ante nuestros ojos, como el transgresor por excelencia de los órdenes sociales. Independientemente del análisis freudiano, no cabe duda de que Edipo es una víctima propiciatoria completa.

El ser expiatorio es *fronterizo* por excelencia. “Ha absorbido todas las diferencias y, especialmente, la diferencia entre el interior y el exterior; pasa por circular libremente de dentro a fuera.”³⁰⁹ Como piensa Girard:

...para que pueda polarizar las tendencias agresivas, para que la transferencia pueda efectuarse, es preciso que no exista solución de continuidad, es preciso que exista un deslizamiento “metonímico” de los miembros de la comunidad a las víctimas rituales, es preciso, en otras palabras, que la víctima no sea ni demasiado extraña ni demasiado poco extraña a esta misma comunidad.³¹⁰

La víctima debe oscilar entre los límites³¹¹, ser lo suficientemente parecida a la comunidad para sustituirla pero, también, lo suficientemente ajena a ella para no despertar nuevas olas de violencia con su eliminación; distanciarse en su calidad de culpable.³¹² Precisamente “...para no provocar represalias se elegía a gentes socialmente insignificantes, sin techo, sin familia, lisiados, enfermos, ancianos abandonados.”³¹³ Siempre se actuaba sobre categorías desprotegidas. Los perseguidores nunca deben leer en su víctima un daño infligido a su propio ser -individual o colectivo-, pues de hacerlo su violencia se volvería impotente.

A decir de Girard, puede suponerse que esta particularidad determinaba la elección del cabrío emisario en el ritual judaico, misma que debió verse favorecida por la mala reputación

³⁰⁹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 281.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 282.

³¹¹ Aunque dada la dificultad de encontrar esta ambigüedad, se observa comúnmente lo que Girard llama una *preparación sacrificial* en dos formas distintas: “...la primera intentará hacer a la víctima más extranjera, es decir, impregnar de sagrado una víctima demasiado integrada a la comunidad, la segunda, por el contrario, se esforzará en integrar más a una víctima que es demasiado extranjera.” *Ídem*.

³¹² Edipo no pertenece a la comunidad, aunque la representa –como su rey- se distingue como *primus inter pares*. En las leyendas de Zeus se dice que Licaón sacrificó a su propio hijo y después se lo comió con Zeus como si no fuese ya más nada de él. En otro relato, el de Tiresias, se cuenta que el oráculo ciego ordenó a Creón que sacrificara a su hijo Meneceo para calmar al dios Ares, quien pretendía destruir Tebas. Creón no se atrevió a matar a su hijo y le pidió que huyera, pero el mismo Meneceo, sintiéndose ya ajeno, se inmoló en beneficio de la ciudad. En el caso de los mexicas, como expone la antropóloga Yolotl Torres, las víctimas extranjeras eran integradas a la comunidad mediante ritos de purificación previos. Así, por ejemplo, el llamado rito de la *imagen* –consistente en la representación que la víctima hace de una deidad- , determinaba que los esclavos adquiridos para esta inmolación fueran purificados mediante un baño ritual que, temporalmente, los convertía en hombres-dioses. Este papel duraba de veinte días a un año antes que la víctima fuera inmolada, período durante el que ésta debía ser tratada como deidad del grupo, y como tal debía actuar. Se menciona incluso, que en algunos casos, el *ofrendante* de las víctimas –que eran particularmente esclavos- se abstenía de comer los restos de ésta, pues en sus últimos días de vida, como parte del rito de purificación, la víctima había representado un papel semejante al de un hijo. Ver: González, Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 202.

³¹³ Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, *Ibid.*, p. 108.

del animal³¹⁴, “a causa de su nauseabundo olor y su embarazosa sexualidad”, pero que permitía - por la segunda característica- la identificación con el ser humano. Asimismo, en el mito azteca, el dios que se arroja a las llamas para iluminar al mundo, *Nanauatzin*³¹⁵, es el buboso, el leproso que antes de ser elegido como víctima se mantiene a cierta distancia del resto de los dioses aunque siempre forma parte del grupo. Mientras que, la elección de la víctima -*pharmakos*- en Grecia estuvo determinada por la marginalidad que caracterizara su vida cotidiana.

Pese a que pueda resultar una obviedad, debe señalarse que la ambigüedad es algo que atraviesa a la víctima no sólo en términos de territorialidad, también en su carácter existencial. Al representar al modelo-rival del resto, el chivo expiatorio se constituye como la máxima expresión de la *ambivalencia*; es humano y divino al mismo tiempo, fascinante y aterrador.³¹⁶

El chivo expiatorio es un ídolo roto en mil pedazos. Ascensión y caída están enlazadas. Se adivina que tales extremos se tocan, pero, aunque no se les pueda interpretar separadamente, no puede tampoco convertirse al primero en causa del segundo. Presentamos un fenómeno social mal definido pero real, de desarrollo no seguro pero probable.

El único punto en común entre ambos períodos es la unanimidad de la comunidad, en la adoración primero, en el aborrecimiento después.³¹⁷

³¹⁴ Walter Burkert, uno de los filólogos más destacados de la época, respalda este señalamiento: “El sacrificio de un [trágo] es un acontecimiento extraordinario. No hay más que un cabrío en el rebaño, acaso en la aldea; es, como dice Tibulo (2,1,58), el *dux pecoris*. Tampoco es el apetitoso olor a carne asada lo que en primer lugar se asocia al [trágo]; para eso sería más recomendable un cabrito [érifos]. El [trágo] evoca la lascivia y el hedor. Y sin embargo, se sacrifica también al macho cabrío, porque su facultad procreativa va menguando.” Burkert, Walter, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, trad. Luis Andres Bredlow, Acantilado, Barcelona, 2011, p. 45.

³¹⁵ Éstas son de las pocas afirmaciones girardianas que podemos respaldar, además de los mitos, en estudios antropológicos y etnológicos que han revisado el tema del sacrificio en la antigüedad desde diferentes perspectivas. Así, por ejemplo, Yolotl González Torres ha reseñado sobre el sacrificio entre los mexicas que aunque se supondría que los dioses “preferían que se les ofrendaran ejemplares perfectos de los hombres, algunos ritos requerían como víctimas a seres deformes o enfermos. De acuerdo con Sahagún, los leprosos o sarnosos eran sacrificados en honor del sol; y, en Pantitlan, según Tozozómoc cuando no llovía se arrojaban a los nacidos blancos que de puro blanco no ven y a los deformes que tenían señales como la cabeza partida o dos cabezas.” González, Torres, *Ibid.*, p. 256.

³¹⁶ Se trata, pues, de una de las expresiones más acabadas de lo *numinoso*, concepto -creado por Rudolf Otto en su obra *Le sacré*- recuperado por Jean Cazenueve para definir algo esencialmente misterioso. “El *mysterium* es a un tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Lo *fascinans* es lo que, contrariamente, hace que se lo desee por él mismo, que se sienta inclinación hacia él y que, en ocasiones, se procure identificarse con él.” Cazenueve, Jean, *Sociología del rito*, trad. José Castello, Amorrortu ediciones, Argentina, 1971, p. 35.

³¹⁷ Girard, *La ruta antigua...*, *Ibid.*, p. 24.

Esta cualidad es lo que lo convierte en un *homo sacer*³¹⁸ -figura estudiada de forma magistral por Giorgio Agamben³¹⁹-, una imagen límite del orden social que se sustrae, por igual, al derecho divino y al derecho humano. En todos los sentidos, se trata de una figura excepcional.

Para Girard, el relato de Job constituye uno de los casos más ilustrativos sobre este último aspecto. Job, nos dice, pasa inexplicablemente de ser un hombre virtuoso y venerado a ser un enemigo execrable para la multitud. En apariencia no existe ninguna causa real para que se le incremine, pero no hace falta más que analizar detenidamente los *Diálogos* para percatarnos de que lo que verdaderamente transforma al personaje en víctima es su posición excepcional y ambivalente en relación a su comunidad: Job es un *primus inter pares*, un jefe fascinante tenido en alta consideración pública pero, al mismo tiempo, es identificado como el origen de la opresión y de los abusos del poder. Su deslocalización en relación al resto es la causa acusatoria.

El contraste entre el presente y el pasado no recae sobre el cambio de la riqueza a la pobreza, de la salud a la enfermedad sino del favor al desfavor de un mismo público. *Los Diálogos* no se tratan de un drama puramente personal, de un simple „suceso“, sino del comportamiento de todo un pueblo respecto a una especie de „hombre de Estado“ cuya carrera se ha hecho añicos.³²⁰

Como observa Girard, Job no muestra ningún cambio sustancial en su comportamiento, lo que se transforma es la opinión que la multitud tiene de él. Y es que, como ya se ha dicho, detrás de la elección no hay determinismo ni azar, lo que hay es la pura necesidad catártica de la colectividad. Hemos de comprender a estas alturas que en la teoría mimética, de

³¹⁸ De acuerdo con el filósofo francés, Jean-Jacques Wunenberg: “El personaje sagrado se define esencialmente por su alteridad, que se encuentra a menudo asimilada a la alteración de su comportamiento.” Wunenberg, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, trad. María Belén Bauzá, Editorial Biblos, Argentina, 2006, p. 28.

³¹⁹ Giorgio Agamben recoge esta palabra del derecho romano arcaico y localiza en su interior una contradicción que bien puede reflejar el carácter doble de lo numinoso: la impunidad de dar muerte al hombre sagrado y la prohibición de su sacrificio. Y aunque en este caso el sacrificio se manifiesta como un impedimento, las disertaciones de Agamben evidencian nuevamente la naturaleza conflictiva y ambivalente del término. Ver: Agamben, Giorgio, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, España, 1998, pp. 93-97.

³²⁰ Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 22.

cualquier forma, y aunque no existan rasgos evidentes que fortalezcan la persecución, un chivo expiatorio será encontrado.³²¹

La víctima está ahí, incluso antes de haber llegado: "... está condenada de antemano, no puede defenderse; ha sido condenada previamente; pero siempre existe un proceso, todo lo inicuo que se quiera pero no por ello deja de manifestar su naturaleza de proceso."³²² La *acusación estereotipada* constituye, entonces, la base y la evidencia condenatoria. Esto quiere decir que si la multitud ha elegido a tal víctima es porque es culpable o, lo que implica lo mismo, que ésta es culpable porque la multitud le acusa.

En términos generales, puede decirse que la persecución es dirigida fundamentalmente por la fantasía.³²³ Por ello, Girard insiste constantemente en que el chivo expiatorio es un ser generalmente *inocente* o, en todo caso, tan culpable como los demás de los crímenes que se le imputan y por los que se le persigue. Lo que implica que "...lejos de ser una criatura única y diferenciada, la víctima ha de considerarse, si no necesariamente fortuita, por lo menos arbitraria respecto a los verdaderos problemas de la comunidad."³²⁴ Para aclarar este punto conviene recurrir a lo planteado por el psicoanalista francés, Guy Rosolato³²⁵, quien afirma al respecto:

No basta con detectar una víctima de los hombres e incluso de los dioses para conferirle la misión de emisario. Es necesario además que la misma pueda aparecer, en una perspectiva *racional* como *inocente*: es el caso de Edipo, justamente porque ignora las coyunturas de sus actos y de su estado que hacen de él un criminal.³²⁶

³²¹ Considera Girard: "Ciertamente cuando no hay ninguna señal que propicie una victimización determinada, se designará de todas maneras un chivo expiatorio. En el momento decisivo, algo será interpretado como un signo, ¡y puede ser cualquier cosa! Entonces, todo el mundo pensará que se ha encontrado al culpable." Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 66.

³²² Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 52.

³²³ Al respecto señala: "Las acusaciones formuladas contra los judíos no son menos fantásticas que las nefastas propiedades atribuidas a los héroes míticos. Las dos clases de acusaciones son en realidad la misma (...) Las circunstancias son las mismas y la secuencia de los acontecimientos es exactamente la misma. También tenemos la misma contradicción entre el mensaje explícito que señala a la víctima como la única causa de los males de la comunidad y las numerosas indicaciones que sugieren un estallido repentino y brutal de arbitraria violencia." Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibíd.*, 195.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 191.

³²⁵ Psicoanalista y psiquiatra francés, coetáneo a Girard, que trabajó desde una diferente perspectiva –más apegada a la corriente freudiana y a la lacaniana– algunos de los temas cruciales en la teoría mimética, tales como el sacrificio, el chivo expiatorio, el origen de la cultura y el deseo.

³²⁶ Rosolato, Guy, *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*, trad. Marcela Nasta, Nueva visión, Argentina, 2004, p. 121.

Podemos aceptar que Edipo es responsable de haber transgredido las leyes fundamentales de la naturaleza y de las formas sociales, o al menos de eso se le acusa, pero es evidente que eso no lo hace culpable de la peste propagada y de las innumerables desgracias que aquejan a los tebanos. Asimismo, y de forma más obvia, diremos que la víctima del *Levítico* está representada por uno de los animales más débiles y desfavorecidos de la naturaleza, el cabrío. Nadie duda de su mala reputación, pero definitivamente ese ser no ha sido seleccionado por su capacidad para cometer los crímenes por los que se le expulsa.

Esta tendencia no se comprueba únicamente en la estructura del mito o en los rituales arcaicos, la historia es quien nos ha reservado los mejores ejemplos al respecto. Por mencionar sólo un par, diremos que la *peste negra* que azotara a Europa entre 1349 y 1350 fue atribuida en su totalidad a la maldad intrínseca de los judíos³²⁷, pese a que ellos mismos fueron incapaces de escapar a la enfermedad. Mientras que 500 años más tarde los nobles, en tanto nobles, se convertirían en los responsables absolutos de las enfermedades y de cualquier otro infortunio colectivo, aunque éste no mantuviera una relación directa con la distribución de la riqueza o los abusos del poder.

A lo largo de su obra, Girard enlista un cúmulo de razones físicas e incluso metafísicas que dan cuenta de la inocencia y singularidad de las víctimas propiciatorias en la historia. En cada caso, lo que el autor intenta hacernos notar es que ambas condiciones fueron, precisamente, las que permitieron que la víctima funcionara como un recipiente vacío capaz de contener los enfrentamientos diseminados en el conjunto de la sociedad, y no solamente como un eslabón conflictivo más.

Y es que, de acuerdo con el planteamiento girardiano, únicamente la inocencia y la excepcionalidad de la víctima permiten romper con el *ciclo conflictivo de la contraviolencia*; un ciclo sostenido por sujetos ávidos de deshacerse de su propia culpa, si es posible

³²⁷ Históricamente la comunidad judía ya representaba al enemigo colectivo por excelencia. En su calidad de extranjeros y ajenos al cristianismo, los judíos eran el blanco común del odio popular; se pensaba en ellos como en unos malignos conspiradores que envenenaban los pozos de agua para deshacerse de todo aquel que no perteneciera a su grupo. El hecho de que muchos judíos fueran víctimas de la enfermedad fue algo, simplemente, ignorado por sus perseguidores. En distintas localidades de Europa se iniciaron *progroms* en su contra hasta que prácticamente se les extinguió. Se les saqueaba, se les aprisionaba, se les torturaba y se les linchaba como un castigo a su supuesto crimen, pero también como un acto aparentemente necesario para restablecer la salud pública.

vengando a quienes consideran sus “iguales”.³²⁸ Es decir, lo que hace del mecanismo expiatorio un camino exitoso para contener la violencia, y no para reactivarla, es que la multitud pueda distinguirse suficientemente de la víctima transfiriéndole –un tanto inconscientemente- aquello de lo necesita descargarse para poder “convivir”: la verdad y la responsabilidad sobre la violencia mimética de cada uno de sus miembros.

Cualquier atisbo de bondad en la víctima es echado por tierra pues, de otra manera, el origen y ejercicio de la violencia humana sería tan evidente e insoportable que toda posibilidad de convivencia social desaparecería.

2.2 El sacrificio de la víctima³²⁹

Girard está plenamente convencido de que “...hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad...”³³⁰ El acto sacrificial³³¹ representa, para él, el paroxismo de dicha violencia; un

³²⁸ Gilles Lipovetsky –otro célebre francés que trabaja sobre un eje temático muy cercano al girardiano-, ha señalado a esta tesis girardiana como un “contrasentido radical” pues, considera, en esencia la venganza es un imperativo social. “Ni la venganza es una amenaza, un terror a eliminar, ni el sacrificio es un medio de eliminar la violencia pretendidamente disolvente de las venganzas intestinas gracias a un sustituto cualquiera. A esta visión-pánico de la venganza, debe oponerse la de los salvajes, entre los cuales resulta un instrumento de socialización, un *valor* tan indiscutible como la generosidad (...) la violencia vengativa es una institución social; no es un proceso “apocalíptico” sino una violencia limitada que mira de equilibrar el mundo, de instituir una simetría entre los vivos y los muertos.” Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 177.

³²⁹ A falta de pruebas empíricas en las que respaldarse, Girard prefiere nombrar su teoría sacrificial solamente como una *hipótesis* –y no como una tesis- que plantea la existencia de un “esquema victimario universal” manifestado históricamente por diversas culturas. [Cfr., *El misterio...*, p. 46] Sobre este aspecto comenta: “La tesis victimaria, se dice, no es realmente demostrable puesto que nunca ha podido leerse directamente en ningún texto. Describe un proceso de estructuración; no puede deducirse directamente de un solo texto y es, por esencia, comparativa e hipotética. También yo estoy de acuerdo con esto.” Girard, *La ruta...*, *Ibíd.*, p. 44.

³³⁰ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 90.

³³¹ El tema del sacrificio ha sido abordado desde diversas perspectivas teóricas –aunque recurrentes conceptualmente- que nos han permitido acercarnos a su compleja naturaleza. Edward Burnett (*Primitive Culture*) representante de la **corriente racionalista** identificó las bases del sacrificio en la idea del intercambio –“doy para que des” (*do ut des*)- entre hombres y dioses. Este intercambio sería transformado con el tiempo en la imagen de un homenaje, alabanza o expiación otorgada a la divinidad para, finalmente, concluir en una etapa que el autor identifica como ‘autonegación’ en la que el hombre no espera ya ninguna recompensa sino simplemente alabar a la deidad. Dentro de la misma corriente James Frazer, en su obra *La rama dorada* (1890), distingue al sacrificio como una práctica mágica propia de sociedades agrícolas; como ritos destinados a rejuvenecer y complacer a la deidad que provee a la humanidad de lo necesario para subsistir. Para la **teoría sociológica** el rito del sacrificio refleja casi siempre un mismo sentido. Así por ejemplo para Robertson Smith, se trata de una especie de comunión sacramental entre hombres y dioses a través de la

mecanismo ejecutado históricamente por la humanidad para tratar de apaciguarla y restablecer –al menos de forma temporal- la armonía entre los hombres.³³²

De acuerdo con las observaciones hechas por el autor, el sacrificio de la víctima siempre se presenta como una solución en la cúspide de la crisis mimética³³³: la violencia colectiva e indiferenciada es contenida por otra violencia³³⁴ -igualmente avasalladora pero de diferente

ofrenda sacrificial. Esta comunión ritual representaría para el autor los lazos de unión entre los miembros de la comunidad. Más o menos en el mismo sentido es que más tarde el renombrado sociólogo Emile Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) pensaría al sacrificio como una práctica encaminada a unir lo profano con lo divino, unión que permitiría al hombre obtener de la deidad la protección que lo liberará de la angustia cotidiana. En su *Ensayo de la naturaleza y de la función del sacrificio* (1899) Hubert y Mauss definirían al sacrificio como un acto de consagración, como una oblación, en donde la víctima es el intermediario que al ser colocada en el espacio sagrado restituye cierto tipo de relación con la divinidad. Para estos autores la naturaleza del sacrificio varía según la finalidad perseguida, pues si en algunos casos la víctima es una especie de ofrenda, en otros es plenamente destruida. Dentro de la **fenomenología de la religión** Gerardus Van der Leeuw (*Fenomenología de la religión*) ha colocado especial atención en el papel del don dentro del sacrificio. Para el autor, en el don reside la esencia del sacrificio no sólo por simbolizar el acto de intercambio entre hombres y dioses sino como lazo que permite la participación de los primeros en el ámbito de lo sagrado, en tanto que la víctima representa siempre algo de sí mismos. El historiador Mircea Eliade, exponente destacado de este ámbito, identifica el origen del sacrificio en un mito cosmogónico. Mediante los mitos, el hombre intenta dar sentido a sus prácticas religiosas. Se cree, fundamentalmente, que la vida sólo puede nacer de otra existencia. Es de esta forma, que para Eliade, el carácter ritual del sacrificio representa la imagen mediante la que el cosmos es regenerado por la actividad ritual (sacrificio) del hombre. Desde un **enfoque económico**, el antropólogo Rymond Firth (*Offering and sacrifice: Problems of Organization*) coloca especial atención en el carácter económico que envuelve no sólo a la ofrenda sacrificial sino además a la estructura jerárquica entre quien recibe y quien ofrenda. Para Firth además de la naturaleza de la ofrenda, la variante económica determina la frecuencia de la actividad sacrificial y en el último de los casos la posibilidad de la participación de la comunidad entera en el acto ritual. Ver: Nájera Coronado Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, México, 2003, pp. 24-40

³³² Una lectura con la que, nuevamente, Lipotevsky no está nada de acuerdo. En su opinión: “No debemos concebir las instituciones primitivas como máquinas para rechazar o desviar una violencia trans-histórica, sino como máquinas para producir y normalizar la violencia. En esas condiciones, el sacrificio es una manifestación del código de la venganza, no lo que impide su despliegue: ni sustitución ni desplazamiento, el sacrificio es el efecto directo del principio de venganza, una exigencia de sangre sin disfraces, una violencia al servicio del equilibrio, de la perennidad del cosmos y de lo social.” Lipotevsky, *Ibid.*, pp. 177, 178.

³³³ Aunque en *Veo a Satán caer como el relámpago*, Girard afirmara que el sacrificio puede ser el clímax de crisis que no necesariamente tienen que ver con discordias miméticas –nacimientos, hambrunas, cambios de estación, desastres de todo tipo-. [Cfr. *Veo a Satán...*, p. 126] En *Los orígenes de la cultura* modifica su postura y señala que incluso aquellas debieron suscitar, invariablemente, una crisis mimética, pues sólo este tipo de crisis puede dar cuenta de la activación del mecanismo. No obstante, no ofrece ningún argumento claro que justifique este cambio de parecer. [Cfr. *Los orígenes...*, p. 63]

³³⁴ Se trata de una violencia que es traída a escena sólo para ser neutralizada. De forma semejante, ha observado Lévy-Bruhl, en numerosos ritos era común “...producir el mismo suceso o ejecutar nuevamente el mismo acto, pero en sentido exactamente inverso. Esto equivale a borrarlo, a abolirlo, del mismo modo como, si agregáramos a un número dado el mismo número, pero de signo contrario, el resultado es cero.” Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* en: Cazeneuve, *Ibid.*, p. 98.

naturaleza- unánime y focalizada contra un chivo expiatorio.³³⁵ Su fundamento es primordial, o todos participan a forma de linchamiento o bien el sacrificador actúa a nombre de la comunidad.

Girard señala:

Todos estos procedimientos permiten a una comunidad librarse de un individuo anatemizado con poco contacto físico directo o sin contacto físico alguno, el que bien pudiera ser peligroso considerando el carácter contagioso de la violencia. Aquí la participación es mínima y al propio tiempo es colectiva. La responsabilidad por la muerte de la víctima no recae en un determinado individuo y ésta es una ventaja más: así disminuyen las posibilidades de división en la comunidad.³³⁶

La víctima sufre al conjunto y es entregada a la destrucción sin repercusiones negativas para el resto³³⁷; “sólo ella penetra en la peligrosa esfera del sacrificio, sólo ella sucumbe (...) El sacrificante permanece al reparo; la violencia toma a la víctima en su lugar. Ella lo rescata.”³³⁸ Esta sencilla operación de transferencia ha sido etiquetada y censurada comúnmente como una creencia salvaje y fantasiosa sin más³³⁹, perdiendo de vista un

³³⁵ “El sacrificio no es sino una violencia más, una violencia que se añade a las otras violencias; pero es la última, es la palabra final de la violencia.” Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 36.

³³⁶ Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibíd.*, p. 187.

³³⁷ Como señala Bataille, la cuestión del sacrificio “es siempre tener en cuenta la ruina, preservar el resto de un peligro mortal de contagio.” Bataille, George, “El sacrificio”, *Obras escogidas*, Gallimard, Barcelona, 1974, p. 67.

³³⁸ Mauss y Hubert, *Mélanges d'histoire des religions* en: Cazenueve, *Ibíd.*, p. 245.

³³⁹ La identificación del sacrificio como ese acto de *dar muerte* sin ninguna *razón* o *causa objetiva* parece haber determinado la veta negativa que se ha impuesto sobre el tema desde los albores del pensamiento filosófico. Para ilustrar esta afirmación contamos con la perspectiva del filósofo Heráclito de Éfeso quien consideró al sacrificio un acto desmesurado, ilógico, al que los hombres se entregaban por la superstición o la irracionalidad; en su momento el pensador griego proferiría estas palabras al respecto: “En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango se limpiara con fango: pareciera haber enloquecido si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra.” [*Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Editorial RBA, Barcelona, 2003, p.244] Estableciendo un vínculo de correspondencia entre el sacrificio y el fango, Heráclito no sólo lograba resaltar el carácter impuro con el que distinguía el acto sacrificial, además, lo afianzaba exitosamente en el espacio del absurdo. A través de asociaciones semejantes, el tema fue descartado históricamente del ámbito de *lo civilizado* y con ello de los espacios del saber. Sólo desmarcándose de la censura racional se hizo posible que poco a poco ciertas disertaciones en torno al sacrificio se generaran sin menoscabar su realidad. Así, en su obra *Filosofía de las formas simbólicas* (1925), el filósofo neo-kantiano Ernst Cassirer ya considera el tema del sacrificio determinándolo como una actividad egoísta con la que el hombre busca incrementar su poder y energía individuales o colectivos. Hegel, Kierkegaard y Nietzsche también trabajaron el concepto pero, como ha señalara, Angel J. Barahoha, sólo se centraron en su aspecto dialéctico y dejaron del lado su núcleo central, la transferencia. Quizá pueda decirse que es hasta la obra de George Bataille donde el tema del sacrificio –diseminado a lo largo de su obra– manifestaría su más nítida sustracción a la condena filosófica pues, por primera vez, sería abordado desde la óptica de un pensador que pondría en jaque a quien hasta ese momento había sido la instancia condenadora, los imperativos racionales. Lo cierto es que, la incursión de éstos filósofos fue fundamental para que, en años más recientes, el trabajo de René Girard colocara al sacrificio como punto central para una disertación filosófica sobre la existencia humana. No obstante, y pese

aspecto crucial para su comprensión: el sacrificio es, fundamentalmente, un acto de *representación* en el que los individuos corporizan su propia violencia -en el *otro*- y teatralizan, su extrañamiento, en el acto de darle muerte o de su destrucción simbólica.

Esencialmente, el sacrificio constituye una suma de sustituciones que permite a las multitudes colocarse a dos dedos de la muerte y aplazar -otorgando a la víctima en su lugar³⁴⁰- la ruina generalizada. Esta afirmación demanda, de nuestra parte, una especial atención. En todo momento, Girard lee el mecanismo de expiación como un acto de expulsión de la violencia por la propia violencia y nunca como un proceso manipulado estratégicamente por los hombres. Mediante tal supuesto, su teoría rompe con la imagen hobbesiana de una violencia instrumental³⁴¹y, aunque no desecha toda posibilidad de que el mecanismo sea encausado hacia objetivos específicos, sí enfatiza que incluso éstos son determinados por una violencia ajena al marco de la utilidad.³⁴²

A decir del autor, este carácter omnipotente es precisamente lo que nos revela una identidad sustancial entre *la violencia y lo sagrado*. En ese sentido anota:

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es pues, entre otras cosas pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las

a estos importantes desplazamientos, el sacrificio generalmente sigue siendo atribuido a la naturaleza fanática e irracional de los grupos primitivos; aunque, en el fondo, la pregunta sobre la fascinación que éste ejerció y la sospecha sobre su persistencia sigue haciendo de él uno de los temas que más inquieta al pensamiento.

³⁴⁰ Pese a que, como veremos, para Girard la imagen de la ofrenda es sólo una mala interpretación del sacrificio realizada por Frazer, ha de decirse que etimológicamente el mecanismo de *ex*-piación sugiere la existencia de una entidad externa a la que la víctima es *dada*. La estructura de este pensamiento -al que se ha determinado de tipo religioso- se presenta de esta forma: "Los dioses son nuestros benefactores (*datores bonorum*), y es muy lógico ofrecerles las primicias de esos bienes que de ellos obtenemos." Maistre, *Ibid.*, p. 50.

³⁴¹ En palabras del sociólogo y filósofo alemán Wolfgang Sofsky, la violencia instrumental puede ser vista "...en cuanto que es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo (...) tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin." Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Abada editores, España, 2006, p. 52.

³⁴² Para Girard, mientras más se intenta dominar a la violencia, más fuerza se le ofrece, como un incendio que devora lo que se le arroja con la intención de sofocarlo. Y es que la fuerza de la violencia nunca puede limitarse a una meta precisa. Como señala Díaz de la Serna: "La violencia jamás pertenece al ámbito de la servidumbre, puesto que ella apunta a un más allá de la utilidad. Toda violencia sufrida por alguien escapa al orden de las cosas finitas, eventualmente útiles. También le permite salir de ese orden, entregándolo a una inmensidad indefinida." Díaz de la Serna, Ignacio, *El horror y la luz se han hecho penetrables. George Bataille y la parodia del sistema*. Tesis doctoral, UNAM, México, 1998, p. 206.

demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el corazón y el alma secreta de lo sagrado.³⁴³

A diferencia de voces provenientes de la antropología moderna³⁴⁴ –por ejemplo, las de James Frazer o las de Robert Lowie y Malinowsky³⁴⁵, etc.-, la teoría mimética otorga a la violencia un papel autónomo y fundador. El sacrificio -que como señala George Bataille constituye “...una violencia que exige que la muerte exista”³⁴⁶-es interpretado como el núcleo de lo sagrado; como la práctica que origina lo religioso³⁴⁷ –del latín *religio, religare*: religar, vincular, atar³⁴⁸ - y, por tanto, da cuenta del papel integrador y protector de la víctima en las sociedades arcaicas.

La explicación brindada para respaldar esta aseveración es la misma que observamos en relación al deseo: Los hombres son incapaces de reconocer su propia violencia y responsabilidad en la crisis mimética y, antes bien, se la atribuyen a fuerzas exteriores e indómitas que los acosan y que exigen de ellos tales ejecuciones.³⁴⁹ Lo sagrado aparece, entonces, como esa exterioridad capaz de contener la verdad y el velo de la violencia humana pero, además, suficiente para conceder a los hombres el beneficio de seguir existiendo. Por eso, en su aparente excepcionalidad, la víctima se manifiesta como uno de sus fragmentos y,

³⁴³ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 38.

³⁴⁴ A las que en términos generales considera desatinadas, por basarse en las interpretaciones de los propios perseguidores, quienes “...decían la verdad tal como ellos la entendían.” *Cfr.* Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 110.

³⁴⁵ Para quienes la violencia contra las víctimas en las sociedades antiguas representa una función análoga al ejercicio moderno de un aparato judicial o de la administración de la justicia.

³⁴⁶ Bataille, *Ibíd.*, p. 351.

³⁴⁷ Para él: “Lo religioso es todo lo que se observa y todo lo que no se observa del mecanismo sacrificial, son sus efectos próximos y lejanos, los comportamientos que suscita, las circunstancias que lo favorecen o entorpecen. Con la instantaneidad del rayo, el mecanismo sacrificial libera a todos los hombres sin excepción, salvo quizá a la propia víctima que, debido a eso, puede convertirse en un ídolo tras su desaparición. Nadie puede dominar el fenómeno, nadie puede manipularlo. Tiene todos los caracteres de una intervención sobrenatural. Todo en él sugiere un poder que trasciende la miserable humanidad. Constituye el prototipo de toda epifanía sagrada. No es difícil concebir que los hombres religiosos sean devotos en cuerpo y alma de este misterio que les salva.” Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 94.

³⁴⁸ Ver: Ferrater, J. Mora, *Diccionario de Filosofía. Tomo IV (Q-Z)*, Editorial Ariel, Barcelona, p. 3062.

³⁴⁹ “Tan pronto como se franquean los límites de la comunidad, entramos en la sacralidad salvaje que no conoce límites ni fronteras. A este reino de lo sagrado pertenecen no sólo los dioses y todas las criaturas sobrenaturales, los monstruos de todo tipo, los muertos, sino también la naturaleza con tal de que sea extraña a la cultura, el cosmos y hasta los demás hombres.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 277.

en tanto, como un símbolo que debe ser apartado del orden humano y colocado en uno distinto que lo convierta en una fuente benéfica.³⁵⁰

En este punto debemos cuidar no caer en el equívoco; para Girard es muy claro que la sacralidad no desaparece en el acto del sacrificio³⁵¹ sino que, por el contrario, se reintegra al tiempo que se distancia para permitir a la humanidad vivir acorde a sus propias reglas.³⁵² De ahí que, mediante esta forma de concepción religiosa, el hombre se convenza de que al entregar un sustituto al espacio sacro³⁵³ –al reino de la violencia absoluta-, obtendrá una dosis de libertad.

No obstante, argumenta el autor, ésta sólo es una cara de la moneda. Es necesario subrayar aun más el rol central que la unanimidad mantiene en esta práctica, pues en ella como en ninguna otra, “...incluso los más desheredados participan en una actividad social reconocida (...) se integran un poco en esa sociedad que les excluye. [También] Los inocentes, los justos, los hombres de manos puras se sienten muy confortados ante la desgracia del chivo expiatorio.”³⁵⁴ La comunión homicida se convierte en la base de la armonía social más perfecta.

³⁵⁰ En este sentido, la reflexión de Bataille resulta adecuada. Para él, el sacrificio es siempre destrucción en tanto se trata de un consumo sin provecho; la ofrenda consagrada –víctima- es arrancada de la cadena de utilidad del orden de las cosas. El derroche inútil atraviesa la actividad sacrificial no sólo en el cuerpo consagrado sino además en el ritual que la envuelve. Se sacrifica lo que la ofrenda tiene de objetivo, de provechoso para el consumo. Ver: Bataille, *Ibid.*, pp. 62-69.

³⁵¹ Por el contrario, Girard apunta: “Una separación completa entre la comunidad y lo sagrado, en el supuesto de que sea realmente imaginable, es tan temible como una fusión completa (...) Si lo sagrado se aleja demasiado se corre el riesgo de descuidar o incluso olvidar las reglas que, en su benevolencia, ha enseñado a los hombres para permitirles protegerse de sí mismos. Así pues, la existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por él.” Girard, *Ibid.*, p. 278.

³⁵² El peligro de la violencia ilimitada es resuelta en la expulsión que opera con el sacrificio; la víctima inmolada pertenece a lo sagrado, es la violencia misma quien le ha hecho pertenecer, “es lo propio sagrado [la violencia] lo que se deja expulsar o se expulsa a sí mismo en su persona. Así pues la víctima propiciatoria tiene un carácter monstruoso; se ha dejado de ver en ella lo que se ve en el resto de la comunidad.” *Ibid.*, pp. 280, 281.

³⁵³ Una entrega en la que la colectividad se deja arrastrar por la fuerza de lo sagrado, violentándose a sí misma bajo la forma de sus sustitutos. En esta misma dirección, tras recoger e interpretar algunos pasajes del *Levítico*, Paul Ricoeur distingue al hombre como quien “hace la expiación, pero lo que hace en realidad es un don (...) ofreciéndose a sí mismos en la figura del animal sacrificado y, testimoniando con ello su deseo de unirse con su Dios.” Ricoeur, *Ibid.*, p. 256.

³⁵⁴ Girard, *La ruta...*, *Ibid.*, pp. 89, 90.

Se sigue de lo anterior que, a ojos de Girard, el sacrificio "... nada tiene que ver con un sadismo gratuito; no está orientado hacia la violencia sino hacia el orden y la tranquilidad."³⁵⁵ Por ello, y como sugiere Roberto Calasso, la expulsión y la comunión deben observarse como la trama que subyace al sacrificio; como el paso de un estado a otro y de una violencia a otra.³⁵⁶

En realidad siempre se trata de una sacralización de la violencia; una práctica ritual que expone la necesidad de reconocer al otro para poder violentarlo. De ahí, piensa Girard, que en sus distintas modalidades históricas, la existencia esté planteada en términos dialécticos. Es decir, que el hombre "...se plantee una realidad superior, trascendente, que no se encierra en lo dado"³⁵⁷ y que encuentre en esa misma exteriorización la vía más asequible para tratar de afirmarse a sí mismo como una entidad autónoma.³⁵⁸

En opinión del autor, la esencia del mecanismo se hace presente en las palabras enunciadas por Caifás —el sumo pontífice de los *Evangelios*— en relación a la ejecución de Jesús: "(...) es mejor que perezca un hombre y no que perezca la nación." Una sentencia que, considera, expone la formulación más exacta del proceso victimario: "Limitar la violencia al máximo pero si es preciso recurrir a ella en último extremo, para evitar una violencia mayor. Caifás encarna la política bajo su forma superior y no la inferior. Caifás es el mejor de los políticos."³⁵⁹ Él es capaz de concebir que la pérdida inherente al sacrificio representa, ante todo, un principio de ganancia para la existencia; lo que Jacques Soustelle identificaría como una *alquimia secreta*, "una transmutación por la cual de la muerte sale vida."³⁶⁰

Roberto Calasso coincide con esta interpretación cuando señala que "...el sacrificio es una culpa que se elabora, que no sirve para expiar una culpa sino que es la culpa misma."³⁶¹ Una concepción que resulta idónea -si sustituimos el vocablo de culpa por el de violencia- para

³⁵⁵ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 140.

³⁵⁶ "Lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso se da muerte a lo sagrado porque aterroriza: su perenne contagio hace imposible la vida." Calasso, *Ibíd.*, p. 158.

³⁵⁷ *Cfr. Cazenueve, ibíd.*, p. 250.

³⁵⁸ Como apunta Calasso, "la ofrenda sacrificatoria es el excedente que se corta, expulsa, celebra y quema, porque en caso contrario la sociedad volvería a coincidir con la naturaleza." Calasso, *Ibíd.*, p. 165

³⁵⁹ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 151.

³⁶⁰ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas* en Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de cultura económica, México, 2005, p. 196.

³⁶¹ Calasso, *Ibíd.*, p. 137.

comprender el planteamiento girardiano como una intuición en la que el mal y el remedio forman una misma cosa.

2.2.1 Ambivalencia

Como hemos visto, en la teoría mimética, el acto sacrificial es lo único que da cuenta del paso de la violencia destructiva a la violencia ordenadora pero, a su vez, esto únicamente se explica a partir de lo que Girard distingue como una *doble transfiguración de la víctima*, es decir, las distintas maneras en la que la víctima es concebida por la multitud a lo largo del proceso sacrificial.

Lo más característico de esta transformación se vincula directamente con la naturaleza del *double bind* -del que ya hemos hablado en apartados anteriores-, esa doble transferencia que permite a los sujetos proyectar, en un mismo individuo (modelo), los motivos de sus desgracias y de sus satisfacciones.

Mientras que Freud interpreta esta transición como la expresión de un estado neurótico individual, la teoría mimética subraya el hecho de que se le debe explicar como el resultado de una ilusión colectiva propiciada por la propia mimesis.³⁶² Se trata del pináculo de un artificio perfecto: Toda vez que la culpabilidad de la víctima se sustenta en una creencia unánime, la sensación de tranquilidad y liberación generada con su sacrificio alcanzará al conjunto; entonces, la restauración del orden –como un fenómeno necesariamente colectivo– será posible.³⁶³ Girard distingue a esta fase como una *mimesis de reconciliación*.

Nada puede suceder, por consiguiente, a los perseguidores que no le sea inmediatamente referido, y si llegan a reconciliarse quien se aprovecha de ello es el chivo expiatorio, el único responsable de todo, un responsable absoluto, y responsable también de la curación ya que lo es también de la enfermedad.³⁶⁴

³⁶² Según René Girard, “las turbamultas siempre asesinan con *bona fide* a un elemento perturbador. No fue el descubrimiento de algún criminal auténtico, como pretenden los mitos, lo que reconcilió a estas comunidades arcaicas, sino la ilusión de tal descubrimiento. Las comunidades miméticamente transfirieron todas sus hostilidades a una víctima individual y se reconciliaron sobre la base de tal ilusión resultante” Girard, René, “Violence and Religion”, *The Hedgehog Review*, Primavera, núm. 6, 2004, p. 11.

³⁶³ Citando a Girard: “El retorno de la paz parece confirmar la culpabilidad de la víctima. Basta comprender que la inversión de la relación real entre la víctima y la comunidad se perpetúa en la resolución de la crisis para comprender también por qué esa víctima es tenida por *sagrada*.” Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 38

³⁶⁴ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 61.

Por tal razón, "...no basta con decir que la víctima propiciatoria "simboliza" el paso de la violencia reciproca y destructora a la unanimidad fundadora, sino que es la que garantiza el paso y coincide con él."³⁶⁵ A través de un mismo proceso, el chivo expiatorio pasa de ser una figura pasiva a una especie de regulador omnipotente. Dicha dualidad es la que nos remite a su carácter sagrado³⁶⁶: el ser una fuerza capaz de desestructurar y estructurar por igual el conjunto de las relaciones intersubjetivas. Nos encontramos, aquí, con la concepción típica del pensamiento religioso tradicional.

A decir de Girard, esta transfiguración se expone puntualmente en el desarrollo narrativo de los mitos –pese a que en la mayoría de ellos no se le mencione-.³⁶⁷ En muchos, sostiene el autor:

...quien al principio era linchado por considerarlo responsable de la destrucción del sistema totémico, al final preside la reconstrucción de ese mismo sistema o la construcción de uno nuevo. La violencia unánime ha metamorfoseado al malhechor en bienhechor divino de forma tan extraordinaria y, sin embargo, tan corriente, que la mayor parte de los mitos no dicen nada de esa metamorfosis: queda sobreentendida.³⁶⁸

El mito Edipo nuevamente le sirve para constatar este hecho. En él, el personaje central pasa de ser –en *Edipo rey*–“el receptáculo de la vergüenza universal” a ser –tras su alejamiento– el restaurador del orden –en *Edipo en Colona*–. Edipo nunca pierde su carácter terrorífico pero, en una segunda fase, es visto también como algo divino; incluso, “su futuro cadáver se convierte en una especie de talismán que Colona y Tebas se disputan con aspereza.”³⁶⁹ Apoyándose en esta lectura, Girard da con la clave que determina la concepción de la víctima: la forma en la que se le identifica está estrechamente relacionada con su ubicación espacial³⁷⁰; su faceta reconciliadora sólo puede manifestarse una vez que se ha vuelto

³⁶⁵ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 94.

³⁶⁶ Para el filósofo francés Wunenburger: “El personaje sagrado se define esencialmente por su alteridad, que se encuentra a menudo asimilada a la alteración de su comportamiento.” Wunenburger, *Ibíd.*, p. 28

³⁶⁷ Y es que para Girard sólo los mitos logran mostrar el mecanismo sacrificial plenamente –aunque, paradójicamente, sean quienes más pretendan disimularlo–. Tal vez esto se deba a que, como sugiere Burton Russell, sólo ellos tienen “...la capacidad de trascender las categorías racionales... En el pensamiento racional, el bien y el mal parecen ser mutuamente excluyentes. El mito, por su parte, trata de combinar los dos lados en uno, viendo la luz en las tinieblas, el bien en el mal, el orden en el desorden, y alguna clase de unidad superior. El mito intenta obtener el cuadro completo.” Burton, Russell, *Ibíd.*, pp. 53, 54.

³⁶⁸ Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, *Ibíd.*, p. 93.

³⁶⁹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 93.

³⁷⁰ Los hombres se imaginan “...una cuasi-sustancia maléfica, lo sagrado, que se polariza en la víctima y que se haría benéfica gracias al influjo de la operación sacrificial y a su expulsión fuera de la comunidad.” Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 59.

exterior. Es decir, el chivo emisario es malo en el interior de la comunidad, pero benéfico en la distancia.³⁷¹

Numerosas prácticas rituales de la antigüedad son evocadas por el autor para dar cuenta de este hecho³⁷²; así, por ejemplo, la figura griega del *pharmakos*³⁷³-desde sus raíces etimológicas- ya evocaba la doble significación del veneno y del remedio definidos en términos de territorialidad. La violencia ejercida contra la víctima –su exteriorización pura- era tenida como un vía de purificación comunitaria.

Al respecto Girard señalaría:

El sufrimiento y la degradación de una víctima, aunque no merecidos, constituyen entre los hombres un factor de buena conducta, un principio de edificación moral, un tónico milagroso para el cuerpo social. El *pharmakos* se convierte aquí en el *pharmakon*: la víctima propiciatoria se transmuta en droga maravillosa, temible, sí, pero capaz de curar, si se suministra en dosis convenientes, todas las enfermedades.³⁷⁴

Aunque la relación *dentro-fuera*, a la que nos hemos referido, pudiera confundirnos, hay que señalar que en la teoría mimética este salto no es interpretado como una ruptura o como una separación de atributos, sino como la expresión circunstancial del *continuo* sagrado que

³⁷¹ Para aclarar este punto resulta muy útil el rastreo que Joseph de Maistre realizó de la palabra *sacer*. Maistre recoge esta noción (consagrado) de la forma griega que correspondía con la palabra ‘anatema’: “lo que se ofrece a Dios como don y a la vez, lo que se entrega a su venganza.” Mientras que la *consagración* significa en la lengua latina, lo que es entregado a la divinidad y que por ende se encuentra *ligado* o *atado*; la *des-consagración* (expiación) representada por el suplicio, refiere a la noción de *des-atar* y *des-ligar* tal como la absolución religiosa. Maistre establece: “Cuando las leyes de las XII tablas pronuncian la *muerte*, dicen: ¡SACER ESTO (*que sea sagrado*)!, es decir, *consagrado* [*devoué*]; o, por expresarlo más correctamente, *dedicado* [*voué*]; pues el culpable no era, hablando con rigor, *con-sagrado* [*dé-voué*] más que por la ejecución.” Maistre, *Ibid.*, p. 33.

³⁷² Girard advierte que los textos de persecución y la concepción moderna del chivo expiatorio, en general, niegan esta dualidad pues creen que al reconocerle cualquier eficacia atentarían contra la moralidad y la inteligencia. Afirma: “...es evidente que las transferencias benéficas son cada vez más débiles, esporádicas y fugaces en nuestros días; por otra parte se ven ridiculizadas por los intelectuales; mientras que las transferencias maléficas son de una fuerza extraordinaria y nunca son denunciadas más que selectivamente.” Girard, *Ibid.*, p. 49

³⁷³ El rito griego del *pharmakos* implicaba la selección de seres “desdichados” a los que se inmolaba cada que una calamidad amenazaba con azotar a la ciudad. Para la multitud esta víctima “...aparece como una mancha que contamina todas las cosas de su entorno y cuya muerte purga efectivamente a la comunidad puesto que le devuelve la tranquilidad. Este era el motivo de que se paseara al *pharmakos* un poco por todas partes, a fin de que drenara todas las impurezas y las congregara sobre su cabeza; después de lo cual se expulsaba o se le mataba en una ceremonia en la que participaba todo el populacho.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, pp. 102, 103.

³⁷⁴ Girard, *La ruta antigua...*, *Ibid.*, p. 89.

define a la violencia. Para aclarar este aspecto resultan oportunas las palabras del sociólogo francés Émile Durkheim, quien afirma:

Lo puro y lo impuro no son dos géneros separados, sino dos variantes de un mismo género, que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos suertes de sagrado, una fasta, otra nefasta. Un mismo objeto puede pasar de uno al otro sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. la ambigüedad de lo sagrado reside en tales transformaciones.³⁷⁵

Girard advierte que parte de no comprender y asimilar esta ambivalencia es la causa de que los hombres se convenzan de que su reconciliación debe ser atribuida a la naturaleza excepcional de la víctima, eludiendo el hecho de que ésta, en realidad, sólo es el producto de la dualidad encarnada en sí mismos— de sus temores y de sus esperanzas—. El efecto fundamental de una naturaleza violenta expresada también en las dinámicas del orden.

2.3 Los orígenes de la cultura

Como se ha visto, en un claro revés a las posturas contractualistas³⁷⁶, Girard identifica al sacrificio como el mecanismo fundador de las sociedades y de todas sus construcciones culturales. Observa que las colectividades —particularmente las arcaicas—, a la par que distinguen a la víctima como quien disipa la violencia generalizada, la convierten en un centro de significaciones desde el que dirigen sus conductas futuras, a fin de preservar la armonía adquirida.

A decir de Girard, esta atribución es la produce los dos imperativos fundamentales de los que emerge toda cultura humana:

- 1) no repetir los gestos de la crisis, abstenerse de todo mimetismo, de todo contacto con los antagonistas de antaño, de todo gesto de apropiación de los objetos que sirvieron de causa o pretexto a la rivalidad: es el imperativo del interdicto; 2) repetir por el contrario el acontecimiento milagroso que puso fin a la crisis, inmolar nuevas víctimas sustitutivas de la víctima original en unas circunstancias lo más parecidas que sea posible a las de la experiencia original: es el imperativo del ritual.³⁷⁷

³⁷⁵ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Coyoacán, México, 1995, p. 588.

³⁷⁶ O quizá sea mejor decir, a modo de complemento, pues Girard considera que incluso estas teorías admiten que aunque la sociedad nace de una decisión voluntaria, esta decisión es antecedida por una “especie de coacción: la necesidad de entenderse sobre ciertas cosas.” A decir del autor, el propio Hobbes “...no disponiendo, finalmente, del mecanismo victimario, debe concluir: la violencia amenaza, así pues los hombres están obligados a colaborar.” Girard, *Cuando empiecen...*, *Ibíd.*, p. 37

³⁷⁷ Girard, *El misterio...*, *Ibíd.*, pp. 39, 40.

Ambos preceptos, nos dice, tienen como finalidad el fortalecimiento del orden. Mientras que las prohibiciones intentan mantener apartadas de la comunidad las causas de la violencia³⁷⁸, las prácticas rituales³⁷⁹ buscan renovar³⁸⁰ dicha comunión recreando, lo mejor posible, el primer sacrificio que trajo el beneficio. Por tal motivo, si el rito reproduce momentáneamente la crisis y la indiferenciación colectiva, se debe solamente a que ésta constituyó el antecedente natural de una primera reconciliación –pero el rito sí es demandado por una crisis real-; a que trata de representar, lo mas fidedignamente posible, el paso de la indiferenciación a la diferenciación que configura la cultura.³⁸¹

Las dos disposiciones operan complementándose: los interdictos encauzan la potencia de la mala mimesis hacia los efectos pacificadores del ritual, mientras que el ritual garantiza que las restricciones no lleguen a paralizar la vida grupal, fomentando la catarsis. Entender esto, argumenta el autor, nos permite disolver la contradicción que la etnología moderna descubre entre estas dos figuras como un absoluto sinsentido. En realidad, interdictos y rituales constituyen un *doble imperativo categórico* desde el que se moldean las formas culturales: estableciendo las pautas adecuadas de comportamiento comunitario y sancionando las

³⁷⁸ El tabú nos permite ilustrar el papel estructurador que Girard atribuye a la figura del interdicto. Para H.A. Junod por *tabú* se designa a “todo objeto, todo acto, toda persona que signifique un peligro para el individuo o la comunidad y que, en consecuencia, debe ser evitado, en cuanto ese objeto, acto o persona caen bajo los alcances de una prohibición.” [Cazeneuve, *Ibid.*, p. 45] Sin embargo, la concepción del tabú como fuente de contagio abarca, de forma paralela, su función como garante de la estabilidad que permite la existencia. El hombre lee en la prohibición que el tabú le representa, la afirmación del orden que ha construido para sobrevivir.

³⁷⁹ Para Girard: “El rito es la repetición de un primer linchamiento espontáneo que ha devuelto el orden a la comunidad porque ha rehecho en contra de la víctima propiciatoria, y alrededor de ella, la unidad perdida en la violencia reciproca.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p, 103.

³⁸⁰ Mediante el emplazamiento a la muerte se trata, como apunta Frazer en *Le bouc émissaire*, de ‘renovar’ el universo luchando contra el deterioro del tiempo mismo. El ritual del sacrificio es la expresión de esta lucha, de un *eterno volver a empezar* que evoca la *no-duración*, el eterno retorno; el tiempo infinito que “permite la prolongación indefinida de cierto orden metafísico, ético y social a la vez, que no conduce en modo alguno a la idolatría de la Historia.” [Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*, Taurus ediciones, España, 1974, p. 76] La reiteración de la finitud a través del ritual es lo mismo que permite su breve suspensión. La repetición cíclica del acto aparece como la evocación perene a ese origen mítico que restablece, una y otra vez, el carácter indisociable entre la vida y la muerte.

³⁸¹ Lo que, como bien observa Gustave Lefort, resuelve una de las mayores críticas realizadas a la teoría girardiana: la aparente contradicción entre los interdictos antimiméticos y el abandono a la crisis mimética en los ritos, pues, en ambos casos, se persigue el mismo fin de orden y paz. Es decir, si bien es cierto que los interdictos contienen eficazmente la violencia mimética, también lo es que sólo en el paroxismo de ésta puede surgir la resolución sacrificial que genera el orden; “... se trata de reforzar las fuerzas del mimetismo malo para canalizarlas hacia la resolución sacrificial.” Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p, 41.

prohibidas.³⁸² Esta unidad representa, para él, el antecedente más puro de nuestro moderno sistema judicial.

Este doble imperativo es, asimismo, una expresión de la relación existente entre la víctima y la comunidad más allá del acto sacrificial pues, sólo después de su muerte, la primera se convierte en una instancia rectora y trascendente capaz de demandar, desde la distancia, la obediencia de la segunda.

Girard da cuenta de la operación mental que sostiene esta sujeción deontológica: “Se creía que la víctima había perecido, pero por fuerza ha de estar viva, puesto que reconstruye la comunidad inmediatamente después de haberla destruido. Lo cual, evidentemente, quiere decir que es inmortal y, por tanto, divina.”³⁸³ Su aptitud para *ser* más allá de la finitud de lo humano, le genera la superioridad que la convierte en una autoridad legítima para vigilar y proteger el sistema social.³⁸⁴ Es el signo protector de la existencia.

“Se hace referencia a un Dios, se cree que, después de haber perjudicado a la comunidad, ha tenido piedad de ella y le ha enseñado el sacrificio.”³⁸⁵ De ahí que Girard guste de definir a la expiación en términos religiosos, considerando que la fuerza del doble imperativo sólo adquiere sentido a la luz del esfuerzo humano de mantener la paz entregándose al juego de las representaciones. No es nunca uno mismo sino el otro, entendido en términos de trascendencia, quien adquiere el papel de resguarda y de castigador.

³⁸² Este doble imperativo es ejemplificado en un relato bíblico: Envuelto en la discordia, Caín asesina a su hermano Abel y con ello, se dice, inaugura la primera cultura. Como consecuencia de este asesinato Dios promulga la primera ley contra el homicidio: “Si alguien mata a Caín, será éste vengado siete veces.” (*Génesis* 4, 15) Esta ley constituye, al mismo tiempo, la base de la cultura cainita y el pilar que sustenta la paz en la naturaleza ritual de la inmolación séptuple, en “la comunión unánime de la comunidad sobre el recuerdo de este asesinato.” Este hecho representa para Girard más que “una repetición vengadora, que suscita nuevos vengadores, una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, una ceremonia en la que participa toda la comunidad (...) La ley que surge del apaciguamiento suscitado por el asesinato de Abel es la matriz común de todas las instituciones (...) Como ha señalado James Williams: ‘el signo de Caín es el signo de la civilización. Es el signo del homicida protegido por Dios.’” Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, pp. 117, 118.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 94.

³⁸⁴ En palabras de Girard: “El pensamiento religioso se ve necesariamente impulsado a ver en la víctima propiciatoria(...) una criatura sobrenatural que siembra la violencia para recoger a continuación la paz, un temible y misterioso salvador que hace enfermar a los hombres para curarlos después.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 94.

³⁸⁵ Girard, René, *El sacrificio*, trad. Clara Bonet Ponce, revisión y versión de Ángel J. Barahona Plaza y David García Ramos-Gallego, Editorial Encuentro, Madrid, 2012, p. 22.

Al afirmar que la infracción desemboca en la venganza de una divinidad más que en rivalidades intestinas, lo religioso actúa de doble manera para desarticularlas, rodeándolas de un misterio que asombra a los hombres y liberando al mismo tiempo a la comunidad de la desconfianza y de las sospechas que inevitablemente alimentaría una visión menos mítica de la amenaza.³⁸⁶

Aparentemente nos encontramos con una interpretación idéntica a la hecha por Freud³⁸⁷ en *Tótem y tabú* en relación al “padre vigía”; sin embargo, existen notables diferencias entre ambas. Girard acusa a la tesis freudiana de manifestar una alta superfluidad e incongruencia. Su crítica se dirige en dos sentidos fundamentales: por un lado, el que dicha teoría presente al sacrificio como un acto único, fundacional y “prehistórico” –casi fantástico-³⁸⁸ y, por el otro, el que pierda de vista la existencia y las funciones cotidianas de las víctimas.³⁸⁹ En la teoría mimética, el sacrificio es algo real y en constante ejercicio; un acto que conmemora muchas

³⁸⁶ Girard, *El misterio...*, *Ibíd.*, pp. 53, 54.

³⁸⁷ Partiendo de bases conceptuales casi idénticas, Freud considera al sacrificio –comida totémica- como el origen de la organización social, afirmando al respecto: “Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo, se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.” Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, México, 1986, pp. 185, 186.

³⁸⁸ El parricidio –o asesinato del padre- se presenta como un sacrificio único que sólo se reproduce –en el sacrificio de sustitutos- en ocasión de renovar los beneficios adquiridos inicialmente. Para llegar a esta conclusión, Freud sostiene que una vez que el padre fuera sacrificado los sentimientos hostiles de los hijos fueron apaciguados y remplazados por, lo que él llama, *la conciencia de culpabilidad*, lo que fungió como fundamento para los dos tabúes fundamentales del totemismo: la muerte y el incesto. De tal hecho, Freud deduce que el recuerdo del padre muerto constituye un hecho suficiente para el establecimiento del orden. La comida totémica –o los sacrificios posteriores- son concebidos por el psicoanalista sólo como una especie de actos “conmemorativos” cuyas funciones se limitan a rememorar el triunfo original y a recuperar los beneficios adquiridos por tal crimen –por ejemplo, la afirmación de la solidaridad de todas las vidas del mismo clan-. Ver: *Ibíd.*, pp. 186-189.

³⁸⁹ Para Freud sólo existe una víctima real. Aunque toma como base para su argumentación la práctica expiatoria del Levítico, termina olvidándola y tampoco toma en cuenta las innumerables diferencias existentes entre los actos sacrificiales de diversas culturas pues, a decir de Girard, de hacerlo se derrumbaría la justificación conmemorativa y unitaria que él sostiene y quedaría en evidencia el personaje principal de la obra, la mimesis. En este sentido, Girard considera: “No hay que imputar las divergencias a la memoria ritual, no es la exactitud del recuerdo lo que estamos discutiendo, es el propio homicidio colectivo cuyas modalidades difieren de una religión a otra. Estas pequeñas diferencias son especialmente reveladoras: su realismo desalienta la interpretación formalista sugiriendo la realidad del modelo. Podemos creer que contribuyen a la intuición freudiana aunque, en *Tótem y tabú*, permanezcan implícitas; no pueden llegar a ser explícitas: la tesis del homicidio único no pueden sostenerlas ni explicarlas.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 205.

cosas, pero que va más allá de eso y que exige el despliegue de una violencia efectiva en cada una de sus representaciones. Es una demanda permanente. Al respecto, establece:

...es demasiado rico en elementos concretos para ser simplemente el simulacro de un crimen que nadie ha cometido nunca (...) El sacrificio se presenta en lugar de un acto que nadie, en las condiciones culturales normales, osa y ni siquiera desea cometer nunca, y eso es lo Freud, literalmente “embargado” por el origen, deja completa y paradójicamente de ver.³⁹⁰

Respondiendo a Freud, Girard considera que el papel fundador del sacrificio es algo tan cierto que su práctica se puede constatar en distintas culturas que, geográficamente, nunca pudieron haberse influido entre sí.³⁹¹ En su opinión, no hay nada de mítico en esa unidad fuera de la ilusión multitudinaria que condena a las víctimas y, por el contrario, su universalidad evidencia la unidad de lo religioso, la misma que presupone la de toda la cultura humana.

En términos generales, establece: “...la observación de los sistemas religiosos nos obliga a pensar: 1) que la crisis mimética se produce siempre; 2) que la unión de todos contra una víctima única es la resolución normal en el plano cultural y la resolución propiamente normativa, ya que de ella brotan todas las reglas culturales.”³⁹²

Precisamente a esta concepción se debe que el filósofo Michel Serres haya nombrado a René Girard como “el Darwin de las ciencias sociales”³⁹³, toda vez que su teoría “propone una dinámica, permite apreciar una evolución y suministra una explicación universal”³⁹⁴ de la cultura, y todo de manera sistemática. A propósito de tal consideración, Girard ha señalado que al identificar una matriz común nunca fue su intención destruir las especificidades de

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 206

³⁹¹ Al respecto, Girard reconoce que la práctica sacrificial es algo que no necesariamente se presenta en todos los ritos pues, dice, no se trata de un determinismo; no obstante, más tarde volverá a su tono tajante y añadirá que todo parece indicar que las colectividades que han carecido de esta resolución, seguramente desaparecieron.

³⁹² Girard, *El misterio...*, *Ibid.*, p. 39.

³⁹³ Comparación respecto a la que Girard ha señalado: “Me siento realmente próximo de la manera como avanza él en su pensamiento: “una larga argumentación de principio a fin”. Y encuentro la teoría de la selección natural eficazmente sacrificial (...) Darwin enfatiza la importancia de la muerte, por encima de la supervivencia. Su teoría presenta a la naturaleza como una maquina hipersacrificial (...) Participa del moderno descubrimiento del sacrificio como fundamento, pero esta vez no de la cultura humana sino del orden natural.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibid.*, pp. 111, 112.

³⁹⁴ « En ce qui concerne les groupes humains, ce dernier [Girard] serait donc à Darwin ce que George Dumézil est à Linné, parce qu’il propose une dynamique, montre une évolution et donne une explication universelle. » Serres, Michel, Atlas, Éditions Julliard/ Flammarion, France, 1996, p. 220.

cada construcción cultural, sino “desconstruirlas” para observar mejor sus patrones evolutivos.

Al igual que Durkheim³⁹⁵, Girard está plenamente convencido de que toda sociedad es hija de lo religioso pero, añade, la práctica ritual del sacrificio es la matriz de tal religiosidad. A la letra señala:

El verdadero guía de la humanidad no es la razón desencarnada, sino el rito. Las innumerables repeticiones van poco a poco modelando instituciones que posteriormente los hombres llegarán a considerar una invención suya *ex nihilo*.

Las sociedades humanas son el producto de procesos miméticos disciplinados por el rito. Los hombres saben muy bien que por sus propios medios, no son capaces de dominar las rivalidades miméticas. De ahí que atribuyan esas capacidades a sus víctimas, que ellos consideran divinidades. Desde una óptica estrictamente positiva; se equivocan, en un sentido más profundo, tienen razón. Creo que la humanidad es hija de lo religioso.³⁹⁶

Su justificación, como hemos visto, es tan simple como innovadora: una vez que la violencia de la mimesis invade el tejido grupal, ella misma –por un efecto casi milagroso- se vuelve antídoto, dando paso al mecanismo del chivo expiatorio y, posteriormente, a su ritualización como el medio más eficaz para contenerse. Más aún, ésta misma vía canaliza las fuerzas divisivas en un sentido positivo, creador. De la repetición surge el aprendizaje³⁹⁷ y del aprendizaje la diferenciación de entidades, la definición de conductas y de instituciones que mantienen alejados los conflictos por eso, nos dice, el *Leviatán* hobbesiano sólo puede ser entendido como un sucedáneo del mecanismo que aquí observamos. Orden ritual y orden institucional se erigen sobre el mismo fundamento explicativo.

Desde un enfoque muy similar al girardiano, A.M. Hocart apunta:

³⁹⁵ Girard reconoce la teoría de Durkheim como “la mejor de las teorías antropológicas de lo social” por ser capaz de notar el carácter ordenador de la trascendencia –pese a que la acusa de no comprender ni el ciclo mimético que determina esa circunstancia, ni el mecanismo del chivo expiatorio y mucho menos el papel revelador del cristianismo-. En aras de este reconocimiento, el autor llega a afirmar que “...la teoría mimética es de un durkheimismo radicalizado que lejos de perseverar en el sentido del rito, es decir, en el sentido del borrado de la violencia, trata de remontar por el contrario hacia aquella y se enfrenta deliberadamente a contrapelo con el mito. Quiere hacer resurgir la violencia que adivina detrás de los mitos...” Girard, *El sacrificio*, *Ibíd.*, p. 58.

³⁹⁶ Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, pp. 127, 128.

³⁹⁷ En este punto Girard destaca, nuevamente, el papel positivo de la mimesis, pues considera muy probable que el mecanismo expiatorio haya tenido su origen en la imitación ritual hasta llegar a convertirse en una representación religiosa. Señala: “El ritual es, desde luego, una práctica cultural de capital importancia. Por un lado, revela la estructura de nuestros mecanismos cognitivos y, por otro, cumple una función de instrumento pedagógico en las sociedades primitivas. En el fondo, la repetición y la imitación son, claro está, una sola cosa.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 126.

Los rituales son muy poco apreciados por nuestros intelectuales. La mayoría los identifican con el clericalismo, por el que sienten muy escasas simpatías. Esto hace que tengan asimismo escasa disposición a admitir que instituciones como las que integran una administración moderna, instituciones que ellos aprueban y que les parecen eminentemente racionales, hayan nacido de esa superstición que es, para ellos, el ritual. Nuestros intelectuales creen que sólo los intereses económicos pueden originar una cosa tan sólida como el Estado. Sin embargo, si pusieran un poco de atención, no les sería difícil percibir, pululando en torno suyo, comunidades unidas por un interés ritual común; y se darían cuenta de que el fervor ritual es una argamasa más sólida que las condiciones económicas, puesto que un ritual implica una regla moral, mientras que lo económico es una regla de provecho egoísta que, más que unir, divide.³⁹⁸

Es cierto, nos dice Girard, "...los seres humanos tienen que comer, ni más ni menos que como los animales, pero lo que les hace ser hombres es la dimensión religiosa."³⁹⁹ Es decir, **lo humano sólo aparece cuando domina la necesidad de superar el antagonismo y de construirse un orden y una identidad unitarios⁴⁰⁰ que los distinga de la naturaleza pura e indómita –a la que identifican con el terror de lo sagrado–.** Sólo esa necesidad puede dar cuenta del paso del acaparamiento –propio del animal dominante– al intercambio simbólico –propiamente humano–. Es lo único que nos explica, como ha señalado Gustave Lefort, "...cómo los grupos de cohabitación han podido convertirse en santuarios de la no-violencia relativa en el momento en que, fuera de ellos, se desarrollaban hasta el extremo las actividades violentas."⁴⁰¹

Por ello, a Girard le parece indiscutible que toda construcción cultural se sustenta en la búsqueda de la diferencia-identitaria, a través de la eliminación sacrificial de la víctima y el establecimiento de estructuras normativas. Esto nos conduce a uno de los aspectos más polémicos alrededor de su teoría: su nivel de deuda o de ruptura con lo planteado por el estructuralismo, más específicamente con la obra de uno de sus máximos representantes, Lévi-Strauss.⁴⁰²

³⁹⁸ Hocart, A.M., *Kings and Councillors* en: Girard, *Ibid.*, p. 68.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁰⁰ Esto quiere decir que de la inmolación surge la posibilidad de toda comunidad pues, como acertadamente sostiene Mauss, la destrucción de uno solo, su sacrificio, no deriva de la comunión del resto sino que por el contrario, es el principio de ésta. Así, la sangre derramada por el chivo expiatorio atestigua el fundamento más primitivo del sistema contractual: *la consanguinidad*.

⁴⁰¹ Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p. 111.

⁴⁰² Lévi-Strauss es el primero en observar la unidad subyacente a todos los mitos originarios, describiendo su principio como *indiferenciación*. Como apunta J. A. Horrach: "Girard aporta ejemplos de linchamiento colectivo, recopilados de la misma obra de Lévi-Strauss, que mostrarían las bases estructurales de la mitología sacrificial. Resulta muy interesante que Girard se base en el análisis del discurso de Lévi-Strauss, y no únicamente en datos etnológicos aportados en su obra pues, distinguiendo, eso sí, las conclusiones a las que llega cada uno, ambos parten de idénticas concepciones e intereses." Horrach, *Ibid.*, p. 288.

Mientras que, como vimos, para Girard existe una continuidad explicativa entre los mitos y los ritos, la tesis de Lévi-Strauss no considera tal unidad posible. Los mitos son concebidos por él como algo más cercano a una descripción “poética-filosófica” sobre el origen de las sociedades⁴⁰³, por tanto no brinda mayor espacio a su realidad o a su connotación negativa.

Girard denuncia en la visión de este autor, un excesivo racionalismo y un ingenuo mecanicismo que lo mantiene ciego ante un aspecto crucial en todos esos textos, el despliegue de la violencia sacrificial.

En su análisis, Lévi advierte la importancia de la eliminación radical -de algunos elementos- para la creación del orden, pero sólo como una especie de necesidad sistémica dirigida por el pensamiento que “naturalmente” genera la discontinuidad en una *totalité originaire* –a la que determina como un punto de partida lógico más no histórico-.⁴⁰⁴ Por tal motivo Girard argumenta que:

...para Lévi-Strauss el drama mítico realmente se reduce a una dramatización alegórica del proceso mismo del pensar: la producción de diferencias. Los mitos no están tan sólo estructurados, ya son estructuralistas. Pero a diferencia de Lévi-Strauss, los mitos pueden concebir operaciones intelectuales sólo como hechos reales que tienen lugar “al comienzo” y que consideran como el “origen” del sistema cultural.⁴⁰⁵

El simbolismo contenido en la narración mítica es interpretado como un lenguaje casi numérico. “Lévi-Strauss, y en general el estructuralismo, se niega a considerar el problema

⁴⁰³ Uno de los mitos que el estructuralista toma como base para su teoría es el de *Ojibwa* –del que la antropología moderna ha extraído el término *totemismo*-. Sobre dicho mito, Strauss expone lo siguiente: “Un mito explica que los cinco clanes “originales” descienden de seis seres sobrenaturales antropomórficos que surgieron del océano para mezclarse con seres humanos. Uno de ellos llevaba los ojos cubiertos y no se atrevía a mirar a los indios aunque se mostraba muy ansioso de mirarlos. Por último, ya no pudo contener su curiosidad y en una ocasión levantó el velo que le cubría un ojo y su mirada se posó en un ser humano que instantáneamente cayó muerto, “como fulminado por uno de los rayos.” Aunque las intenciones de este terrible ser eran amistosas para los hombres, la mirada de su ojo, empero, era demasiado fuerte y causaba segura muerte. Sus compañeros hicieron entonces que retornara al fondo de las grandes aguas. Los otros cinco permanecieron entre los indios y “se convirtieron en una bendición para ellos”. Esos seres fueron el origen de los cinco grandes clanes o tótems” Claude Lévi-Strauss, *Totemism* en: Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibid.*, p. 183.

⁴⁰⁴ En *Lo crudo y lo cocido*, Lévi-Strauss señala “En cada caso la discontinuidad se logró en virtud de la eliminación radical de ciertas fracciones del conjunto. Una vez reducido éste, un número más pequeño de elementos tiene libertad de extenderse en el mismo espacio, en tanto que la distancia entre ellos es ahora suficiente para impedir que se superpongan o se fundan el uno con el otro.” Strauss, *The Raw and the Cooked*, trad. John Weightman y Doreen Weightman, Nueva York: Harper and Row, 1969, p.52 en: Girard, *Ibid.*, p. 184.

⁴⁰⁵ *Ídem.*

del origen de una manera que no sea puramente formal.”⁴⁰⁶ Toda la realidad se ve limitada a un “modelo topológico” de oposición binaria⁴⁰⁷ y diferenciada que relativiza el papel de la víctima a lo largo del proceso. Todo se inclina hacia la regla positiva, hacia un proceso mecánico que “...reduce los hombres a objetos inanimados, a meros elementos y fragmentos de un campo puramente espacial.”⁴⁰⁸ Aunque su presencia parece evidente en cada supuesto, el papel de la violencia es disimulado.

Por el contrario, la lectura girardiana de los mitos pretende enfatizar el carácter humano. Los personajes son abordados en toda su complejidad existencial, moral y psicoanalítica, y desde ahí se construyen las hipótesis. Además, en ésta, la prohibición y las exclusiones aparecen como los principales elementos significantes para la sobrevivencia de las sociedades y son atendidos, siempre, desde su doble connotación- negativa y positiva-.

A decir de Girard, el análisis de Lévi-Strauss aporta muy pocos elementos para distinguir de forma efectiva el ámbito humano del ámbito animal. Al prescindir del ritual prescinde también de la dimensión simbólica y es incapaz de comprender, realmente, la emergencia de la cultura humana como un *todo* conformado por distintos elementos que interactúan y generan significados, sólo a partir de sus diversas vinculaciones –analógicas, metonímicas y metafóricas-. Y es que, sostiene, el “...pensamiento simbólico tiene su origen en el mecanismo de la víctima propiciatoria”⁴⁰⁹, porque es ahí donde por vez primera los hombres *sustituyen una cosa por otra* intentando renovar los beneficios que originalmente obtuvieron.

Es decir, una vez que el homicidio colectivo probó sus efectos casi “milagrosos” para la comunidad, los hombres buscan reproducir el acto a fin de perpetuarlos y, para ello, recurren a *pensar*⁴¹⁰ y *representar* –poner en escena- a la víctima original a través de la víctima sustituta. “A ésta ya no se le considera responsable de la crisis, pero es, de todos modos, una nueva víctima real, que se mata efectivamente, y es al mismo tiempo un símbolo del

⁴⁰⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 241.

⁴⁰⁷ Modelo que “...estima que la estructura diferencial es universal, que no hay identidad porque el lenguaje no puede expresar lo que es idéntico.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 146.

⁴⁰⁸ Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibíd.*, p. 187.

⁴⁰⁹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 242

⁴¹⁰ “Los mitos, los rituales, los sistemas de parentesco, constituyen los primeros resultados de este pensamiento.” *Ídem.*

acontecimiento originario.”⁴¹¹ Esta distinción entre el objeto y el signo, nos presenta a la víctima como la primera fuente de representaciones y como el centro significativo desde el que se construye el resto de la simbología cultural. Por lo que, de acuerdo con Girard, también sería suficiente para dar cuenta de la génesis del pensamiento mismo.⁴¹²

Asimismo, Girard sostiene que al deshumanizar los elementos de su *totalité originaire*, Lévi-Strauss toma como base una noción de caos que no tiene en cuenta la dimensión conflictiva y, por tanto, no puede reconocerla como la causa de la *violencia real* contra una víctima. En su planteamiento, todo se reduce a la *eliminación radical* de un elemento como una función cognitiva. Este es el motivo, considera, de que el estructuralista no pueda advertir al sacrificio como el único hecho real capaz de generar, más que espacio, esa nueva diferencia doble, fantástica, monstruosa pero, ante todo, significativa que reestructura el orden.

Es ésta la razón por la que en la conclusión de *El hombre desnudo*, último tomo de *Mitológicas*, se encuentre lo peor de la obra de Lévi-Strauss. Ahí condena pura y simplemente el sacrificio, privándole de toda función y hasta de todo significado. No percibe que **el ritual y el mito son dos modos de transición de la indiferenciación a la diferenciación**. Su enfoque puramente lingüístico-estructuralista le incapacita para concebir que la mitología pueda expresar la indiferenciación.⁴¹³

En la teoría girardiana, por el contrario, el elemento excluido siempre se reconoce como la excepción a partir de la que se significa todo lo que antes pudo pertenecer al terror de lo idéntico. Se asume que sólo a partir de la víctima se puede distinguir entre el dentro y el fuera, entre el antes y el después, entre la comunidad y lo sagrado. “No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella (...) se constituye entonces como significante universal.”⁴¹⁴ Ella es la única que puede dar cuenta del nexo inexorable entre el desorden y el orden humano.

⁴¹¹ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 121.

⁴¹² El autor afirma textualmente: “Lo que constituye la especificidad del hombre es la “simbolicidad”: es decir, la capacidad de disponer de un sistema de pensamiento, que permite transmitir una cultura de generación en generación. Eso, no puede comenzar más que con la víctima y el sacrificio. Más exactamente, más allá, con las prohibiciones por una parte y la imitación ritual por la otra.” Girard, *Cuando las cosas empiecen...*, *Ibíd.*, p. 37.

⁴¹³ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 146.

⁴¹⁴ Girard, *El misterio...*, *Ibíd.*, p. 116.

A diferencia del estructuralista, Girard está convencido de que los mitos refieren a violencias reales⁴¹⁵; que la alucinación y la violencia colectiva que representan deben ser dignas de crédito y no ser tratadas como simples alucinaciones. Señala la importancia de tener en cuenta que en ellos “...el linchamiento está representado desde el punto de vista de quienes lo ejecutan”⁴¹⁶, por lo que sus múltiples matices fantásticos y sus acusaciones sobredimensionadas no deben sorprendernos, ni darnos motivos para deslegitimarlos. Además, sostiene, la continuidad entre éstos y los rituales puede ser reconocida a simple vista por la igualdad de sus elementos: un escenario de enfrentamiento que precede un asesinato y un asesinato que, a su vez, antecede la fundación de un nuevo orden. Siempre se trata de la misma resolución, los hombres se encarnizan contra una víctima que sirve como sello de sus fundaciones.

Girard insiste en que, lejos de lo que plantea la teoría lévi-straussiana, mitos y ritos se unen por una sola verdad: el papel de la violencia como principio y fin de toda existencia. Esto es: “El homicidio colectivo aparece como la fuente de toda fecundidad; se le atribuye el principio de la procreación; las plantas útiles al hombre, todos los productos comestibles surgen del cuerpo de la víctima.”⁴¹⁷ El mito védico de la creación ilustra generosamente la cita anterior:

El mundo se creó a través del sacrificio del ser primigenio o Purusha: los dioses se reunieron, colocaron a Purusha sobre el pasto sacrificial y, rociándolo con agua sagrada, lo inmolaron, su cuerpo se convirtió en los elementos, las plantas, los animales y los cuatro órdenes sociales, o sea las castas. Este sacrificio primigenio sirvió de modelo a los sacrificios posteriores y tuvo como fin la organización y el funcionamiento adecuado del mundo y de la sociedad humana. (Bary, pp. 15-17)⁴¹⁸

De acuerdo con la interpretación girardiana, los fragmentos de la víctima son las que nos remiten a las distintas formas de organización y producción social: un cuerpo estructurado mediante la estabilidad diferencial-identitaria o, si se quiere, una figura unitaria generadora de elementos diferenciados. Se remite, en todo caso, a la unidad de sentido y a la clausura

⁴¹⁵ No obstante, el mismo Girard reconoce no apegarse a los criterios convencionales de la validez científica, así que precisa: “La conclusión de que el linchamiento tiene que haber sido real no supone incurrir en semejante confusión; se trata de una conclusión hipotética que me fue impuesta por los resultados de un análisis puramente inmanente. La hipótesis tiene fuerza porque ella y solamente ella puede resolver el enigma textual que el estructuralismo y otras teorías no pueden resolver. “Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibíd.*, 192.

⁴¹⁶ *Idem.*

⁴¹⁷ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 102.

⁴¹⁸ González, *Ibíd.*, p. 45.

identitaria ganadas mediante la división, mediante la exclusión. Los ritos de paso, los de matrimonios, los de domesticación animal⁴¹⁹, de caza y agrícolas son algunos de estos fragmentos, las distintas expresiones de esta misma operación. Sobre este aspecto el autor señala:

Las instituciones culturales deben interpretarse todas como transformaciones del sacrificio, al final de una evolución que las especializa poco a poco en los ámbitos de actividad más rodeados de sacrificios, por ser los más susceptibles de engendrar conflictos, como el funeral, el matrimonio, la iniciación, la comida, la educación, el poder político, etc.⁴²⁰

No obstante, es preciso aclarar que al atribuir ese carácter omnicomprendido al mecanismo sacrificial, Girard no está construyendo su apología –como comúnmente se le malinterpreta-. Lo que quiere es revelar la potestad de esa violencia -una violencia *demasiado humana*- que tras años de ser ocultada y encauzada por el pensamiento religioso –tradicional-, en la actualidad –una era en la que se niega al sacrificio cualquier reconocimiento- irrumpe de las maneras más imprevisibles y devastadoras.⁴²¹

Y es que, hoy más que nunca, resulta evidente que aunque “...los hombres no pueden vivir en la violencia, tampoco pueden vivir mucho tiempo en el olvido de ella, o en la ilusión que la convierte en un simple instrumento, un servidor fiel, con desprecio de las prescripciones rituales y de las prohibiciones.”⁴²² Por lo que puede decirse que la extensa argumentación girardiana representa un esfuerzo teórico que no persigue otro fin que el de contribuir a desmontar los artificios que, históricamente, han permitido a los hombres eludir el saber sobre su propia existencia. Ciertamente, el de Girard es un martillo que no destruye ídolos, sino Hombres.

⁴¹⁹ El planteamiento girardiano sostiene que la domesticación animal sólo pudo ser provocada por la demanda creciente de la sustitución sacrificial, y no por el deseo económico y los fines utilitarios que generalmente se le atribuyen. “La domesticación no puede concebirse a partir de lo económico, pero lo económico surge como resultado del sacrificio y va marginando luego su origen (...) Lejos de contrarrestar la función no ritual de la institución, esta vez se requiere de la inmólación; hay que matar a la víctima antes de comérsela.” Girard, *El misterio...*, *Ibíd.*, p. 82. El paréntesis es propio.

⁴²⁰ Girard, *El sacrificio*, *Ibíd.*, p. 77.

⁴²¹ Tal como Girard afirma: “La voluntad moderna de minimizar lo religioso podría ser, aunque parezca paradójico, el vestigio supremo de lo propiamente religioso en su forma arcaica que, en primer lugar, consiste en mantenerse a una respetuosa distancia de lo sagrado, en un último esfuerzo por ocultar lo que está en juego en todas las instituciones humanas: evitar la violencia entre los miembros de una misma comunidad.” Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 128.

⁴²² Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 278.

2.4 Desmantelamiento del mecanismo sacrificial: El papel revelador del cristianismo

A los ídolos demoniacos que arrastran al narrador al abismo se oponen los ángeles de alas desplegadas.

René Girard.

De acuerdo con la teoría girardiana, la división histórica entre un antes y un después de Cristo debe ser interpretada como una de las revoluciones más importantes en la estructura del pensamiento: la del *saber sacrificial*.⁴²³

Tratando de enfatizar su trascendencia antropológica, más que religiosa, René Girard identifica el discurso de la cultura cristiana como la gran fuerza desmitificadora del sacrificio.⁴²⁴ Una fuerza que además de develar la presencia del mecanismo victimario en el origen de todas las culturas, brindaría a los hombres el mayor saber sobre sí mismos, el de su violencia.⁴²⁵ Esta consideración da cuenta de por qué, el propio autor, niega la originalidad de su teoría, pues está convencido de que todo cuanto expone fue revelado cientos de años atrás por los textos bíblicos.⁴²⁶ Es ahí, nos dice, donde se encuentra el verdadero origen de la “antropología mimética”⁴²⁷ que él únicamente ha pretendido teorizar.

⁴²³ Para Girard la problemática cristiana es la problemática del hombre. Se trata de un “...saber [que] aflora ciertamente en los grandes textos de la Biblia y sobre todo en los profetas...” Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 195.

⁴²⁴ Nuevamente, Burkert concuerda: “El sacrificio de animales como rito religioso se perdió en Occidente con el triunfo del cristianismo; apenas habrá otro rasgo de la religión antigua que nos resulte tan extraña como la [*zysía*, ‘sacrificio’], que para los antiguos fue, sin embargo, la experiencia por antonomasia de lo sagrado: [*hierón*, ‘víctima (de sacrificio)’, literalmente lo ‘sagrado’].” Burkert, W., *Ibíd.*, pp. 49, 50.

⁴²⁵ Este hecho constituye para él la principal defensa a su religiosidad, sobre la que se han fundamentado innumerables críticas a su teoría. Señalamientos a los que él considera propios de un nihilismo acrítico contemporáneo que prefiere no creer en nada que analizar puntualmente las innovaciones discursivas de los textos cristianos.

⁴²⁶ Durante su conversación con María Stella Barberi, señala al respecto: “A partir del momento en que tomé conciencia de que había salido de los textos bíblicos y de los *Evangelios*, ya no quise formular una teoría independiente, como si procediera de mí, que es lo que había hecho en *Mesonge romantique et verité romanesque*. Lo mismo en *La violence et le sacré*, donde abordé la teoría mimética por primera vez en el capítulo VI, y todavía la contemplo como invención propia.” Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, p. 61.

⁴²⁷ “La antropología mimética consiste en reconocer la naturaleza mimética del deseo y en sacar todas las consecuencias de dicho conocimiento, en declarar inocente a la víctima única y en darse cuenta que la Biblia y los Evangelios hicieron lo mismo antes que lo hiciéramos nosotros, y –en definitiva– en reconocer que nos estamos guiando por ellos al hacerlo.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 83.

Para Girard, la semejanza narrativa entre estos textos y los mitos de la antigüedad constituye el mejor respaldo a sus afirmaciones, porque el compararlos nos permite destacar ciertas rupturas discursivas que, desde su punto de vista, expresan una clara evolución de los primeros respecto a los segundos. Esencialmente, ambos dan cuenta de asesinatos fundadores. Nos encontramos con las mismas cualidades persecutorias, las mismas acusaciones y hasta los mismos finales que en las representaciones antiguas, pero existen pequeñas detalles que nos conducen a conclusiones totalmente opuestas.

Ciertas condiciones han cambiado. De forma particular, en el relato de la *Pasión*, la víctima advierte su destino y, aun así, se entrega al camino que la conducirá a la muerte. Para Girard este paso no es fortuito, expresa la diferencia esencial entre los dos tipos de texto a los que aludimos: su propósito revelador. La entrega absoluta de Jesús, nos dice, no busca alimentar la máquina sacrificial, sino evidenciarla y quebrarla desde adentro. Mientras que en los mitos -y en las prácticas rituales arcaicas- la existencia del chivo expiatorio debe ser inferida, en los *Evangelios* es explícita.⁴²⁸ La víctima lo domina todo, su presencia es estructurante y ostentosa.

La revelación cristiana, señala Girard, se presenta históricamente en dos fases: "...hay primeramente una transición del mito a la Biblia, en la que dios se desvictimiza y las víctimas se desdivinizan [...] y viene después la plena revelación del *Evangelio*. Dios participa entonces de la experiencia de la víctima, pero esta vez deliberadamente, para liberar al hombre de su violencia."⁴²⁹ Este proceso representa, para el autor, el mismo paso que va del politeísmo al monoteísmo. La producción masiva de dioses -realizada por la máquina sacrificial arcaica y su traducción mítica- es desmontada por una sola figura, la del Dios monoteísta.

Antes de la irrupción del saber bíblico, el mecanismo expiatorio fue reconocido, representado y legitimado por las más diversas culturas. La única perspectiva -válida y suficiente- era la de los linchadores, la de la multitud unánime y enardecida contra la víctima.

⁴²⁸ A propósito afirma "Los relatos bíblicos son la representación verdadera de lo que no aparece en los mitos más que de una forma engañosa, dominada por la ilusión de los que participan en el linchamiento." Girard, *El sacrificio*, *Ibíd.*, p. 85.

⁴²⁹ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, pp. 85 y 86.

Ni siquiera ella podía sustraerse de la tendencia masificada, pero en la representación cristiana esta unanimidad es rota.

La voz de las víctimas adquiere la fuerza necesaria para denunciar la vacuidad de las acusaciones en su contra; "...maldicen a voz en grito, con obstinación, a sus perseguidores. Su angustia se expresa con enérgica y pintoresca violencia..."⁴³⁰ Por ejemplo, en *El libro de Job*⁴³¹ ya se nos presenta una figura expiatoria que, eventualmente, deja ver a la multitud como el origen de sus desgracias—dato que nunca es destacado por los comentaristas del texto—⁴³². El personaje bíblico expresa una intrínseca relación entre su sufrimiento y los tratos que le son propinados por los demás:

De todos mis opresores me he hecho el oprobio; asco soy de mis vecinos, espanto de mis familiares. Los que me ven en la calle huyen lejos de mí; dejado estoy de la memoria como un muerto, como un objeto de desecho.

*Escucho las calumnias de la turba, terror por todos lados, mientras se aúnan contra mí en conjura, tratando de quitarme la vida. (31, 12-14)*⁴³³

Como los chivos expiatorios de los mitos o de los sacrificios rituales, Job es la víctima de una opinión pública que, después de haberlo adorado, se encarniza contra él. Si no se brinda ninguna razón que justifique este cambio repentino es porque lo que se pretende mostrar, justamente, es que no existe tal razón; que todo se debe a los efectos miméticos multitudinarios⁴³⁴, que la designación del chivo expiatorio corresponde a una súbita convulsión.

A propósito Girard anota:

Aunque el radical cambio de la multitud contra él suscita todo tipo de acusaciones, en su caso esas acusaciones no „cuajan“; no afectan a Job; quedan olvidadas tan pronto como se profieren. ¿Por qué? Porque Job proclama hasta el fin su inocencia. Si los „amigos“ pudieran reducirle al

⁴³⁰ Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, pp. 155, 156.

⁴³¹ Girard considera que la construcción de la verdad cristiana comienza mucho tiempo antes de los *Evangelios*, en la biblia hebraica, donde ya se manifiestan ciertos intentos por rehabilitar a las víctimas, por ejemplo, en la historia de Job y en la de José.

⁴³² Girard advierte que: "En los Diálogos se presentan dos tipos de discursos, el de Job y el de sus amigos, pero los críticos se han dedicado a señalar las diferencias retóricas entre ambos. Se interesan menos por lo que se habla que por la forma en que se habla. Pero está claro que si ambos discursos no hablaran de los mismo los Diálogos no podrían tener objeto, es más, propiamente hablando, no habría Diálogos." Girard, *La ruta antigua...*, *Ibíd.*, p. 36.

⁴³³ *Ibíd.*, p. 19.

⁴³⁴ Job es el modelo-obstáculo de la operación mimética, representa la barrera a los deseos de los demás precisamente por su calidad excepcional —*primus inter pares*—, por ser aquel al que todos intentan imitar.

silencio, como se esfuerzan en hacer, la creencia de los perseguidores en la culpabilidad de su chivo expiatorio sería realmente unánime.⁴³⁵

Job es un chivo expiatorio que se defiende. La violencia colectiva en su contra le resulta injustificable.⁴³⁶ Esto constituye una diferencia crucial respecto a los mitos, pues en ellos la expulsión y eliminación de las víctimas siempre encuentra un pretexto para volverlas legítimas –tal como sucede en el caso de Edipo⁴³⁷–, ya por sus rasgos físicos, ya por los morales.⁴³⁸

Al rechazar el juicio de la multitud- *Yo sé que mi Defensor*⁴³⁹ vive y al fin se levantará sobre el polvo (Job 19, 25) –, Job toma la palabra frente a sus acusadores⁴⁴⁰ y, por primera vez, alude a un Dios de las víctimas –*paraklito*–. Apelando a esas líneas Girard sugiere que “...el texto es una crítica implícita de la teología que hacía del excluido por los hombres, el ostracado por Dios.”⁴⁴¹ La condena de la víctima ya no puede ser ocultada bajo el remedo de una justicia divina, se le muestra inocente en medio de una comunidad culpable.

La misma lógica puede observarse en la historia de José –desarrollada en el libro del Génesis⁴⁴²–. Ahí, las acusaciones sostenidas contra la víctima –José– siempre son mostradas

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴³⁶ Job exclama: “Que jamás acontezca que yo los justifique: sostendré mi inocencia hasta la muerte. Me aferro a mi justicia y no la soltaré, no me reprocha el corazón mis días. Que mi enemigo tenga la suerte del malvado, la del injusto, mi adversario.” *Libro de Job*, Versión de Francisco Serrano, CONACULTA, México, 2011, p. 73.

⁴³⁷ Figura a partir de la cual, incluso el psicoanálisis, ha argumentado una “culpabilidad universal” en torno al parricidio y el incesto, al menos a nivel del deseo. “Edipo queda definido por su doble crimen, y en nuestros días más que nunca. Al hacer de este héroe el símbolo de la condición humana, Freud no hace más que rejuvenecer y universalizar la eterna mentira de la mitología.” Girard, *El sacrificio*, *Ibid.*, p. 84.

⁴³⁸ De acuerdo con Girard: “El mito es un “asunto Job” contado del principio al fin por los perseguidores. Los *Diálogos de Job* son un Edipo cuya víctima se niega hasta el final a unir su voz a la de sus perseguidores.” *Ibid.*, p. 50.

⁴³⁹ El término “defensor” nos remite a la figura del *parakleitos* que “...encierra el sentido de “convocado”, “llamado para comparecer”; es alguien que defiende una causa (de otra persona) ante un juez; puede tratarse pues de un abogado defensor, de un consejero de la defensa, de un asistente legal o de un abogado. Cristo es un paracleto cuando se sitúa a la diestra de Dios Padre, pues, cara a Él, aboga por la remisión de nuestros pecados...” Girard, *Los orígenes...*, *Ibid.*, p. 84.

⁴⁴⁰ Curiosamente, “Satán en hebreo significa “adversario”, “oponente”, y en los Setenta se traduce por *epiboulos* (“el que conspira contra”); también es el “acusador”, traducido por *diabolos* (“calumniador”, “el que propala infundios”) en Job 1, 6 ss y Zacarías 3, 1.” *Ídem*.

⁴⁴¹ Girard, *Cuando empiecen...*, *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴² José es el undécimo de los doce hijos de Jacob, el hijo preferido y envidiado por sus hermanos, quienes lo venden como esclavo a una caravana de mercaderes. Una vez en Egipto, José es comprado por Putifar, quien más tarde lo condena a prisión por una acusación falsa sostenida por su mujer–intento de adulterio–. En la cárcel, José se dedica a interpretar enigmas, sueños, de sus compañeros y acierta en todos los casos;

como la consecuencia de los celos, el resentimiento o la mentira.⁴⁴³ Pero el texto bíblico le rehabilita constantemente; primero contra la envidia inmerecida de sus hermanos y después contra la denuncia falsa e invertida de la esposa de su amo Putifar –sostenida luego de que fuera rechazada por éste como amante-.⁴⁴⁴

A diferencia de lo expuesto en las conclusiones míticas, José sale victorioso de las acusaciones a las que se le somete y gracias a su poder para interpretar enigmas se convierte en primer ministro de Egipto. En un último episodio, manteniendo su identidad oculta, se convierte en juez al someter a sus hermanos a la mayor de las pruebas, la tentación de hacer del menor de ellos –Benjamín– un nuevo chivo expiatorio, tal como hicieron con él mismo al comienzo de la historia. Uno de los hermanos, Judá, rechaza la proposición y se ofrece como chivo expiatorio sustituto.⁴⁴⁵ Al hacerlo, Judá consigue que José los perdone a todos, les revele su identidad y acepte vivir nuevamente con ellos.

La historia de José concluye felizmente, es “optimista”, puesto que la víctima triunfa sobre sus enemigos. Por el contrario, otros relatos bíblicos son “pesimistas”, lo que no les impide dar fe a favor de la misma verdad que aparece en la historia de José y oponerse a lo mítico exactamente de la misma manera.

La especificidad de lo bíblico no consiste en pintar la realidad con alegres colores y minimizar el poder del mal, sino en interpretar objetivamente el todos contra uno mimético, en descubrir el papel desempeñado por el contagio en las estructuras de un mundo donde aún no hay más que mitos.⁴⁴⁶

La inversión de la relación inocencia-culpabilidad entre víctimas y acusadores presentada en el relato de José, constituye una de las rupturas más interesantes que nos brinda el acervo

su fama lo llevará a ser consultado, más tarde, por funcionarios de alto nivel. El faraón también lo consulta y mediante sus consejos logra eludir situaciones adversas a su mandato. Mediante sus interpretaciones, José logra proteger a Egipto de las consecuencias de la hambruna. Merced a ello, José es liberado y elevado hasta el puesto de primer ministro. Más tarde volverá a encontrarse con sus hermanos y después de someterlos a una prueba –en la que los incita a abandonar a otro de sus hermanos menores, como hicieron con él–, decidirá otorgarles el perdón. (Genesis 35:22)

⁴⁴³ Como observa el autor: “El relato bíblico acusa a los diez hermanos de odiar a José sin motivo alguno, de envidiarlo por su intrínseca superioridad y los favores que ésta le ha valido por parte de Jacob, padre de todos ellos. La verdadera causa de su expulsión es la rivalidad mimética.” Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 151.

⁴⁴⁴ A decir de Girard, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche acertó al observar que ninguna religión defiende a las víctimas como lo hace el judeo-cristianismo, pero no comprendió el sentido de esta toma de partido al identificarla como una mentira y un signo de debilidad. A propósito de ello, Girard ha señalado: “Lo que no ve es que si la defensa judeo-cristiana de la víctima es más moral, en efecto, que su condena en los mitos, no es precisamente por las razones que él imagina, la venganza hipócrita de los débiles contra los fuertes, lo que él llama la moral de esclavos, sino porque es la verdad.” Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, pp. 50, 51

⁴⁴⁵ Propuesta que, a decir de Girard, hace que Judá represente el antecedente de Cristo, “...aceptando ser el chivo expiatorio con el fin de que su hermano no lo sea.” Girard, *Cuando empiecen a suceder...*, *Ibíd.*, p. 41.

⁴⁴⁶ Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 155.

bíblico. A decir de Girard, en esos textos el principio talmúdico citado frecuentemente por Lévinas –“*Si todo el mundo está de acuerdo para condenar a un acusado, soltadlo, debe ser inocente*”-cobra por primera vez su máxima expresión.

La unanimidad en la que se basaban las acusaciones de los sistemas mítico-rituales deja de ser percibida como una prueba de verdad. Al astillar la fuerza del número, la violencia colectiva es desdivinizada y el mecanismo victimario se muestra como una abominación sustentada en el contagio mimético.

A pesar de los significativos avances previos, los *Evangelios* – y más específicamente, el episodio de *La Pasión*- son, a decir de Girard, los textos en los que se realiza la mayor desmitificación del mecanismo; en ellos se concreta la unión entre el saber teológico y el saber antropológico⁴⁴⁷ que se iniciara desde el Antiguo Testamento.⁴⁴⁸ *La Pasión* constituye la clave más valiosa para comprender el largo proceso victimario.

Igual que en las narraciones míticas, antes y durante la ejecución de Jesús, el contagio mimético invade a toda la comunidad⁴⁴⁹—a la gente de Jerusalén, a las autoridades religiosas judías, a Poncio Pilato⁴⁵⁰ e, incluso, al mal ladrón⁴⁵¹-; ni siquiera sus discípulos pueden resistirse en el momento de la crucifixión —quienes no lo traicionaron o negaron repetidamente, como Pedro, huyeron o permanecieron pasivos-. En ese episodio se hace del todo evidente que “...a pesar de sus formas legales, que son necesarias para hacer unánime esta condenación a muerte en un universo donde existen instituciones legales, la decisión de

⁴⁴⁷ Saber que, a decir de Girard, no ha sido percibido por la teología cristiana y que “...nos ofrece una perspectiva sobre el otro lado de la cultura humana.” Girard, René; Vattimo, Gianni, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. Rosa Rius Gatel, Paidós, Barcelona, 2011, p. 60.

⁴⁴⁸ En palabras girardianas: “El Nuevo Testamento da el último toque al proceso de desacralización revelando lo que no está revelado en ninguna otra parte: la génesis mimética de los chivos expiatorios y su rol fundador y organizador en la cultura humana.” Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, p. 55

⁴⁴⁹ Jesús es la víctima de los vaivenes miméticos de una multitud que grita “¡Crucifícadlo!” sólo cuatro días después de haberlo adorado – durante el llamado “Domingo de Ramos”-. Ver: Girard, René, *El sacrificio*, *Ibíd.*, p. 80.

⁴⁵⁰ Pese a que en un principio Pilatos muestra una voluntad de resistencia al veredicto de la multitud, termina por entregarse. “Pilatos es el auténtico poseedor del poder, pero por encima de él está la multitud. Una vez movilizada, domina por completo, arrastra las instituciones detrás de ella, las fuerza a disolverse en ella. Y no cabe duda de que ahí encontramos la unanimidad del homicidio colectivo generador de mitología.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 142.

⁴⁵¹ El estar él mismo crucificado no inhibe el deseo de unirse a la multitud. “Ya que la multitud vocifera contra Jesús, también vociferan los ladrones desde lo alto de las cruces. Tienen la ilusión de formar parte, todavía, de esa multitud, de ser hombres como los demás.” Girard, *El sacrificio*, *Ibíd.*, p. 79.

hacer morir a Jesús corresponde en primer lugar a la turba.”⁴⁵² A decir de Girard, exponer este primer momento no es un accidente narrativo, con ello los textos evangélicos tratan de revelar la omnipotencia que la representación persecutoria tenía hasta entonces sobre el hombre.

No obstante, en un segundo momento –posterior a la muerte de la víctima cristiana-, tal unanimidad es desacreditada; los discípulos recobran el aliento y perpetúan el recuerdo del acontecimiento. La presencia de esta minoría disidente y contestataria –primera minoría cristiana⁴⁵³- también se hace explícita. Este desplazamiento de la comunión a la división de la comunidad es lo que permite que la revelación evangélica sea posible. Girard observa:

El desfallecimiento de los discípulos durante el viernes santo es sustituido por la firmeza de Pentecostés, y el recuerdo de la muerte de Jesús se perpetuará con una significación muy diferente a la querida por los poderes, una significación que es cierto que no consigue imponerse inmediatamente en toda su prodigiosa novedad pero que no por ello deja de penetrar poco a poco en los pueblos evangelizados, enseñándoles a descubrir cada vez mejor en torno a ellos las representaciones persecutorias y a rechazarlas.⁴⁵⁴

El autor observa que este propósito desmitificador puede verificarse en distintas reflexiones. Por ejemplo, cuando Jesús se ñala: “*Y con palabras de odio me rodearon, y pelearon contra mí sin causa* (Salmos 109, 3)”⁴⁵⁵, está denunciando la arbitrariedad que históricamente había determinado las acusaciones estereotipadas; la *ausencia de causa*, algo que los perseguidores jamás hubieran logrado ver por sí mismos estando envueltos en la ilusión persecutoria.

Del mismo modo, sostiene Girard, la *inconsciencia* es denunciada de manera contundente en la idea central del relato -“*Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen*” (Lucas 23, 34)-. Una frase abiertamente reconciliadora con la que- lejos de dirigir amenazas hacia sus linchadores- la víctima demuestra su bondad y su singularidad, clamando a Dios para que los redima.⁴⁵⁶ Al renunciar al principio del mal –de pagar violencia con violencia-, Jesús coloca

⁴⁵² Girard, *El misterio de...*, Ibíd., p. 197.

⁴⁵³ “Un grupo constituido por la comunidad de los primeros testigos de la resurrección, los apóstoles y todos aquellos, hombres y mujeres, que los rodean.” Girard, *Veo a Satán...*, Ibíd., p. 164.

⁴⁵⁴ Girard, *El chivo expiatorio*, Ibíd., p. 144.

⁴⁵⁵ Girard, *Los orígenes...*, Ibíd., p. 95.

⁴⁵⁶ De acuerdo con la teoría girardiana, el texto cristiano busca una reconciliación fundada en el *perdón* que sustituya el papel fundador tenido por la violencia en las religiones arcaicas. Cristo no se convierte en un Dios vengador que demanda más víctimas, sino en uno que clama por la justicia y el amor entre los hombres. De forma muy ilustrativa nos encontramos con las siguientes líneas: “*Por tanto, si en el momento de ir a presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene algo en contra de ti, deja tu*

la culpabilidad sobre las cabezas humanas. Por eso, Girard sostiene que es ahí donde, por primera vez en la historia, lo divino y la violencia colectiva se separan de manera nítida.⁴⁵⁷

Al humanizar la figura de Cristo, piensa el filósofo francés, se derrumba la sacralización de la violencia que envuelve la imagen de la víctima eliminada –misma que, de acuerdo con su análisis, en los *Evangelios* se identifica con muchos nombres pero principalmente con el de Satán⁴⁵⁸, “el condenador”- y se evidencia la falsedad que sostiene esta creencia.

A pesar de sus innumerables argumentos, la ruptura que plantea la teoría girardiana ha sido desdeñada por varios etnólogos y comparatistas de la religión⁴⁵⁹, quienes continúan identificando los textos cristianos como un replanteamiento de los mitos antiguos.⁴⁶⁰ Generalmente, dichos señalamientos interpretan el episodio de la *Resurrección* como una divinización de la víctima que permanece hasta nuestros días. Pero para Girard esta lectura es incompleta⁴⁶¹, pues sostiene que mientras las deificaciones míticas exhiben un ciclo mimético completo –que va de la demonización a la adoración multitudinaria-, detrás de la divinidad de Cristo no hay satanización unánime ni posterior unanimidad reivindicadora.

ofrenda allí mismo delante del altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano. Luego regresa y presenta tu ofrenda.” (Mt 5, 23-24)

⁴⁵⁷ Para James Alison: Con Cristo nos encontramos ya con el momento final de la teoría mimética, que es “...la subversión desde adentro de este mecanismo universal por la lenta irrupción, dentro de la historia humana de un “Otro” de tipo diferente del otro violento que normalmente forma nuestro deseo, culminando en la representación visible, la puesta en escena, de lo que aquel Otro verdaderamente es por un hombre que va a su muerte para des-cubrir la mentira fundacional.” Alison, James, *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 29, 30.

⁴⁵⁸ De otra manera, sostiene Girard, Satanás no “...sería imaginado simultáneamente como homicida desde el comienzo, padre de la mentira y príncipe de este mundo si no coincidiera con la falsa trascendencia de la violencia. No es casualidad, tampoco, que de todos los defectos de Satanás, la envidia y los celos sean los más evidentes. Podría decirse que Satanás encarna el deseo mimético si este deseo no fuera, por excelencia, desencarnación. Él es el que vacía todos los seres, todas las cosas y todos los textos de su contenido.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, pp. 217, 218.

⁴⁵⁹ Observadores entre los que destaca el etnólogo James Frazer, quien vio en el cristianismo una última victoria de esta serie de supersticiones. [Cfr. Girard, *El chivo...*, pp. 161, 162] o el filósofo inglés Alfred North Whitehead quien lamentaba la inexistencia de diferencias claras entre ellos. E incluso, el teólogo protestante Rudolf Bultmann que prácticamente consideraba al relato evangélico el mito más imponente. Cfr. Girard, *Ve a Satán...*, *Ibíd.*, p. 11.

⁴⁶⁰ “Lo que les motivaba era la misma doble pasión, científica y anti-religiosa, que impulsaba todas las grandes aventuras de la época, particularmente el darwinismo. Se buscaba una esencia de lo religioso lo bastante universal como para desacreditar definitivamente la reivindicación cristiana de su singularidad.” Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, p. 50.

⁴⁶¹ A decir del filósofo italiano Gianni Vattimo, uno de los más distinguidos lectores de la teoría girardiana, que “...las iglesias cristianas hayan seguido hablando de Jesús como víctima sacrificial es sólo testimonio de la pervivencia de fuertes residuos de religión natural en el corazón mismo del cristianismo.” Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, 1996, p. 36.

Ahí, nos dice, es la pequeña minoría quien proclama la inocencia de Cristo y también quien confirma –*atestigua*– su divinidad sin necesidad de comprobarla–desde que le reconocen como hijo de Dios-.⁴⁶² “Ya no son los hombres los que forjan a los dioses; es Dios quien vino a tomar el lugar de la víctima [...] la víctima es divina antes de ser sacralizada.”⁴⁶³ Una diferencia que aparentemente deja un solo camino: detrás de la muerte de Cristo no puede estar Dios porque ambos son uno mismo; únicamente queda lugar para los hombres. Entonces, lejos de operar un nuevo escamoteo, la *Resurrección* expone a la violencia de éstos como eso que había permanecido *oculto desde la fundación del mundo*. Se pone al derecho lo que había permanecido al revés en los mitos de la antigüedad.

Para Girard, es claro que el contenido del “Salmo 78” sirve a este propósito –“*Publicaré lo que estaba oculto desde la creación del mundo.*” (MT. 13, 35.)– exponiendo la íntima relación entre la génesis de la cultura y el asesinato fundador: “*¡Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron! Por tanto, sois testigos y estáis de acuerdo con la obra de vuestros padres; porque ellos los mataron y vosotros edificáis.*” (Lc. 11, 47-48.)⁴⁶⁴ Lo mismo puede constatarse en “El Sermón de la montaña” –o “Parábola de los viñadores homicidas”– cuando Jesús dirige una frase capital a sus oyentes quienes, cabe destacarlo, poco entienden: “*La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido.*” (Lucas 20, 17-18)

Desde la perspectiva girardiana, con la resurrección de Jesús se hace manifiesta la inanidad e injusticia de su eliminación y la de todos los chivos expiatorios de la historia. En lugar de la víctima, dice, la “acusación satánica” –la mentira multitudinaria– es lo clavado en la cruz.

Por todo esto, en *El misterio de nuestro mundo...*, Girard encuentra como algo muy atinado el que en los *Evangelios* nunca se designe a la crucifixión con el mote de sacrificio, expiación o sustitución. Consideraba, en aquel entonces, que con esta reserva se pretendía evitar la confusión entre las finalidades de ambos; equívoco que desafortunadamente terminó

⁴⁶² Minoría que es considerada por Girard, como la “voz del cristianismo que será reprimida, ahogada, pero nunca eliminada por completo. [A la que] el porvenir le pertenece y pronto desacreditará para siempre toda mitología.” Girard, *El sacrificio*, *Ibíd.*, p. 86. Los corchetes son míos.

⁴⁶³ Girard, *Clausewitz en los...*, *Ibíd.*, p. 160.

⁴⁶⁴ Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 194.

generando la *cristiandad*.⁴⁶⁵ Sin embargo, 30 años más tarde -en *Aquel que llega por el escándalo* (2006)-, el autor piensa que utilizar la palabra “sacrificio” para referirse a ambos casos no es equivocado y que, por el contrario, resulta algo necesario para comprender la “unidad paradójica de lo religioso en toda la historia humana”⁴⁶⁶; eso sí, cuidándose de no otorgar espacio a otro signo de continuidad. Los acentos girardianos más importantes tienden a ser puestos en las conclusiones más que en el proceso mismo.

A decir del autor, mediante la crucifixión se instituye el *triunfo de la cruz* sobre el paganismo, pero éste no consiste en la victoria de Cristo, sino de un comportamiento que invita a la dimisión total a la violencia. Tras ejercerse contra una víctima que renuncia a la cadena de represalias⁴⁶⁷, el origen de esa violencia queda en evidencia, se representa⁴⁶⁸, y al hacerlo se desmitifica. Girard interpreta este hecho como la expulsión de *Satán por sí mismo*.

Señala:

Al privar al mecanismo victimario de las tinieblas de que necesita rodearse para gobernarlo todo, la Cruz transforma radicalmente el mundo. Su luz priva a Satán de su principal poder, el de expulsar a Satán [...] Satán destruirá su reino y se destruirá a sí mismo.

Comprender esto es comprender por qué Pablo considera a la Cruz como fuente de todo saber tanto sobre el mundo y los hombres como sobre Dios. Cuando Pablo afirma que no quiere conocer nada fuera de Cristo crucificado [...] no muestra con ello ningún desprecio por el conocimiento. Cree literalmente que no hay saber superior al de Cristo crucificado.⁴⁶⁹

Al traer a escena todo lo representado por el sistema mítico, pero aplicando un leve movimiento de tuerca al final del proceso, el saber bíblico vuelve ineficaz el mecanismo

⁴⁶⁵ Crítica que resulta de excepcional importancia, puesto que constituye uno de los más claros distanciamientos girardianos de la interpretación histórica del cristianismo. El autor anota: “Gracias a la lectura sacrificial, durante quince o veinte siglos, ha podido existir eso que se llama cristiandad, esto es, una cultura basada como todas las culturas, al menos hasta cierto punto, en ciertas formas mitológicas producidas por el mecanismo fundador. En la lectura sacrificial es el propio texto cristiano, paradójicamente, el que sirve de fundamento. Es en el desconocimiento de este texto donde se apoyan los hombres para seguir produciendo ciertas formas culturales todavía sacrificiales y engendrando una sociedad que, por el hecho de este mismo desconocimiento, se sitúa en la prolongación de todas las culturas humanas, reflejando una vez más esa visión sacrificial que combate precisamente el Evangelio.” *Ibid.*, p. 212.

⁴⁶⁶ Cfr. Girard, *Aquel que llega...*, *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶⁷ Rompimiento que se expresa puntualmente en la siguiente reflexión recuperada del Evangelio de Mateo: “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto.” (Mt 5, 38-40)

⁴⁶⁸ De acuerdo con la lectura hecha por Girard, cuando Cristo pronuncia las palabras: “¡Imítadme en tanto que imitador de mi padre!”, está develando el origen mimético de la violencia y se ofrece como el único modelo de una “imitación positiva” que evitaría la multiplicación de rivalidades entre los hombres.

⁴⁶⁹ Girard, *Veo a Satán...*, *Ibid.*, p. 185.

expiatorio y rehabilita a las víctimas. “A partir de ahora ya no podemos aparentar que no sabemos que el orden social está construido sobre la piel de víctimas inocentes.”⁴⁷⁰ No obstante, y acorde a la propia teoría mimética, aunque la revelación cristiana quita a los hombres su *protección sacrificial* basada en el engaño, no ha logrado desaparecer los procesos victimarios y, por el contrario, parece que estos se han ido incrementando.

Precisamente con el ánimo de acentuar esta contrariedad, el autor utiliza el término “protección” para dejar en claro que el desconocimiento que sostenía el mecanismo sacrificial en las sociedades arcaicas, también hacía las veces de salvaguarda.⁴⁷¹ Este es un asunto en el que Girard ha sido incomprendido por muchos de sus lectores⁴⁷², pues se piensa que cuando habla de una desaparición paulatina del sacrificio, también está considerando una disminución en el número de víctimas, aunque lo cierto es que él nunca sugiere tal concatenación de hechos.⁴⁷³

Cuando Girard piensa en el deterioro del mecanismo sacrificial, se refiere específicamente a su forma ritual, mas no a su esencia operativa. Esta particularidad lo lleva a reconocer que aunque -gracias a la revelación- en la actualidad los hombres tienen una noción más clara de lo que implica la práctica expiatoria, siguen entregándose a nuevas formas de victimización fundadas en el desconocimiento de la violencia que le corresponde a cada uno. Efectivamente, dichas prácticas se han debilitado y se han vuelto menos eficaces, y, por lo mismo, esto se ha traducido en una mayor demanda de víctimas; los hombres siguen siendo incapaces de prescindir de sus funciones.

⁴⁷⁰ Girard, *¿Verdad o fe débil?...*, *Ibíd.*, p. 39.

⁴⁷¹ De manera muy puntual ha escrito: “Ventilando el secreto de la representación persecutoria, se impide, a la larga, que funcione el mecanismo victimario y que se engendre, en el paroxismo del desorden mimético, un nuevo orden de la expulsión ritual susceptible de sustituir el que se ha descompuesto.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 249.

⁴⁷² Tal es el caso de la crítica que realiza el escritor Roberto Calasso quien, pese a enriquecer de manera inigualable el pensamiento girardiano, también cae en esta asociación equivocada cuando –tras juzgar a Girard como un apologista de la Ilustración- señala: “En esta aplicación de la ideología de la Ilustración –eso sí bastante retorcida –está clara, no obstante, la principal debilidad de Girard: nunca ha estado tan extendida la persecución como en el Occidente moderno, que no entiende nada del sacrificio y hasta le considera una superstición.” Calasso, *Ibíd.*, pp. 160-161.

⁴⁷³ Y en esto es muy claro: “... yo defino al mundo moderno como esencialmente privado de protección sacrificial, es decir, cada vez más expuesto a una violencia más y más agravada que, naturalmente, [...] es la violencia de todos nosotros.” Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 104.

Girard reconoce que, lejos de lo esperado, el saber aportado por la Biblia ha funcionado, incluso, como el instrumento de una persecución más sutil. “Transferencias que aunque ya no ritualizadas, siguen existiendo, por lo general, en forma atenuada.”⁴⁷⁴ Hoy, nos dice, cualquiera se cree moralmente superior para juzgar la violencia de los otros, para denunciar sus prácticas expiatorias, pero siguen sin ver las propias, porque sus chivos les parecen objetivamente culpables. Los hombres “... no sólo no caen unos en brazos de los otros, sino que se volvieron capaces de destruir el universo.”⁴⁷⁵ Le resulta una obviedad que la desritualización de la violencia sólo ha desembocado en la extensión de su imperio.

Entre otras razones, por ello asegura que la revelación cristiana no ha conseguido un éxito pleno hasta este momento. Más aún, afirma que los textos apocalípticos representan el anuncio de este revés, pues su correcta interpretación implica una renuncia abierta a la lectura fundamentalista y profética que sugiere un Dios vengador que retorna para acabar con el mundo.⁴⁷⁶ La única amenaza real que se anuncia en el *Apocalipsis* consiste, según Girard, en la propia violencia humana y sus alcances.⁴⁷⁷

Desde su punto de vista: “La negativa a oír la verdad esencial de los *Evangelios* nos expone a los retornos de una índole arcaica que ya no tendrá el rostro de Dionisio, como esperaba Nietzsche. Consistirá así, en una destrucción total. El caos dionisiaco era un caos fundacional. Lo que nos amenaza es radical.”⁴⁷⁸ No seremos testigos de la “reconciliación universal” postulada por Hegel, lo seremos de una *escalada de la violencia a los extremos*.

Sin embargo, Girard no asume esta amenaza como un destino fatal; por el contrario, considera –y aquí se expresa su máxima religiosidad– que los textos apocalípticos ofrecen sobretodo una esperanza; una especie de llamado para redireccionar las acciones humanas a

⁴⁷⁴ Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 20.

⁴⁷⁵ Girard, *Clausewitz en...*, *Ibíd.*, p. 162.

⁴⁷⁶ Si bien es cierto que el Dios del Antiguo Testamento mantiene ciertos rasgos de violencia, el del Nuevo transita, paulatinamente, de ser un Dios de lo sagrado a ser un Dios de la santidad, ajeno a cualquier forma de violencia. A decir de Girard la presentación de estas dos naturalezas se presenta como una clave para comprender el proceso de ruptura y continuidad entre lo religioso sacrificial y la revelación bíblica. Pero, precisa, dicho tránsito se dispone como una vía para la comprensión de la violencia arcaica, no para su condena, pues la única intención es la reconocer en ella nuestra propia naturaleza.

⁴⁷⁷ Ver: Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibíd.*, p. 289.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 161.

partir de la reivindicación de la víctima. En este punto, el papel del “libre albedrío”⁴⁷⁹ se torna fundamental, pues cree que el escenario futuro se definirá con la decisión de aceptar, o no, a Cristo como el único modelo a seguir, como la única opción de evitar la ruina absoluta.

Dios ha creado seres libres, capaces de hacer el mal (la violencia colonial) tanto como el bien (la protección de las víctimas). El cristianismo dice solamente que una *Revelación* global está aconteciendo en el mundo, y que los efectos pueden ser benéficos o maléficos en razón, no de los caprichos de lo sagrado, sino del uso que nosotros hacemos de la libertad. No podemos sino constatar lo que sucede, lo que la libertad humana hace de las posibilidades que se le ofrecen.⁴⁸⁰

Aunque, advierte el autor, todo indica que la libertad no será suficiente para cumplir con este llamado, y para poder elegir conscientemente el “bien”, los hombres primero habrán de atravesar la peor de las catástrofes, una violencia sin parangón histórico que no deje sitio alguno para ocultar de nuevo el saber sobre sus orígenes.⁴⁸¹

2.4.1 La moderna preocupación por las víctimas⁴⁸²

Aunado a lo anterior, la ruptura histórica inaugurada por la religión cristiana es interpretada, por Girard, como el principio de la modernidad. Una fase en la que la toma de conciencia alrededor del mecanismo sacrificial asesta un golpe contundente al discurso ficticio sobre el que se sostenían los cultos arcaicos. En este sentido, dicha religión también es considerada como el origen de la *secularización* pues, de acuerdo con el autor, es la única que logra

⁴⁷⁹ De forma muy precisa señala: “Es cierto que el deseo siempre es mimético, pero algunos hombres resisten al deseo. Y en eso reside justamente el interés de ser cristiano. [...] no significa que el individuo esté atado de pies y manos frente al deseo mimético. El propio Jesús resistió a él. Hablar de libertad es plantear la posibilidad, que tiene el ser humano, de resistirse al mecanismo mimético.” Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 107.

⁴⁸⁰ Girard, *Cuando estas cosas empiecen...*, *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁸¹ “El proceso que lleva a la revelación de los mecanismos victimales no puede ser un proceso tranquilo. Conocemos ya bastante el carácter paradójico y violento de los remedios culturales contra la violencia para poder comprender que todo progreso en el saber del mecanismo victimal, todo lo que expulsa a la violencia de su madriguera, representa sin duda para los hombres, al menos potencialmente, un progreso formidable en el aspecto intelectual y ético, pero inmediatamente todo eso se traducirá también en un tremendo recrudescimiento de esa misma violencia en la historia bajo las formas más odiosas y atroces, ya que los mecanismos sacrificiales se van haciendo cada vez menos eficaces y menos capaces de renovación.” Girard, *El misterio de nuestro mundo...*, *Ibíd.*, p. 155.

⁴⁸² Título retomado de la obra *Veo a Satán...* para subrayar, como hace Girard, “... la paradoja de un valor cuyo reciente advenimiento histórico no impide en lo absoluto que se imponga con la evidencia de lo inmutable y lo eterno.” Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 229.

desmitificar toda formación religiosa previa, fundada en la violencia unánime contra víctimas arbitrarias-que tras su expulsión eran dotadas de un poder sagrado-.⁴⁸³

El cristianismo⁴⁸⁴ inicia ese proceso en el que "...es Dios mismo quien se "debilita", abriendo con ello un espacio en el que el hombre puede emanciparse, hasta tal punto que puede devenir "ateo" o "laico"."⁴⁸⁵ Para Girard este paso no implica un rompimiento tajante con el pensamiento religioso, pero sí una discontinuidad en ciertas concepciones centrales que facilita que, a partir de una buena teoría de Dios, pueda crearse una buena teoría del hombre.⁴⁸⁶

Aunque los argumentos al respecto suelen ser consecuentes, también son un poco confusos: A decir de Girard, con la *Revelación*, el poder de todos los ídolos expiatorios de la antigüedad es destronado. Sólo quedan al desnudo las tensas relaciones históricas entre las víctimas y el conjunto de la humanidad. Los lazos de sujeción divina son desplazados, mediante el *conocimiento* ofrecido, por una suerte de libertad que genera en el individuo un sentimiento de potencialidad ilimitada.⁴⁸⁷ El período de la *Ilustración* constituye un momento clave en este desarrollo histórico pues, considera, en esa etapa el pensamiento occidental fue capaz de advertir plenamente que el proceso de desacralización incrementaba sus posibilidades de acción –en relación a lo que sucedía en tiempos pre-cristianos e incluso en la Edad Media-.

Asumiéndose como el único constructor del orden, el individuo buscaría "dotar al mundo de una estructura: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más viables que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales; limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos."⁴⁸⁸ El carácter autorreferencial se hizo inminente en una sociedad que,

⁴⁸³ Ver: Girard, Vattimo, *¿Verdad o fe débil?...*, *Ibíd.*, pp. 35-39.

⁴⁸⁴ Al que, eventualmente, también refiere como judeocristianismo por considerar que ambos constituyen una unidad, toda vez que observa una continuidad de propósitos –reveladores- entre algunos textos de la *Torah* y el *Antiguo Testamento*.

⁴⁸⁵ Antonello, Pierpaollo, en: *Ibíd.*, p. 40.

⁴⁸⁶ Cfr. Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 17.

⁴⁸⁷ Como observa Girard: "A menudo los hombres primitivos no osaban cultivar un pedazo de tierra por el respeto y temor que les infundían los espíritus que ocupaban el territorio (todas aquellas divinidades que penetraban la naturaleza y que, en mi opinión, fueron originariamente chivos expiatorios transformados en dioses), mientras que nosotros ya no tenemos este tipo de temores." Girard, *¿Verdad o fe débil?...*, *Ibíd.*, p. 44.

⁴⁸⁸ Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, trad. Maya Aguiluz Ibargüen, Anthropos, España, 2005, p. 20.

como observaron Adorno y Horkheimer⁴⁸⁹, nacía del intento de suprimir toda existencia exterior como causa explicativa del sí mismo *-cogito ergo sum*⁴⁹⁰-.

Conforme a esta tendencia, la *Revolución francesa* representó un episodio crucial. Pero en ella, el ideal de una liberación plena convivió con el anhelo político de un poder absoluto dispuesto para la defensa de las víctimas y los oprimidos. Los hombres se asumían como los dueños de su destino y, en este sentido, se asumían también como los vigías del nuevo orden. Eran dioses los unos para los otros. *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) representa una de las más claras expresiones al respecto. En dicho *corpus*, el principio de justicia retomaría las fuentes agustinianas para hacer de la *caridad* y el *amor al prójimo* dos de sus principales bases constitutivas. Desde entonces, el carácter omnicompreensivo de las sociedades modernas se acompañaría del propósito inclusivo de la víctima.

Por tal motivo, Girard afirma que la secularización y el espíritu moderno deben ser entendidos como los productos tardíos del cristianismo pues, nos dice, fue él quien –a través de la desacralización y rehabilitación de las víctimas- comenzó a universalizar el discurso de ética y justicia que constituye la base del mundo occidental actual.

...un mundo inspirado por principios éticos sobre cuyo fundamento deben tutelarse el derecho y la libertad de cada individuo, y las víctimas, socorridas y protegidas; un mundo en el que la separación entre Estado e Iglesia es un dato no sólo adoptado por la historia sino prescrito por la misma doctrina cristiana, que prevé explícitamente las razones de la política, aunque no las considere suficientes para la verdadera paz del hombre.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Adorno; Horkheimer, *Ibid.*, p. 70.

⁴⁹⁰ Introduciendo las nociones de *res cogitans* y *res extensae*, René Descartes teorizaría sobre la escisión operada entre el sujeto, en tanto fundamento de sí mismo, y el objeto, como algo fundamentado exclusivamente en un orden. Mientras el *cogito* fue presentado como esa sustancia pensante que no necesitaba de la materia para ser, la *res extensae* se hacía corresponder únicamente con el fundamento del mundo material. La distinción entre el sujeto y el objeto estaba trazada de manera simple, aunque no simétricamente; en adelante el hombre se constituía como único fundamento y creador del orden pues la lectura de la naturaleza –*res extensae*- no se presumiría como algo factible sino por medio de reglas sintácticas construidas por él mismo –*res cogitans*-. El orden de las cosas sólo resultó asequible en la medida que se encontró cimentado en el orden de las ideas. Esta construcción demandó por una parte, la forma y determinación de los elementos que componen su espacio –*dispositio*- y, por la otra, el cumplimiento de reglas precisas por parte de cada uno de los elementos que lo conforman en relación al resto –*elocutio*-. Nació la propuesta racionalista de la filosofía moderna.

⁴⁹¹ Antonello, Perpaolo, “Introducción” en :Girard, Vattimmo, *¿Verdad o fe débil?...*, *Ibid.*, p. 14.

El precepto de la “defensa de las víctimas” se convirtió en el horizonte político e ideológico de toda cultura. El carácter universal de esta tendencia es, precisamente, lo que ha hecho que Girard la identifique como la verdadera fuerza motriz detrás del fenómeno de *globalización* – al que, sólo secundariamente, le atribuye una causa económica.⁴⁹² Un efecto que, progresivamente, ha ido desmantelando las clausuras significantes de todas las naciones denominadas modernas.

De acuerdo con el autor, nunca antes una sociedad mostró tal sentido de apertura e interés por las víctimas como la nuestra, por lo que es importante reconocer en ello un progreso significativo. Al respecto, dice, es paradigmático que “...en lo que actualmente se llaman “derechos humanos”, lo esencial resida en comprender que todo individuo o grupo de individuos puede convertirse en el “chivo expiatorio” de su propia comunidad.”⁴⁹³ Un ejercicio de conciencia que, según su hipótesis, constituye una justa ganada por la revelación evangélica. No obstante, también observa que comúnmente el reconocimiento de las víctimas suele darse *a posteriori* de su existencia real –cuando ya no lo es más, o ni siquiera *es-*, lo que le sugiere que en definitiva éstas y, por supuesto, la violencia que las crea siguen atribuyéndose al espacio de lo abstracto en donde se anula toda individualidad.

Girard reconoce, entonces, que el salto generado por el desmantelamiento del mecanismo sacrificial no generó sólo consecuencias positivas, y piensa que esto se debe a que el conocimiento del hombre y sus ansías de dominio no crecieron aparejadamente a su conciencia de responsabilidad.⁴⁹⁴ Con la desaparición de la barrera que constituía lo religioso arcaico, el hombre comenzó a actuar sin ninguna restricción efectiva y, de la misma manera

⁴⁹² Cfr. Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 212, 215.

⁴⁹³ *Ibíd.*, p. 217

⁴⁹⁴ El tema de la *responsabilidad humana* en la modernidad, resulta uno de los más confusos dentro de la teoría girardiana, pues el autor ha sostenido posiciones contradictorias al respecto. Por ejemplo, mientras que en *El misterio de nuestro mundo...* afirma que: “Hemos alcanzado un grado de consciencia y responsabilidad nunca alcanzado por los hombres que nos han precedido.” [Cfr. *El misterio*, p. 296] En *¿Verdad o fe de débil?...* señala, por el contrario, que “...no ha crecido al mismo tiempo la conciencia de la responsabilidad en el mundo. Cada vez disponemos de armas más poderosas pero, tenemos muy poco sentido de la responsabilidad.” [Cfr. *¿Verdad o fe débil?...*, p. 44] Contrariedad que constituye, sin duda, una de las principales razones para la incorrecta interpretación de su obra.

que su “poder” y su vanidad, su violencia comenzó a diseminarse -y sigue diseminándose hoy día- en las relaciones más íntimas y los rincones más insospechados.⁴⁹⁵

En un primer momento, Girard creía que tal desvío era causado por la lectura sacrificial que se hizo de los *Evangelios*, pues ésta permitía, nuevamente, atribuir la violencia, “la culpa y los pecados” al ámbito exculpador de lo divino. No obstante, años más tarde (2006) reconocería este fracaso como una fatalidad para toda cultura humana, asumía la imposibilidad de localizar dentro de ella algún ámbito no-sacrificial.⁴⁹⁶

Desde el punto de vista girardiano, el carácter unitario promovido por la modernidad facilitó que la culpa individual –base de la moral cristiana- se desplazara hacia una unidad colectiva y abstracta que permitía diluir toda responsabilidad. Lejos de asumir la problemática a fondo –*la identidad violenta de todos*-, los individuos decidieron desconocer los mecanismos de la violencia que cada uno de ellos ejercía y, en consecuencia, continuaron siendo incapaces de identificarlos y desarticularlos. Ejemplo de esta incompreensión es que incluso:”La preocupación por las víctimas se haya convertido en el paradójico objetivo de las rivalidades miméticas, de las pujas competidoras.”⁴⁹⁷

Para Girard este escenario era previsible, pues confrontar el sacrificio desde una exterioridad que en el fondo no entiende casi nada sobre su forma operativa conduce, irremediamente, a que el “...sacrificio negado vuelva, retorne siempre de nuevo, como sacrificialismo aceptado.”⁴⁹⁸ Esta situación explica, también, que paradójicamente la lectura *no-sacrificial*

⁴⁹⁵ Por lo que, según Girard, resulta ineludible cuestionarnos sobre la pertinencia de vivir en un mundo en el que se pretende prescindir de la religión. Considera, es tiempo de asumir que ésta “...forma parte de la naturaleza humana, es consubstancial [...] tener creencias religiosas, y como tal debe tener una finalidad antropológica y social.” Girard, Vattimo, *¿Verdad o fe débil?...*, *Ibíd.*, p. 45.

⁴⁹⁶ “...la vida de todos se desarrolla en el interior de dinámicas miméticas y conflictivas, por lo que resulta ilusoria la definición de un espacio no sacrificial. Lejos de sernos ajeno, el conflicto es la cosa más cercana a nosotros. Evidentemente no hay que ver en estas afirmaciones una justificación ingenua de la violencia, sino más bien una lúcida constatación de su carácter radical. Porque sólo a partir de la plena conciencia de ello, podremos convivir con algo que es, a la vez, definitorio del ser humano y causa de su fracaso.” Girard, *Los orígenes de la cultura...*, *Ibíd.*, pp. 20, 21.

⁴⁹⁷ Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁹⁸ Assmann, Hugo (editor), *René Girard con teólogos de la liberación. Sobre ídolos y sacrificios*, Ed. Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, 1991, p. 31.

fuera remplazada por una bizarra lectura *anti-sacrificial* que, en realidad, sólo ha funcionado como el sostén de nuevos aparatos expiatorios velados por discursos humanitarios.⁴⁹⁹

El hecho de que el proceso fundador desempeñe en la vida primitiva un papel de primer plano, mientras que aparentemente aparece borrado en la nuestra, cambia una gran cantidad de cosas en nuestra vida y en nuestro conocimiento, pero absolutamente nada en el desconocimiento fundamental que sigue gobernándonos y protegiéndonos de nuestra propia violencia.⁵⁰⁰

No es exagerado decir que en la actualidad la “compasión obligatoria” por la víctima ha desembocado en nuevas formas de crueldad. Como tampoco lo es, reconocer que la prohibición de la violencia funciona, sobretodo, como un mecanismo para condenar al otro⁵⁰¹; una práctica tan cotidiana que se ha convertido en un motor latente del dinamismo social. Así, por ejemplo, la venganza se transformó en un acto de justicia legítimo sustentado en la rehabilitación de la víctima –como en la pena de muerte–, mientras que las persecuciones más destacadas del siglo XX se han fundado en discursos victimarios –acusatorios de la violencia ajena– que han servido para justificar los mayores crímenes.

El intento de desvincularse por completo de la violencia ha derivado en múltiples complicidades políticas y sociales que mantienen vigente la base expiatoria. Lo único que se ha reducido son los escándalos de su operación. Hoy, la multiplicación de chivos expiatorios y de estrategias para su disimulo es más incontenible que nunca, “...la cñlera y el resentimiento no pueden, o no osan, saciarse directamente en el objeto que los excita. Esa patada que el empleado no se ha atrevido a dar a su patrón, se la dará a su perro cuando vuelva por la tarde a su casa, o quizá maltratará a su mujer o a sus hijos, sin darse cuenta totalmente de que así está haciendo de ellos sus chivos expiatorios.”⁵⁰² Pero a diferencia de las sociedades tradicionales, la violencia en el mundo actual ya no logra fundar nada de manera exitosa, pues sin trascendencia sagrada carece de toda válvula de escape. Por el contrario, desemboca en una descomposición de sentido que encamina a los hombres hacia nuevos e infinitos enfrentamientos.

⁴⁹⁹ Lo que en el cuarto y último capítulo de esta investigación intentaremos abordar con el concepto de “violencia higiénica”.

⁵⁰⁰ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 243.

⁵⁰¹ “Y en lugar de autocriticarnos, utilizamos mal nuestro saber volviéndolo contra los demás y practicando, a otro nivel, una caza del chivo expiatorio, en este caso, la caza de los cazadores del chivo expiatorio.” Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 204.

⁵⁰² *Ibíd.*, pp. 201, 202.

Y es que “satán perdió su poder de traer el orden, el poder de ordenar la sociedad, pero no el poder de sembrar el desorden.”⁵⁰³ Es importante subrayar esto porque, de acuerdo con la hipótesis girardiana, al revelar la inocencia de las víctimas el cristianismo impidió toda reconciliación cargada sobre el espinazo de éstas, pero no fue capaz de lograr que los hombres reconocieran su violencia mimética y de evitar que precisaran de nuevos velos para ocultarla. Prueba de ello es que la violencia más destructiva se sigue adjudicando a la exterioridad –aunque se sepa que se trata de una exterioridad artificiosa-; por ejemplo, a la dinámica de las relaciones sociales, a los enemigos de la *patria* o a los intereses del Estado, mas nunca a los actos individuales.

Nuevas formas de trascendencia secularizada –democracia, tecnología, espectáculo mediático, economía, ciencia- desempeñan el papel canalizador de la violencia mimética y, a pesar de su baja efectividad para ello, han permitido posponer el momento apocalíptico señalado: el encuentro pleno y avasallador con esa violencia que es *demasiado humana*.

Ciertamente, los fenómenos actuales indican que los hombres no han cambiado en lo esencial y que su ley cotidiana sigue siendo la de una violencia⁵⁰⁴ que nunca reconocen como propia o a la que, en el mejor de los casos, sólo identifican como un acto genuino de defensa.

Girard considera también que, irónicamente, el discurso de la *no-violencia* ha degenerado en un *nihilismo*⁵⁰⁵ exacerbado que -tratando de oponerse al “triumfalismo burgués del siglo XIX”- se niega a reconocer que, pese a todo, la rehabilitación de las víctimas constituye un triunfo respecto a los cultos primitivos. Y, en su opinión, esta tendencia también representa un nuevo artilugio de la violencia que ha hecho del cristianismo su más reciente chivo expiatorio.

⁵⁰³ Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, p. 101.

⁵⁰⁴ Cfr. Girard, *Cuando empiecen...*, *Ibíd.*, p. 20.

⁵⁰⁵ Una tendencia que, de acuerdo con Girard, tiene como uno de sus principales precursores a Nietzsche, al que identifica como un apologista del retorno sacrificial. Girard respalda esta consideración con la siguiente cita del filósofo alemán: “...el individuo ha sido tomado tan en serio, tan puesto como un absoluto por el cristianismo, que no se le podía sacrificar: pero la especie no sobrevive sino gracias a los sacrificios humanos [...] La verdadera filantropía exige el sacrificio para el bien de la especie; es dura, obliga a dominarse a sí mismo, porque tiene necesidad del sacrificio humano. Y esta pseudo-humanidad, que se llama cristianismo, quiere imponer que nadie sea sacrificado...” Nietzsche, Friedrich, *Obras completas XIV, Fragmentos póstumos 88-89* en: *Ibíd.*, p. 15.

Conducidas por un pesimismo extremo, dice el autor, las conciencias contemporáneas resultan cada vez más fascinadas por las mitologías sacrificiales que por asumir la oferta de la verdad bíblica. La censura ha alcanzado niveles ridículos. “Somos clásicos al comienzo, románticos después, primitivos cuando es preciso, furiosamente modernistas, neo-primitivos cuando nos hartamos del modernismo, gnósticos siempre, bíblicos jamás.”⁵⁰⁶ Tal rechazo solamente ha servido para fortalecer la ignorancia sobre nuestras víctimas históricas y cotidianas.⁵⁰⁷

Esta nueva forma de desconocimiento ha permitido que cualquier discurso humanista pueda cargar la amenaza de un nuevo totalitarismo, al ser conducido por la omnipotencia de una víctima con la que no hemos generado vínculos reales y a cuya condición sólo nos amparamos convenencieramente. El riesgo parece ineludible, pues “...los hombres están hechos de tal forma, desgraciadamente, que la corrección de una injusticia va siempre acompañada del riesgo de caída en el exceso inverso.”⁵⁰⁸ Sólo así podríamos explicarnos que la censura de la violencia hoy desemboque en su opuesto extremo, en una ciega apología por el retorno del pensamiento “primitivo”.

Tomando en cuenta estas paradojas, Girard concluye que el progreso de las sociedades modernas nunca debe ser leído desde una perspectiva unidimensional. Comparte por completo la creencia de Jacques Maritain cuando sostiene que: “La historia progresa a la vez en el sentido del bien y en el del mal.”⁵⁰⁹ Para él, toda interpretación seria de la violencia contemporánea debe tener en cuenta las ambigüedades descritas. Desde esta supuesto resulta comprensible que nunca presente su teoría como un proceso acabado⁵¹⁰, pues considera que cada terreno disciplinario tiene una realidad que aportar al respecto.

Es necesario, piensa el autor, reconocer a la contrariedad -una mayor defensa de las víctimas y un incremento en la cifra de chivos expiatorios- como la mayor prueba del estado de crisis

⁵⁰⁶ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, 140.

⁵⁰⁷ Sin embargo, y a decir de Girard, esta autocrítica también representa una oportunidad inaudita porque, al dirigir la reflexión a la violencia propia, se gesta la posibilidad de una “reconciliación universal” que verdaderamente prescinda de toda “exterioridad” definida en términos expiatorios. Esto marca una tendencia para la desaparición de todas las adscripciones locales, regionales, nacionales. *Cfr.* Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 483.

⁵⁰⁸ Girard, *Cuando empiecen...*, *Ibíd.*, p. 53.

⁵⁰⁹ Maritain, Jacques, *Pour une philosophie de l'histoire*, en: Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 104.

⁵¹⁰ Girard está convencido de que el mensaje cristiano lucha, hasta el día de hoy, por ser escuchado.

perpetua que caracteriza a las sociedades actuales; una constante “escalada a los extremos” violentos directamente vinculada con el extravío de los individuos. Circunstancia iniciada por el proceso desacralizador del cristianismo, y que hoy nos enfrenta a un momento crucial –y apocalíptico- de la existencia.

La verdadera paradoja es que al acercarnos cada vez más al punto alfa nos encaminamos hacia el omega. Al comprender cada vez mejor el origen, concebimos cada día mejor qué es ese origen que viene hacia nosotros: el cepo (*le verrou*) del asesinato fundador, desmontado por la pasión, libera hoy una violencia planetaria, sin que podamos volver a cerrar lo que se abrió.⁵¹¹

El alcance planetario de la violencia ha hecho que hoy, más que nunca, resurja el interés de observarla en su faceta fundadora, pero no sólo en el plano de la historia, también en el plano del saber. Este escenario, considera Girard, coloca a los hombres frente a dos posibilidades paralelas a las que hemos aludido: la destrucción absoluta –si se elige continuar eludiendo la verdad de la violencia mimética- o la reconciliación a través de una identificación auténtica con el *otro*- si se elige imitar a Cristo-.

Que ambas opciones nos remitan al mimetismo no resulta un hecho fortuito, pues como Girard cree es eso lo que define al hombre⁵¹² y, en consecuencia, lo que debe plantearse como la base natural para gestar cualquier alternativa futura. El mimetismo es lo que liga al individuo con el *otro* pero, también, es lo que lo enfrenta con él. Para el antropólogo francés, asumir esa ambivalencia es la única oportunidad de que el hombre adquiera una conciencia verdadera del *sí mismo* en relación a la alteridad.

En un tono muy semejante al de Lévinas, la tesis girardiana contempla la posibilidad de que la escalada violenta que invade al mundo actual sólo pueda ser diferida si se pasa de la *imitación* a la *identificación* plena con el otro, reconociendo lo propio en él, logrando *ser* en lo *mismo*. Dicha transición demandaría, por un lado, “...el restablecimiento de una distancia en el seno de ese mimetismo”⁵¹³ y, por el otro, una conciencia profunda sobre nuestra naturaleza, que nos permita escapar a la indiferenciación sin tener que violentar al semejante.⁵¹⁴

⁵¹¹ Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.* p. 11.

⁵¹² Cfr. Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.* p. 155.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 163.

⁵¹⁴ Reconocer a un prójimo en el mediador. Una conversión que permitiera sustituir el odio por el amor, « ... l'humiliation à l'humilité, le désir selon l'Autre au désir selon Soi, la transcendance déviée à la transcendance

Le héros triomphe dans la défaite ; il triomphe parce qu'il est à bout de ressources ; il lui faut, pour la première fois, regarder en face son désespoir et son néant. Mais ce regard si redouté, ce regard qui est la mort de l'orgueil est un regard sauveur(...)

Le désir métaphysique engendre une certaine relation à autrui et une certaine relation à soi-même.⁵¹⁵

Sin embargo, el propio Girard alberga escasas esperanzas al respecto pues, afirma, nuestra era se rige cada vez más por la dinámica de la mediación interna, por una imitación que en todo momento nos hace malograr la identificación con los demás; aunque poco aborda el por qué de tal circunstancia.

Este pesimismo girardiano abre, para nosotros, la reflexión filosófica en torno al aspecto central de esta investigación –al que ya hemos anunciado antes-: la vinculación entre la necesidad de *identidad o afirmación del ser* -manifestada en deseo mimético-y su expresión en relaciones antagónicas con el otro – mecanismo sacrificial-.⁵¹⁶ Una asociación de elementos que, según creemos, además de permitir fundamentar y entender mejor la hipótesis mimética⁵¹⁷, nos facilitaría reconocer las múltiples manifestaciones violentas que se reproducen y mitifican en los actos más banales y cotidianos.

Tal es el objetivo que nos proponemos desarrollar en el siguiente apartado para profundizar, un poco más, en la singularidad del contexto actual, en el que el sinsentido parece gobernarlo todo y a todos. Finalmente, no puede advertirse sin preocupación que la defensa de las víctimas que hoy se procura sea rebasada por el incremento de proyectos destructivos y de actos criminales pero que, a diferencia de la antigüedad, estos ya sólo logren fundamentar estados de orden y de paz fugaces.

verticale. » [...la humillación por la humildad, el deseo según el Otro por el deseo según Uno mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 293.

⁵¹⁵ [El héroe triunfa en la derrota; triunfa porque ha llegado al final de sus fuerzas; él necesita, por primera vez, mirar de frente su desesperación y su nada. Pero esta mirada tan temida, esta mirada que es la muerte del orgullo, es una mirada salvadora. (...) El deseo metafísico engendra una cierta relación con el otro y una cierta relación consigo mismo. La conversión auténtica engendra una nueva relación con el otro y una nueva relación consigo mismo.] *Ibid.*, pp. 293, 294.

⁵¹⁶ Un tema que se ha desarrollado previa y oportunamente por autores como Hegel y Kòjeve, entre otros, a los que sólo recientemente Girard reconoció como importantes influencias para su teoría. *Cfr.* Girard, *Clausewitz en...*, *Ibid.*, pp. 57-89.

⁵¹⁷ Consideramos que al no desarrollar suficientemente este fundamento explicativo, la teoría mimética se ha perdido de un camino idóneo para consolidarse. Quizás sin advertirlo, termina reproduciendo la misma falta que acusara años atrás en la filosofía, al señalar que, al separar a la *mímesis* del *deseo*, ésta mutilaba a ambos y perpetuaba las falsas divisiones de la cultura; un error casi idéntico al de eludir una reflexión filosófica que conciba a la violencia –exclusiva-como un terreno definitorio de la identidad.

CAPITULO III

MÁS ALLÁ DEL HOMO MIMÉTICO

3.1 Del deseo de ser

Yo es otro.

Arthur Rimbaud.

*Un hombre que no lleva en sí una especie de imagen soñada
de sí mismo es tan monstruoso como un hombre sin nariz.*

Chesterton.

Desde su primera obra, René Girard señala de forma lapidaria lo que, desde nuestro punto de vista, constituye uno de los fundamentos filosóficos más importantes y no desarrollados del ancho de su teoría⁵¹⁸: “Le désir selon l’*Autre* est toujours le désir d’être un *Autre*.”⁵¹⁹ Una idea⁵²⁰ que presenta dos características complementarias en las que intentaremos profundizar durante el resto de esta investigación: 1) Que el deseo mimético expresa unas *ganas de ser* y, 2) que dichas ganas se vinculan con la exterioridad, más específicamente, con el Otro, uno distinto a sí mismo.

Como pudimos ver en el primer capítulo, Girard comparte la postura freudiana y distingue al deseo en una veta negativa, pero lo hace partiendo de nociones muy distintas a las de aquella. Aunque su imagen del deseo⁵²¹ también contempla la *necesidad* –tomada en sentido

⁵¹⁸ Lo que hasta cierto punto resulta predecible, si se tiene en cuenta el distanciamiento que el autor ha procurado mantener entre su obra y la actividad filosófica. Leamos sus propias palabras al respecto: “Mis lectores no se dan cuenta hasta qué punto me siento ajeno a la filosofía. La idea que me ha guiado ha sido más bien la de contribuir a una verdadera ciencia del hombre, o más bien, si se quiere, a una ciencia de las relaciones humanas.” Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 152.

⁵¹⁹ [El deseo según el otro siempre es el deseo de ser otro.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 89.

⁵²⁰ Que también fue intuida por Aristóteles, en su *Retórica*, cuando afirmaba que eran objeto de emulación, “...aquellos a quienes muchos quieren asemejarse, o de los que muchos (*desean ser*) sus conocidos o sus amigos, o a los que muchos admiran o nosotros mismos admiramos.” [Aristóteles, *Retórica*, (II, 1388b)p. 373] Aunque, hay que matizar, el filósofo griego no identificaba la emulación como una relación conflictiva, antes bien, era considerada una disposición anímica positiva, opuesta a la envidia, a la que sí distinguía como una problemática muy semejante a la desarrollada por Girard respecto al deseo mimético. *Cfr.* Aristóteles, *Retórica*, *Ibíd.*, p. 372.

⁵²¹ Del latín «*desirerare*». *Désir*, definido en la lengua francesa como: «Regretter; se plaindre du manque de. II Convoiter; avoir besoin de. » [Lamentarse, quejarse de la falta de. II Envidiar; tener necesidad *de...*] *Cfr.* « Désir. » Goelzer, Henri, *Dictionnaire latin-français*, Garner-Flammmarion, Paris, 1966, p. 210. *Désirer*: « Aspirer instinctivement a quelque chose de non défini dont le manque est senti comme une imperfection

genérico⁵²²- como una de sus características principales, ésta no es entendida ni como un estado de indigencia moral ni como el producto de huellas mnémicas⁵²³, sino como unas *ganas* insaciables que sólo surgen del *encuentro*⁵²⁴ con un Otro -semejante y distinto a la vez⁵²⁵ - al que se percibe prestigioso.⁵²⁶ De modo que, para él, la necesidad –o carencia- no puede anteceder al deseo; más bien, constituye una de sus expresiones; ambos surgen unitariamente en las relaciones intersubjetivas y miméticas.⁵²⁷

de l'être. » [Aspirar instintivamente a algo indefinido cuya falta se siente como una imperfección del ser.] Cfr. « Désirer » Def.1. *Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales, Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la Langue (ORTOLANG)* En: <http://www.cnrtl.fr/definition/desir> Consultado el 17 de abril de 2014. Ambas traducciones son propias.

⁵²² De manera frecuente se evita recurrir a la noción de necesidad para hablar del deseo y, en su lugar, se prefiere utilizar términos como carencia o falta, pues se considera que aquella refiere exclusivamente a los apetitos primarios del hombre –que determinan su sobrevivencia-, mientras que el deseo remite a una esfera circunscrita, más bien, en el terreno de lo intangible. Sin embargo, nosotros apelamos aquí al sentido genérico de necesidad *-besoin-* que ha sido utilizado por Paul Ricoeur para identificar tanto “el reclamo de asimilación” para la sobrevivencia, como la inclinación hacia algo que, en primera instancia, no es necesario para sobrevivir –apetitos secundarios-, pero sí para sentirse pleno. Cfr. Buegé, Marie-France, *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Editorial Biblos, Argentina, 2002, p. 74.

⁵²³ Habrá que recordar que, para Freud, el deseo refiere a una necesidad ligada a “huellas mnémicas”; una carencia identificada con un sentimiento de satisfacción previo y con la pérdida del objeto que satisfacía dicha necesidad *-Un Otro Prehistórico Inolvidable-*. Freud distingue a la necesidad que origina el deseo de las necesidades biológicas; no tiene que ver ni con la sobrevivencia ni con la adaptación, sino con la ausencia de un objeto que se añora recuperar en aras de la satisfacción narcisista. El deseo es concebido como la pasión violenta y angustiada, que se sufre, ante la pérdida definitiva de dicho objeto. Ver: Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños”, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

⁵²⁴ A decir de Berenstein, la palabra “encuentro” se asocia automáticamente a lo semejante, pero también nos permite enfatizar la idea de choque o competencia en las relaciones intersubjetivas, dado que “...se puede pensar como coincidencia cuando se basa en la transferencia o como obstáculo si se ha de pensar como interferencia; no interferencia a suprimir, sino puesta a producir efecto de modificación respecto de lo que eran antes de estar enfrentados.” Berenstein, Isidoro, “El sujeto como otro entre (inter) otros” en: Glocer, Fiorini, Leticia (comp.), *El otro en la trama intersubjetiva*, Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), Buenos Aires, 2004, p. 85.

⁵²⁵ Esta relación con el Otro puede ser revisada, provechosamente, a la luz de dos acepciones francesas equivalentes, pero separadas por matices sémicos muy sutiles –expresiones sin parangón en el castellano-: *Autre*, que se traduce como “otro” y *autrui*, al que se define, seguramente de manera forzada, como “el ajeno”. Cfr. Nota del traductor, Ricoeur, Paul, “Individuo e identidad personal” en: Veyne, Paul, Vernant Jean-Pierre, Dumont, Louis, et. al., *Sobre el individuo*, trad. Irene Agoff, Barcelona, 1990, p. 69.

⁵²⁶ Girard insiste constantemente en que nunca se imita el deseo de quienes nos parecen demasiado inferiores o superiores, sino de quienes pareciéndonos iguales en lo general, gozan de una posesión y un prestigio injustificable. “Aunque el modelo no goce al principio de un prestigio especial, aunque el sujeto sea extraño al principio a todo cuanto indica la palabra prestigio *-praestigia-*: *fasntasmagorías, sortilegios-*, todo eso va a brotar de la rivalidad misma.” Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 333.

⁵²⁷ El psiquiatra, José Milmaniene, brinda una descripción muy adecuada de este hecho: “Todo encuentro intersubjetivo se tiende a imaginar como un encuentro entre dos egos autónomos que se eligen, cuando en verdad se trata siempre del (des) encuentro entre dos subjetividades atrapadas por el deseo, que siempre aspira al objeto de goce desconocido que habita en el Otro “más allá de él mismo”. El deseo atrapa a todo aquel que no puede sustraerse a la fascinación de tan enigmática convocatoria, dada la resonancia en su

Es decir, a pesar de que Girard comparte la interpretación dominante que vincula al deseo con un “objeto ausente” –como ha señalado el filósofo Clément Rosset⁵²⁸-, su tesis se diferencia porque no explica dicha ausencia como la pérdida de algo que se tuvo previamente, sino como una *apetencia* de lo que –siendo o teniendo alguien más- resulta *ajeno*⁵²⁹ para uno mismo.⁵³⁰

Tal interpretación muestra un sentido muy próximo a la conceptualización francesa de la “envie”⁵³¹-envidia, ganas-, en la que se destaca la vena posesiva del deseo, el carácter excluyente del objeto y el conflicto que esto implica para los individuos inmersos en su lógica.⁵³²

Precisamente por esa cercanía, no sorprende que Girard construya su acepción negativa del deseo valiéndose de la sinonimia existente -en la lengua francesa⁵³³-entre los vocablos

propio y opaco núcleo de goce objetual.” Milmaniene, José, “Figuras del Otro” en: Fiorini (comp.), *El otro en la trama intersubjetiva*, Ibíd., p. 65.

⁵²⁸ En una asociación de ideas, dice Rosset, que mantiene autoridad desde la antigüedad, cuando la *ausencia* era definida como la falta de algo real –la sed como la falta de agua-, y que prevalece en la modernidad a través del pensamiento de Baudelaire, Mallarmé, Bataille, Lacan, Derrida y el propio Girard, pero con un enfoque renovado. Así, la concepción de la *ausencia* ya no se vincula a limitaciones ambientales o existenciales, sino a una *alteridad* inexistente, inaprensible e incognoscible. Interpretación que coloca a todo objeto de deseo fuera del dominio de toda representación. Para Rosset, esta “...tesis sitúa un principio de desacuerdo de base entre el deseo y lo real –desacuerdo exactamente fundamental, ya que (...) es la puesta fuera de circuito de lo real, la que está allí llamada a servir de fundamento para el deseo, un objeto sólo se vuelve deseable en tanto que escapa a la zona de atracción de la realidad.-” Rosset, Clément, *El objeto singular*, trad. Santiago E. Espinosa, Sexto Piso, España, 2007, p. 54.

⁵²⁹ Aunque el encuentro con lo ajeno también puede adquirir las formas de la hospitalidad –intercambio, préstamo, etc.-; para la antropología negativa, como la de Girard, en primera instancia, genera hostilidad, pues cualquier irrupción de un “otro” representa una herida en la certeza del yo.

⁵³⁰ Guardando muchas reservas, puede decirse que en este punto la concepción girardiana es mucho más cercana al pensamiento de Emmanuel Lévinas, quien también reconoce en el deseo un fin metafísico que nada tiene que ver con la añoranza o la necesidad, sino con la tendencia a lo *totalmente otro*. En palabras del propio Lévinas: “El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que nunca se podría satisfacer.” Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guilloit, Sígueme-Salamanca, 1999, p. 58.

⁵³¹ Envie: « Besoin, désir plus ou moins violent. » [Necesidad, deseo más o menos violento]

⁵³² Sobre esto, la teoría mimética se distingue claramente de la interpretación deleuziana del desear. Mientras que para Deleuze el deseo es lo que dirige al individuo hacia un encuentro productivo y creador con el Otro, para Girard el deseo sólo nace de tal encuentro y antes que ser un encuentro creador, es bélico.

⁵³³ A diferencia de la lengua griega, en la que *phthonos*- cuya primera acepción es la de malquerencia-, nunca se utiliza como sinónimo de deseo. Mientras que el *phthonos* aludía a un sentimiento de pesadumbre concerniente a la felicidad del prójimo, el deseo se distinguía en una relación exclusiva con los bienes o las ventajas de los otros; como una aspiración por obtener esos bienes.

*désir*⁵³⁴ y *envie*⁵³⁵, y que lo identifique como un principio de violencia entre sujetos que siempre condenan en el *otro* una condición ventajosa que ellos creen merecer.⁵³⁶

Y es que, aunque dicha analogía pudiera cuestionarse apelando a los sintagmas verbales “envier” –*on envie une personne*- y “avoir envie de” –*on a envie d’une chose*-, siempre que se *desea* una cosa es, como señala Sylvain Matton, porque concierne al disfrute de una persona o porque se encuentra personificada.⁵³⁷ Es decir, porque lo que verdaderamente se desea es ocupar el lugar de esa persona y gozar de sus beneficios; porque se *desea su ser*.⁵³⁸

⁵³⁴ Ajeno a las necesidades primarias, «...le désir révèle un manque du sujet à lui-même.»[...el deseo revela una falta del sujeto de sí mismo.] Cfr. « Désir. »Auroux, Sylvain (Dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophiques Dictionnaire II*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 609.

⁵³⁵ « *Envie*(...) Le mot est introduit en français, avec l’un des sens du latin, « hostilité, haine », qu’il n’a pas conservé ; on relève à l’époque classique l’envie de qqch. (1580) pour désigner le caractère odieux de qqch. et la haine qu’on en éprouve. À partir du milieu du XX^e s., le mot est employé dans les deux acceptions principales aujourd’hui en usage : *envie* se dit d’un sentiment de jalousie haineuse devant les avantages d’autrui (...) et signifie à la même date « désir (de qqch.) », d’où les expressions ***passer (contenter) son envie***, « satisfaire un désir »(1666). » [*Envie* (...)] La palabra se introduce en la lengua francesa bajo la acepción latina, “hostilidad, odio”, que no es conservada en nuestros días; se define en la época clásica como la envidia de algo (1580), destacando el sentimiento de desagrado y el odio que produce. Desde mediados del siglo XX y hasta el día de hoy, se da a la palabra dos usos principales: un sentimiento que expresa unos celos odiosos que son producidos por los beneficios de los otros y, al mismo tiempo, el “**deseo de algo**”, de donde nos viene la expresión ***cumplir el deseo***, “satisfacer un deseo.” (1666)] « *Envie*. » Rey, Alain (Dir.), *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Dictionnaires Le Robert, Paris, 1993, p. 703. La traducción es propia. En este mismo sentido, es interesante observar como esta sinonimia también se extiende hasta la noción de *besoin*, lo que puede aclararnos, un poco más, la idea de necesidad que recién señalamos: «**Envie** n.f. 1. Sentiment de frustration, d’irritation jalouse que suscite la possession par autrui d’un bien, d’un avantage dont on est soi-même dépourvu. *Succès qui déchaîne l’envie*. 2. **Désir**. *Avoir envie de voyager. Faire envie à* : être l’objet du désir de (qqn). *Ce bijou me fait envie*. 3. **Besoin organique**. *Envie de dormir, de boire...*» [Envidia: Sentimiento de frustración, de irritación celosa suscitada por la posesión de un bien por otro, un beneficio del que uno mismo está desprovisto. *Éxito que desata la envidia*. 2. Deseo. *Tener deseo de viajar. Incitar*: ser el objeto de deseo de alguien. *Esa joya provoca deseo*. 3. Necesidad orgánica. *Necesidad de dormir, de beber...*] “*Envie*.”Auroux, Sylvain (Dir.), *Ibid.*, p. 513. La traducción es propia.

⁵³⁶ Para él, los celos, la envidia y el odio son sólo los nombres tradicionales dados a la mediación interna –a la propensión a desear lo que los otros desean-. Ver: Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, pp. 20, 21.

⁵³⁷ Matton, Sylvain, “El primer pecado del mundo”, En: Hassoun-Lestienne, Pascale (Dir.), *La envidia y el deseo*, trad. Fernando González del Campo, Idea Books, España, 2000, p. 64.

⁵³⁸ Una afirmación que nos enfrenta a algunas de las más importantes contradicciones en la teoría mimética, que aparentemente tienen mucho que ver con el rechazo del autor para profundizar filosóficamente en la cuestión. Así, mientras por un lado puede insistir en la naturaleza ficticia del objeto; por el otro, se niega a reconocer el carácter metafísico que la figura del “Otro” juega en su esquema teórico. A fin de cuentas, la única constante es que atribuye el objeto de deseo a una esfera ajena a toda objetivación posible y al hacerlo, muy a su pesar, se inscribe entre los teóricos simbolistas del deseo. Y aunque sobre esto puede contra-argumentarse la insistencia del autor en la “realidad del Otro”, no basta más que evocar sus propias palabras para respaldar nuestra aseveración: « A mesure que le rôle du *métaphysique* grandit, dans le désir, le rôle du *physique* diminue. Plus le médiateur se rapproche, plus la passion se fait intense et plus l’objet se

No se envidia, pues, el bien, sino aquel que lo ha logrado, es decir, a la persona, al sujeto, en la medida en que ese bien re-crece su imagen ante todos, y desde luego ante el envidioso. Esta consideración enlaza con lo que Max Scheler denomina envidia existencial: “La envidia [se refiere a “la más temible, la más impotente”] se dirige al ser y existir de una persona extraña” (...) “Esta envidia ataca a la persona extraña en su pura existencia que, como tal, es sentida cual “opresión”, “reproche” y temible medida de la propia persona”.⁵³⁹

Retomando la tesis girardiana, el escritor François Brune escribió: “Cuando el individuo se ve asaltado por la apetencia, esa apetencia que cree sentir no es simplemente apetencia de un bien o de un placer: es tener ganas de quienes los viven, con los que se *compara* implícitamente.”⁵⁴⁰ La imagen del ser ajeno es lo que fascina, la que irrumpiendo como algo *distinto* y aparentemente más pleno provoca las ganas y les brinda una carne⁵⁴¹, la que crea la necesidad y las ganas de consumirla.

La experiencia cotidiana nos enseña que toda fascinación consiste en atraer la mirada hacia un objeto con ayuda de un efecto exterior a este mismo objeto, por la mediación de una suerte de potencia engañosa que incita la mirada a situarse en otra parte; allí donde *nada* hay de particularmente interesante para ver (...) La fascinación tiene entonces por principal efecto, no el de fijar la mirada sobre ciertos objetos dignos de atención, sino más bien de volver a estos invisibles: no atrae hacia otra parte más que para disimular mejor aquí.⁵⁴²

En cierto punto de la *comparación*⁵⁴³ con el Otro –surgida de la mimesis–, nada fuera de él parece tener valía. Los objetos materiales e intangibles no adquieren peso por sí mismos, sino por el ser de alguien que se los otorga⁵⁴⁴; son deseables porque son deseados o poseídos por él.⁵⁴⁵ La realidad física del objeto es eclipsada, entonces, por un fin “ontológico o metafísico” al que Girard registra dentro del “umbral de lo abstracto”.⁵⁴⁶

vide de valeur concrète. » [En el deseo, a medida que aumenta el papel de la metafísica, el papel de la física disminuye. Cuanto más se acerca el mediador, la pasión se hace más intensa y más se vacía el objeto de valor concreto.] *Ibid.*, p. 91.

⁵³⁹ Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, p. 307.

⁵⁴⁰ Brune, François, “Los niños de la apetencia” en: Hassoun-Lestienne (dir.), *Ibid.*, pp. 105, 106.

⁵⁴¹ Al detectar en el Otro cierta “otredad radical”, el individuo proyecta sobre él una imagen especular contra la que activa su agresión y competencia.

⁵⁴² Rosset, Clément, *El objeto singular*, *Ibid.*..., p. 56.

⁵⁴³ Comparación que, como Castilla del Pino señala, constituye una fase ineludible de toda interacción. *Cfr.* Castilla del Pino, *Ibid.*, p. 307.

⁵⁴⁴ En palabras de Girard: « L'élan vers l'objet est au fond élan vers le médiateur... » [En el fondo, el impulso hacia el objeto es un impulso hacia el mediador.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴⁵ “...la vinculación afectiva no se establece directamente con los objetos sino con las imágenes de los mismos construidos por el sujeto” Castilla, Del Pino, Carlos, *Ibid.*, p. 59.

⁵⁴⁶ Y aunque el autor pone sus mayores esfuerzos en distanciar su concepción de la filosofía metafísica, lo cierto es que su insistencia en el carácter secundario del “objeto” deja poco éxito a sus intenciones. Así, por ejemplo, señala sin reparo que: “Se puede decidir no utilizar la palabra deseo más que a partir del momento en que el mecanismo incomprendido de la rivalidad mimética ha conferido esa dimensión ontológica o

Luchar por el prestigio, por el honor, es luchar literalmente por nada. Es preciso que, a falta de todo objeto concreto, la nada del prestigio aparezca como el todo, no ya solamente al adversario, sino a todos. Esto quiere decir que los adversarios [...] comparten una visión que es la de la violencia metafísica.⁵⁴⁷

Procurando mayor claridad, escribe: “Una vez satisfechas sus necesidades fundamentales, e incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué: pues lo que desea es el ser, un ser del que se siente privado y del que algún otro le parece provisto.”⁵⁴⁸ De ahí que, como en los antiguos rituales caníbales, anhele incorporar el ser ajeno para obtener sus cualidades y su plenitud; apropiarse de él y de lo suyo⁵⁴⁹, como si en ello radicara la única posibilidad de resarcir la falta que él experimenta.⁵⁵⁰ “Quiero ser lo que llega a ser el otro cuando posee ese objeto.”⁵⁵¹ He aquí, resumida en una sola frase, la verdad de ese *deseo metafísico* que es el *deseo mimético*, un cierto deseo caníbal.⁵⁵²

metafísica a lo que antes no era más que un apetito o una necesidad.” Y aunque continúa precisando que la rivalidad es la que engendra el objeto de deseo, también aclara que éste no tiene ninguna realidad tangible; que está más allá de “...todo límite y de todo control objetivo.” Ver: Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, pp. 334, 335.

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, p. 343.

⁵⁴⁸ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 152.

⁵⁴⁹ Todo “...deseo de parecerse al otro es inevitablemente el deseo de tener lo que él tiene.” Dupuy, Jean-Pierre, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Gedisa editorial, Barcelona, 1998, p. 111.

⁵⁵⁰ Así, por ejemplo, “...el amor en su versión burguesa, que alcanzó su mayor densidad en el romanticismo, se basó en la creencia de que la diferencia sexual podía ser absorbida en la semejanza, se pensó que producía esas almas gemelas que siempre lo serían. A eso se llamó enamoramiento y eliminaba la vivencia del obstáculo. Todo aquello que la acentúa, si es que el sujeto sostiene la semejanza a toda costa y a todo coste, se acerca peligrosamente al odio y desencadena, ante su intolerancia, la fantasía de suprimirlo, a veces concretada en la realidad.” Berenstein, “Figuras del otro” en: Glocer (comp.), *Ibíd.*, p. 85

⁵⁵¹ Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 62.

⁵⁵² A propósito del canibalismo tupí –en Brasil-, el etnólogo Eduardo Viveiros aporta valiosa explicación para comprender la operación del deseo que, pretendemos destacar, parece no tener límite temporal o cultural. El canibalismo tupí es interpretado por el autor, “...como un proceso de transmutación de perspectivas, en el que el “yo” está determinado en cuanto “otro” por el acto de incorporación de ese “otro”, que a su vez se convierte en un “yo”, pero siempre *en el* otro, literalmente “*a través del otro*”. Esa definición se proponía resolver una cuestión simple, pero insistente: ¿qué era lo que verdaderamente se comía de ese enemigo? No podía ser su materia o su “sustancia”, dado que se trataba de un canibalismo ritual, en el que el consumo de la carne de la víctima, en términos cuantitativos era insignificante: además, los testimonios de que se atribuya alguna virtud física o metafísica a los cuerpos de los enemigos son raros e inconcluyentes, en las fuentes que conocemos. En consecuencia, la “cosa” comida no podía ser, justamente, “una cosa”, ya que era, y esto es esencial, un cuerpo. Ese cuerpo era con todo un signo, un valor puramente posicional; lo que se comía era la relación del enemigo con sus devoradores, o dicho de otro modo, su *condición de enemigo*. Lo que se asimilaba de la víctima eran los signos de su alteridad, y lo que se buscaba era esa alteridad como punto de vista sobre el Sí. El canibalismo y el tipo de guerra india asociada con él implicaban un movimiento paradójico de autodeterminación recíproca por el punto de vista del enemigo.” Viveiros, De Castro, Eduardo,

No obstante, como hemos reiterado, dicha meta nunca es perseguida consciente y honestamente⁵⁵³; al contrario, se le difumina en un proceso que tiende a homologar el *objeto de deseo* con el *deseo del objeto*.

El individuo se convence de que los bienes poseídos por el Otro son la única causa de su plenitud y se entrega a la carrera fútil de arrebatarlos -como si *tener* implicara *ser*⁵⁵⁴-, pero tal señuelo sólo puede depararle el fracaso ya que, siendo ajena al campo utilitario, su necesidad permanece irresuelta.⁵⁵⁵ De cualquier manera, la insatisfacción no basta para destruir la ilusión material; en la interacción mimética con nuevos personajes, nuevos bienes fortalecen la promesa de goce y se convierten, aparentemente, en la causa de una intrincada rivalidad –casi darwiniana- por el *ser* ajeno, pero en realidad es la propia rivalidad quien cotiza los objetos.

Una vez que entra en este círculo vicioso, el sujeto llega a atribuirse rápidamente una insuficiencia radical que el modelo habría sacado a relucir y que justificaría su actitud frente a él. Estrechamente unido a ese objeto que se reserva celosamente, el modelo posee, al parecer, una autosuficiencia y una omnisciencia de la que el sujeto sueña con apoderarse. El objeto es más deseado que nunca. Como el modelo le cierra obstinadamente el paso, es la posesión de ese objeto lo que establece la diferencia entre la insuficiencia y la autosuficiencia.⁵⁵⁶

Poco a poco, la presencia y la función del Otro en el marco desiderativo se viven como una opresión que condena la existencia. Pesa su ser y su posesión porque son la fuente y el recordatorio de lo que se carece, de lo que se vive como una insuficiencia ontológica a la

Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural, trad. Stella Mastrangelo, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 143, 144.

⁵⁵³ « L'êtré fasciné qui veut nous cacher sa fascination, et se la cacher à lui-même, doit toujours feindre de vivre selon l'un ou l'autre de ces deux modes d'existence, seuls compatibles avec la liberté et l'autonomie dont il se targue de jouir. » [El ser fascinado quiere ocultarnos su fascinación, y ocultársela a sí mismo, siempre debe fingir que vive de acuerdo con uno u otro de estos dos modos de existencia, los únicos compatibles con la libertad y la autonomía que se jacta de disfrutar.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 266.

⁵⁵⁴ Lo que, a decir de Manuel Fraijó, se ha reproducido desde "...una dilatada tradición filosófica, con firme anclaje en Platón y Aristóteles, que atribuye estos males al deseo humano de "tener." Como si "tener más" fuese garantía de "ser más." Error que lanza a los hombres a luchar unos contra otros para asegurarse paraísos de poder y abundancia." J.A. Binaburo y X. Etxeberria, *Pensando en la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Bakeaz. Centro de documentación y estudios para la paz, Madrid, 1994, p. 15.

⁵⁵⁵ Y es que, como señala Josetxo Beriain, el deseo no aparece "...enraizado en el sujeto ni en el objeto, sino en la *apropiación* anhelada por unos sujetos de los objetos de otros." Beriain, Josetxo, *El sujeto transgresor (y trasgredido). Modernidad, religión, utopía y terror*, Anthropos, España, 2011, p. 57.

⁵⁵⁶ Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p. 334.

que comúnmente nadie admite ni tolera.⁵⁵⁷ Nos encontramos ahí con el principio latente de los interminables ciclos de violencia, que Girard describe, entre el “yo” y los “otros”.

De manera natural, la figura del modelo comienza a representar el horizonte *desde y contra* el que el individuo debe constituirse; quien tironea su realización y también la impide. Ese doble rol -que Girard abordaría mediante el concepto del *double bind*- es lo que da cuenta de la ambivalencia emocional que todo sujeto mimético experimenta hacia su modelo— admiración-odio-; pero, fundamentalmente, de la que experimenta hacia sí mismo: un autodesprecio que lo lleva a desear el ser ajeno y un orgullo exacerbado que lo hace considerarse el legítimo merecedor de cualquier *símbolo de estatus*⁵⁵⁸ que observa en los demás. Condición paradójica que, a su vez, nos ofrece un elemento clave para comprender que en la teoría mimética: todo deseo de ser el otro alberga el deseo de ser uno mismo⁵⁵⁹; pero, eso sí, “uno mismo” distinto —omnipotente y omnicomprendivo-; un *yo* ideal capaz de trascender al otro y superar, así, cualquier desventaja u obstáculo que éste le implique en su realidad concreta.

Por lo mismo, Girard sostiene que la filosofía tradicional y la moderna se equivocan cuando reducen la mimesis a la mera “pasividad” y al “espíritu débil”, pues no alcanzan a advertir que detrás de todo “individualismo exacerbado” y “voluntad de afirmación” también opera la naturaleza mimética de nuestros deseos impeliéndonos a *ser otros*⁵⁶⁰, a conquistar una versión potencializada de nuestro ser.

⁵⁵⁷ Lo que ya Aristóteles habría identificado como uno de los orígenes de la ira proyectada hacia un individuo concreto; un pesar que se siente cuando se *desea* alguna cosa y a ese deseo se le opone algún obstáculo directa o indirectamente. Cfr. Aristóteles, *Retórica*, *Ibíd.*, p. 317.

⁵⁵⁸ Dichos “...símbolos son ilusiones del *yo*, dado que vienen a apuntalar al *yo* —hoy diríamos el *self*- en su inseguridad. Tales símbolos son más necesarios en aquellos sujetos que carecen de valores diferenciales/identificadores merced a los cuales se establece exitosamente la interacción. Al decir atributos se sobreentiende atributos positivos, pues de ellos deriva el “prestigio”, que no es otra cosa sino la positividad de la imagen. Al respecto, Sullivan añade: siempre que alguien encuentra en otras personas estos aspectos que, desde su punto de vista, serían factores de seguridad —factores con categoría de signos realzadores de prestigio- aparece el dinamismo de la envidia.” Castilla del Pino, *Ibíd.*, p. 308

⁵⁵⁹ Girard expresa la misma relación de ideas, pero en distinto orden: « Tout autant que la volonté d’être soi, la volonté d’être « entre soi », cache un désir d’être l’Autre. » [Lo mismo la voluntad de ser uno mismo que la voluntad de estar “entre sí mismo” oculta un deseo de ser el *Otro*.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 215.

⁵⁶⁰ Ver: Girard, *Aquel que llega...*, *Ibíd.*, p. 21.

Para ser más precisos, es necesario subrayar que el individuo mimético no busca disolverse en el otro, sino apropiarse de sus signos diferenciales y de sus atributos.⁵⁶¹ Como todo “...ser que está falto de estructura interna encuentra precisamente en el ritmo de la vida externa el principio de unificación que le permite creer que vive de verdad.”⁵⁶² Lo que quiere es completarse o, mejor dicho, superar la falta constitutiva que surge de la irrupción y comparación con la otredad.⁵⁶³

Si desea *ser como* el otro⁵⁶⁴ -zurrirse con él- es para re-inventarse, re-construirse, para adquirir *otro* estatus. Ello explica que, en todo momento, defienda la autenticidad de sus impulsos y, en vez de reconocer su admiración, satanice a quien ocupa el lugar que él desearía ocupar.⁵⁶⁵

Sin embargo, los efectos paradójicos del deseo no se hacen esperar, porque “si la voluntad de absorción y de asimilación no conquista nunca la diferencia del otro, la voluntad de diferencia tampoco logra superar la identidad y la reciprocidad.”⁵⁶⁶ Al tratar de realizarse

⁵⁶¹ En palabras del autor: “Desire is not of this world... it is in order to penetrate into *another world* that one desires, it is in order to be initiated into a radically foreign existence... Behind every closed door, every insurmountable barrier, the hero senses the presence of the absolute mastery that eludes him, the divine serenity of which he feels deprived. To desire is to believe in the transcendence of the world suggested by the Other.” [El deseo no es de este mundo... tiene como fin penetrar en otro mundo que se desea, el fin de iniciarse en una existencia radicalmente extranjera. Detrás de cada puerta cerrada, de cada barrera infranqueable, el héroe detecta la presencia del dominio absoluto que a él se le escapa, de una serenidad divina de la que él se siente privado. Desear es creer en la trascendencia divina del mundo sugerido por el Otro.] Girard, René, *Oedipus Unbound: Selected Writings on Rivalry and Desire*, Stanford University Press, Stanford, 2004 en: Daniels, John, “Waiting Nothing: imitation and production in the economy of desire”, pp. 80-107, *New Blackfriars* [en línea], July 2008, Vol. 90, n°1025 [fecha de consulta: 03 octubre 2014] Disponible en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~bib/revistas.html>

⁵⁶² Brune en: Hassoun-Lestienne (dir.), *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶³ De una serie de definiciones “(las que hacemos de nosotros mismos, las que los demás hacen de nosotros, las que los demás hacen también de otros, con los cuales se nos relaciona y compara) surge la imagen que se tiene de alguien y la valoración de que se dota. Imagen y valor de la imagen se dan de consuno. El valor de la imagen que los demás confieren a cada cual es la “moneda” básica para las relaciones de intercambio, y decide la posición de cada uno en la jerarquía de los componentes del contexto. Nuestra autoestima sufre por el hecho de que se nos sitúe allí donde pensamos que no debemos estar, y más aún si se sitúa a otro en la posición que juzgamos que nos corresponde.” Castilla del Pino, *Ibid.*, p. 311.

⁵⁶⁴ “En lo que respecta a la estructura del *self*, de la identidad, *ser es ser como.*” *Ibid.*, p. 312.

⁵⁶⁵ Haciendo gala de su orgullo romántico, el imitador se esfuerza por ocultar la génesis real de sus deseos, “... se avergüenza de modelarse sobre otro; siente miedo de revelar su falta de ser. Se manifiesta altamente satisfecho de sí mismo; se presenta como modelo a lo demás; cada cual va repitiendo “imitadme” a fin de disimular su propia imitación.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 153.

⁵⁶⁶ Girard, *El misterio de...*, *Ibid.*, p. 339.

como un ser pletórico y singular, el individuo sólo agudiza su condición común y su alienación; por supuesto, el hastío de sí mismo se incrementa.

Tal contrariedad es lo que Girard identifica como un “mal ontológico” contenido en el *deseo de ser* y lo que, poco más de un siglo antes que él, el existencialista Soren Kierkegaard describió como una “enfermedad existencial” que hace morir al hombre viviendo:

Desesperando de algo, en el fondo desesperaba de sí mismo y, ahora, pretende librarse de su yo. Así sucede cuando el ambicioso que dice: “Ser César o nada”, no llega a ser César y desespera. Pero esto tiene otro sentido; por no haber llegado a ser César, ya no soporta ser él mismo. Por consiguiente, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser César, sino de ese yo que no ha logrado llegar a serlo. Ese mismo yo, que de otro modo hubiese sido toda su alegría- alegría por lo demás no menos desesperada- helo ahora más insoportable que cualquier otra cosa (...) En su esencia no varía su desesperación, pues no posee su yo, no es él mismo. No habría llegado a serlo, es cierto, deviniendo César, pero se habría librado de su yo; no llegando a ser César, desespera de no poder quedar en paz.⁵⁶⁷

[...]

Desesperar de sí mismo, querer deshacerse del yo, tal es la fórmula de toda desesperación, y la segunda: *desesperado por querer ser uno mismo*. (...) *Quien desespera quiere, en su desesperación, ser él mismo*. Pero entonces, ¿no quiere desprenderse de su yo? En apariencia no; pero observándolo de más cerca, siempre se encuentra la misma contradicción. (...) Ese yo, que ese dedo quiere ser, es un yo que no es él (...) el hombre *desea* siempre desprenderse de su yo, del yo que es para devenir un yo de su propia invención. Ser ese “yo” que quiere, haría todas sus delicias pero ese constreñimiento suyo de ser el yo que no desea ser, es su suplicio: no puede desembarazarse de sí mismo.⁵⁶⁸

Igual que Girard, el filósofo danés notaría que las *ganas* de escapar al sentimiento de lo particular –deficiente- son precisamente las que convierten al otro en un dios que define las condiciones de la existencia propia; en una omnipotencia de la que resulta tan imposible desprenderse como apropiarse.⁵⁶⁹ Él encarna el *yo ideal*; es el creador del mundo deseable para el sujeto, del único mundo que se vuelve necesario conquistar.

Contrariamente al “gozo” aristotélico, que postula el principio de afirmación autónoma del ser, el deseo mimético expresa el arrojamiento del sujeto a un “no-lugar”⁵⁷⁰, a un proceso infinito⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Kierkegaard, Soren, *Tratado de la desesperación*, trad. Carlos Liacho, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2004, p. 29.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, pp. 30, 31. Las cursivas son mías.

⁵⁶⁹ “Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 155.

⁵⁷⁰ A inicios de los años 90, el antropólogo francés Marc Augé popularizó el concepto de “no-lugar” para referirse a esos espacios neutros generados por la modernidad más reciente –a la que distingue como “sobremodernidad”-. Los no-lugares fueron conceptualizados como espacios de anonimato en los que cada

de despersonalización y reinención, guiado por el ser y los deseos de alguien más.⁵⁷² De modo que la *voluntad de posesión* que debiera dar cuenta de una soberanía individual, sólo la alcanza a dar de una desapropiación progresiva y recurrente.⁵⁷³

El *self*⁵⁷⁴, presuntamente dirigido por sí mismo, es minado por entidades externas que fungen como la condición de posibilidad de una existencia ya no digamos valiosa, sino posible. Muy a pesar del orgullo romántico, el otro "...debe seguir influenciándome en todo momento, si se interrumpe su influencia, dejo de existir."⁵⁷⁵ La dependencia se torna absoluta, "... no puede haber yo si no es del otro y por el otro, pues su apoyo garantiza la eclosión y la sobrevivencia del yo."⁵⁷⁶ Y más allá de los patrones miméticos, todo *sí mismo* es presentado como la obra de una mediación.

En tal escenario, la implicación entre el *deseo según el otro* y el *ser a partir del otro* pone al descubierto el radicalismo existencial que subyace a la teoría mimética: "...si el yo es incapaz de desear por sí mismo, es simplemente porque no hay yo, es decir, no hay un ser libre en cuanto a sus elecciones, decisiones y deseos."⁵⁷⁷ La "autonomía" individual es la gran mentira romántica.

Resulta obvio, pues, que la reflexión girardiana constituye un claro cuestionamiento a la filosofía cartesiana⁵⁷⁸, ya que lejos de postular al otro como un medio, lo identifica como

individuo puede escenificar un rol diferenciado del que le viene dado en un espacio definido y arraigado. Dichos espacios no definen categóricamente al sujeto, sino que relativizan la personalidad; permiten las transfiguraciones de éste aunque sea sólo de manera provisional. En ellos, el individuo puede diluirse en el ambiente o reinventarse; jugar a ser otro. Ver: Augé, Marc, *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1993.

⁵⁷¹ La naturaleza mimética de nuestros deseos nos dirige por una senda infinita en la que detrás del "yo" esta el Otro, detrás de él un tercero y atrás de éste muchos más. Inevitablemente me veo reducido a imitar a aquel, que a su vez imita a otros más.

⁵⁷² El deseo mimético, apunta Girard, es por excelencia desencarnación. "Él es el que vacía todos los seres, todas las cosas y todos los textos de su contenido." Girard, *El chivo, expiatorio*, *Ibid.*, p. 218.

⁵⁷³ Mientras más se desea menos se es. El individuo se ve lanzado a un tiempo repetido, un presente instantáneo sin continuidad histórica.

⁵⁷⁴ Una nueva nominalización del "yo" que se extiende dentro de la filosofía y el psicoanálisis a partir del siglo XVIII.

⁵⁷⁵ Rosset, Clement, *Lejos de mí. Estudios sobre la identidad*, trad. Lucas Vermal, Marbot Ediciones, España, 2007, p. 43. Los corchetes son míos.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁷⁸ En la crítica girardiana: "Descartes está ciego a la problemática del Otro abierta por el individualismo. Poner el yo en plural, como hacen todas las filosofías clásicas, es esconder, al realizarla, la negación radical

principio y fin en el proceso constitutivo del sujeto. El *yo* se crea y se rehace en función del ser y los deseos ajenos. Como *Zelig* – el personaje central del largometraje de Woody Allen– el individuo mimético que Girard retrata:

Es una experimentación sobre las ficciones del yo, sobre un yo vacío [...] Él no es nada, [es] un camaleón potencial. Se constituye en función de aquello que decodifica del deseo del otro o del ser del otro. Engorda frente a un gordo, crece frente a un alto, etc. Huella vacía que sólo puede existir en función de lo dado a ver del otro. No ser nada o ser potencialmente todo [...] No ser sino una imagen potencial.⁵⁷⁹

De manera sucesiva e ilimitada, el individuo cobra distintas apariencias a partir de sus relaciones con los otros; de la imitación de éstos. No hay un “yo” auténtico, “...la significación de su ser y de su actuar es solamente la sucesión de sus manifestaciones externas, sus máscaras.”⁵⁸⁰ Tal como sucede con el deseo, el yo existe como un efecto de la relación mimética.

Al plantear las cosas de esta manera, la tesis mimética despoja al hombre de lo que el pensamiento ilustrado habría defendido como su principal prerrogativa: *la individualidad*. Y al hacerlo, creemos, contrae una importante deuda teórica con ciertas líneas reflexivas que la fenomenología había generado respecto a la relación del ser, el deseo y la mediación. Así, por ejemplo, el filósofo alemán Martin Heidegger había abordado la cuestión de forma muy precisa al referirse, específicamente⁵⁸¹, a una de las fases constitutivas del estar-en-el-mundo: el *Mitdasein*⁵⁸², la relación, dada en un mundo común, con otras existencias que inciden en el sí mismo y con las que se construyen significados socialmente compartidos.⁵⁸³

del prójimo que debe definir esas filosofías. El individualismo no significa nada, si no significa, en última instancia, la elección de uno mismo contra los otros.” Girard, René, *Geometrías...*, Ibíd., p. 72.

⁵⁷⁹ Robin, Regine, “La autoficción. El sujeto siempre en falta”, trad. Mario Pecheny, en: Leonor Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo, Buenos Aires, 2005, p. 52. [Los corchetes son míos.]

⁵⁸⁰ Parent, Jacquemin, Juan María, *El individualismo fenecerá. Mounier, ayer, hoy y siempre*, UAEM, México, 1997, p. 32.

⁵⁸¹ Hay que precisar que, a diferencia de Girard, para el filósofo alemán el *yo auténtico* es el elemento más real en la lucha por la afirmación. Tal consideración es lo que ha provocado que Girard distinga a su teoría como “...la versión más célebre del siglo XX...” de la mentira romántica, pues sostiene que “...lejos de ver en nuestros conflictos una prueba de dominio, como hace Heidegger, es necesario que veamos en ello justo lo contrario, la confirmación de la naturaleza mimética de nuestros deseos.” Girard, *Aquel que llega...*, Ibíd., p. 20.

⁵⁸² Para Heidegger el mundo del Dasein –“ser ahí”– es un mundo en común. El estar es un *co-estar* con los otros, un *Mitdasein*. Pese a reconocer que su argumentación puede ser problemática, pues todo parece indicar que el Dasein está determinado por el co-estar, el autor sostiene: “El “ser relativamente a otros” sin

Para Heidegger, "...en cuanto cotidiano "ser uno con otro" está el "ser ahí" bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades del "ser ahí". [...] Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder."⁵⁸⁴ Prácticamente no puede ser de otra manera. Heidegger rompe el cerrojo de un *sí mismo* solipsista y coloca, en su lugar, una espiral de existencias abiertas y en constitución eterna.

Este "ser uno con otro" disuelve totalmente el peculiar "ser ahí" en la forma de ser de "los otros", de toda suerte que *todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros*. [...] En este "no sorprende", antes bien resultar inapresable es donde despliega el "uno" [el otro] su verdadera dictadura. Disfrutamos y gozamos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos de literatura como *se ve* y juzga; incluso nos apartamos del "montñin" como *se apartan* de él; encontramos "sublevante" lo que *se encuentra* sublevante. El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.⁵⁸⁵

El "uno" aparece como esa araña que teje, sin cesar, los patrones a seguir en la búsqueda por la autenticidad, patrones idénticos para todos. Cada sujeto es minado por lo impropio [el *se*], por un intercambio que desmonta cualquier ilusión de particularidad. "Todos son el otro y ninguno él mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca del "quien" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser unos entre otros" [...] no "soy" yo, en el sentido del "sí mismo" peculiar, sino los otros, en el modo del "uno"."⁵⁸⁶ Lo que, en última instancia, confina toda posibilidad de *ser* a una existencia determinada por algo exterior.

Esta suerte de condicionamiento también sería observada por el francés Jean-Paul Sartre – uno de los pocos filósofos a los que Girard ha reconocido como una influencia determinante

duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del "ser relativamente a cosas ante los ojos". El "otro" ente tiene él mismo la forma de ser del "ser ahí". En el "ser con" y "relativamente a otros" hay, pues, una "relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí". Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del "ser ahí" peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al "ser ahí". El "ser relativamente a otros" se torna entonces "proyección" del peculiar "ser relativamente a sí mismo" en *otro*. El otro es una *doublette* del "sí mismo". Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 141.

⁵⁸³ Aunque no desarrolla este aspecto, Heidegger parece vislumbrar un conflicto muy semejante al señalado por Girard como parte de la mimesis interna, pues menciona: "El "ser uno con otro" que surge del hacer lo mismo, no sólo se mantiene por los regular dentro de los límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de la "distancia" y la "reserva". El "ser uno con otro" de aquellos que se ocupan en la misma cosa sólo se alimenta frecuentemente de desconfianza." *Ibid.*, p. 139.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸⁵ *Ídem.*, Los corchetes y el subrayado son míos.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 144.

para su obra-, quien tras rechazar la explicación freudiana⁵⁸⁷, distingue al deseo como una *tentativa de apropiarse de la libre subjetividad del prójimo*. A fin de comprender su postura, hay comenzar diciendo que, para Sartre, la construcción de la *subjetividad* –y el deseo– nunca tiene lugar en una consciencia individual y autodeterminada; por el contrario, se realiza fuera de sí misma, en la relación con el mundo –con los otros-. En este sentido, señala:

Por el *yo pienso*, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así el hombre se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada, salvo que los otros lo reconozcan por tal, para obtener una verdad sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no quiere y que no piensa sino por o contra mí. Así descubriremos un mundo que llamaremos intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.⁵⁸⁸

El reconocimiento del *Otro* es lo que determina la emergencia del sí mismo; la consciencia surge cuando el *yo* se capta como objeto para el otro, como un *ser-para-el-otro*.⁵⁸⁹ De tal suerte, afirma Sartre, que “...el otro no tiene interés para mí sino en la medida que es otro Yo, un Yo-objeto para Mí; e, inversamente, en la medida en la que él refleja mi Yo, es decir, en tanto que yo soy objeto para él.”⁵⁹⁰ El *ser* del hombre se presenta, así, en una relación de dependencia con aquel, que deviene el agente libre que le hace existir.

⁵⁸⁷ Para el filósofo francés, no existen deseos inconscientes, todo deseo es consciente. Se desea a “X” porque se siente que se le desea. En este sentido, su propuesta también difiere un poco de la interpretación girardiana, pues en ésta la relación entre el deseo y el inconsciente es fundamental.

⁵⁸⁸ Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández, Editorial Sur, Buenos Aires, 1978, pp. 46 y 47.

⁵⁸⁹ A lo largo de la tercera parte de su obra, *El ser y la nada*, Sartre se dedica a detallarnos la condición de ser-para-el-otro, como una “caída” –evocando intencionalmente el sentido bíblico-, una significación negativa, en detrimento del ser-para-sí. Mediante una argumentación fenomenológica de la mirada, el autor sostiene que la presencia del otro –o más precisamente, su mirada- irremediablemente determina al sujeto, “enclaustra su ser” y lo cosifica; mermando considerablemente –sin anular por completo- su libertad y su subjetividad entendida como un conjunto de posibilidades significadas singularmente. Bajo la mirada del otro, nos dice, el sujeto adquiere la calidad de objeto. El otro es expuesto como el origen de una desgracia fundamental: aliena mi libertad pero, además, escapa a ella. Su existencia frente al yo representa una especie de libertad incondicionada que le trasciende. Esta relación se sostiene por un reconocimiento negativo: ser sujeto –dominar- o ser objeto –dominado; el Otro representa el ser que me aliena mi mundo y mi libertad, una experiencia dolorosa. Cfr. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Editorial Losada, Buenos Aires, 1979.

⁵⁹⁰ Sartre, *Ibid.*, p. 309.

Pero, en este *existir juntos* –del “Para sí” que remite al “Para-otro”- Sartre localiza un conflicto inmanente al que, considera, Heidegger no fue capaz de enfrentar de lleno: la existencia vista como este-ser-para-el-otro implica, ineludiblemente, el anonadamiento del ser como sujeto autofundado –*subjectum*⁵⁹¹-. El “sujeto no puede referirse a él mismo más que refiriéndose a su Otro refiriéndose a él. Es una lógica de la *autorreferencia indirecta*.”⁵⁹² Por dicha razón, en la teoría sartreana, el *yo* siempre *es* presentado en relación al otro. Ningún proyecto constitutivo puede emerger de una subjetividad autónoma, ya que ésta tampoco es cierta.

Dada la relación entre “el yo-mismo como sujeto y el otro que me ve a mí como objeto, entre mi libertad que se destruye al tomar otro posesión de mí, surge un círculo completo de conflictos que constituye la norma completa de las relaciones intersubjetivas posibles.”⁵⁹³ La *sujeción* al otro se presenta, entonces, como un obstáculo para la realización –*ser en sí*- y la organización autosuficiente del mundo; se interpreta como una amenaza para la constitución propia –fuente de temor y vergüenza- y se torna matriz de odio. Nuevamente, las palabras de Castilla del Pino nos asisten para clarificar este orden de ideas:

Odiamos a todo objeto que consideramos una amenaza a la integridad de una parte decisiva de nuestra identidad, es decir, de nuestra estructura como sujeto. Se incluyen aquí uno mismo y también todos aquellos objetos que uno vive como propios: la madre, los hermanos, los hijos, la casa, la linde, el perro, etcétera. La identidad comprende al Sujeto y a lo que es del Sujeto, porque es símbolo del Sujeto (...) para el que odia el ideal es acabar con el objeto odiado. (...)

El objeto odioso pertenece a nuestro mundo, hemos de convivir con él, y la amenaza es constante, lo es incluso con su mera presencia (...) nos ha deparado una humillación, o una herida a nuestra estima, es decir, un atentado narcisista.⁵⁹⁴

En cierto punto del planteamiento sartreano, la relación entre subjetividades es revisada en términos de negatividad, como un combate sin tregua; “...el otro es lo que me excluye siendo sí mismo, y lo que siendo yo mismo excluyo yo.”⁵⁹⁵ Ambos quieren realizar el *Yo* cartesiano. O el *otro* hace del *yo* una cosa, o el *yo* lo trasciende a él anonadando su libertad. De ahí que cualquier signo de plenitud en él constituya una situación intolerable para el sí

⁵⁹¹ Como fundamento de sí mismo, “mismidad”.

⁵⁹² Dupuy, *Ibid.*, p. 112.

⁵⁹³ Grene, Marjorie, *El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo*, trad. Amando Lázaro Ros, Ediciones Aguilar, Madrid, 1961, p. 115.

⁵⁹⁴ Castilla, *Ibid.*, pp. 292, 293.

⁵⁹⁵ Sartre, *El ser y la nada*, *Ibid.*, p. 309.

mismo⁵⁹⁶ y se viva como un rebajamiento personal. Cada uno *desea* “encarnar” al otro, atrapar su libertad, absorberlo, pero el otro responde con las mismas intenciones. Todo encuentro acontece, así, en términos de la reciprocidad violenta⁵⁹⁷, un escenario casi idéntico al que Girard nos presenta en la primera etapa de su obra.

Sartre también considera que en este conflicto no hay vencedor posible, pues la existencia nunca puede ser definida unilateralmente ni convertida en trascendencia estable a través de una operación exclusiva; por el contrario, es un proyecto continuo que demanda para *ser* la existencia del otro-ahí libre, nunca en calidad de objeto.⁵⁹⁸ Es aquí donde se despliega la mayor paradoja, porque aunque la libertad del otro representa un riesgo para el *sí mismo*, es también lo que determina la posibilidad de su ser, una oportunidad para “...totalizar por fin la totalidad destotalizada que soy, para cerrar el círculo abierto y hacerme ser finalmente el fundamento de mí mismo.”⁵⁹⁹ Al final, esta doble dependencia se convierte en fuente inagotable de angustia e irritación.⁶⁰⁰

Tras dibujar este panorama, Sartre, como Girard, puntualizaría que el *deseo* no tiene un objetivo material sino metafísico⁶⁰¹ y que representa el *proyecto*⁶⁰² mediante el que el

⁵⁹⁶ Una sensación demasiado humana, a decir de Schopenhauer, pues considera “...es natural sentir como amarga la propia escasez cuando se contempla el gozo y la propiedad ajenos.” Schopenhauer en: Gurméndez, Carlos, *Tratado de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 74.

⁵⁹⁷ Sartre afirma puntualmente: “Todo lo que vale para mí vale para el prójimo (...) mientras procuro someter al prójimo, el prójimo procura someterme. No se trata en modo alguno de relaciones unilaterales con un objeto-en-sí, sino de relaciones recíprocas y mutables (...) El conflicto es el sentido originario del ser-para-el otro.” Sartre, *Ibid.*, p. 455.

⁵⁹⁸ “En tanto que tal, ha perdido la clave de mi ser objeto y posee de mí una pura y simple imagen que no es nada más que una de sus afecciones objetivas y que no me toca; y si experimenta los efectos de mi libertad, si puedo actuar sobre su ser de mil maneras y trascender sus posibilidades con todas las mías, ello ocurre en tanto que él es objeto en el mundo y, como tal, no está en condiciones de reconocer mi libertad.” Sartre, *Ibid.*, p. 474.

⁵⁹⁹ *Ídem*.

⁶⁰⁰ Las relaciones sostenidas con los otros se definen en función del proyecto de ser: ya sea en emociones negativas -como los celos, la codicia, la envidia o la desconfianza-, cuando prevalece la imposibilidad, o positivas -como la alegría, el placer o el entusiasmo-, cuando se vivencia un éxito pasajero, y sólo pasajero, de dicho proyecto.

⁶⁰¹ Como ha precisado el argentino Carlos Correas, para Sartre: “El deseo es deseo de un objeto trascendente, de un objeto que está más allá.” Correas, Carlos, *El deseo en Hegel y Sartre. Curso breve*, Atuel-Anafora, Buenos Aires, 2002, p. 78.

⁶⁰² “Proyecto es una palabra típicamente existencialista: me arrojo hacia adelante -*pro* es adelante y *yecto* es arrojar, como inyecto es meter adentro (inyección)-. Proyectarme es arrojarme hacia adelante, hacia mis posibilidades hacia las cuales tiendo descubriendo mis posibilidades.” *Ídem*.

individuo intenta autodeterminarse: un “deseo de ser”⁶⁰³, de “devenir Dios”⁶⁰⁴. De acuerdo con la interpretación de la filósofa norteamericana, Judith Butler⁶⁰⁵:

Este deseo de *ser* es, según Sartre, un esfuerzo dirigido a lograr una presencia absoluta ante el mundo, a superar la exterioridad y la diferencia a efecto de que el yo pueda coincidir finalmente consigo mismo y, por lo tanto, adquirir una comprensión completa de sí mismo. Este deseo de superar la disyunción ontológica es, para Sartre, el deseo de devenir Dios, el empeño de superar los límites de la corporeidad, la perspectiva y la temporalidad que mantienen al yo a una distancia extática de sí.⁶⁰⁶

Dicho deseo corresponde esencialmente a una “...falta de ser; está infestado en su ser más íntimo por el ser del cual es deseo.”⁶⁰⁷ En amplia similitud con la hipótesis girardiana, el existencialista francés afirma que “...el mundo sólo se descubre mundo del deseo con ocasión de la presencia del otro (...) que el mundo del deseo indica en hueco el *otro* a quien llamo.”⁶⁰⁸ Es decir, que el mundo deviene en sí y deviene deseable sólo porque la mirada –consciencia encarnada-del *otro* lo hace existir para mí mismo; por tal razón, el verdadero objeto de deseo consiste en querer “tomar” y “apropiarse” de esa mirada que nos seduce y perturba desde su ajenidad; una vez más, no se desea al objeto o a sus propiedades, se desea al prójimo.

⁶⁰³ “Para Sartre el deseo es el proceso de creación de nosotros mismos, y en la medida en que somos en ese proceso, somos en el deseo. El deseo no se limita al deseo sexual ni a la clase de anhelo centrado en un objeto al que suele remitir esa palabra: es la totalidad de nuestro yo espontáneo, el “estallido” que somos, la marejada que nos empuja al mundo y hace de ese mundo nuestro objeto, la intencionalidad del yo. Frente a un mundo que se presenta como una compleja situación histórica y biográfica, el deseo pasa a ser la manera fundamental de buscar un lugar social para nosotros mismos, de encontrar y reencontrar una identidad tentativa en la red del mundo social.” Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2012, p. 153.

⁶⁰⁴ Desde nuestro punto de vista, Wolfgang Palaver se equivoca cuando sostiene que el deseo de “devenir Dios” que Sartre observa, rompe absolutamente con lo que Girard sugiere como una “divinización del modelo” pues, como recién hemos señalado, a toda divinización del Otro subyace el deseo de arrebatarle esa divinidad, de convertirse en un Dios sobre los otros. Cfr. Palaver, Wolfgang, *René Girard’s mimetic theory*, East Lansing: Michigan State University Press, Michigan, 2013.

⁶⁰⁵ En el análisis de Judith Butler: “Sartre delinea tres niveles de significado del deseo, diferentes aunque interrelacionados, que explican la condición de todo deseo humano como expresión del deseo de ser. En primer lugar, todo deseo supone una “elección original” o un deseo generalizado de ser, un deseo no específico de vivir y ser “del” mundo. En segundo término, el deseo implica una “decisión fundamental”, que es el modo de ser conforme al cual un individuo específico elige vivir, un modo de vida o de ser determinado. En tercer lugar, la infinidad de deseos particulares reflejan, a través de una compleja conexión simbólica, tanto la elección original como la fundamental. La primera de estas elecciones, el deseo original de ser, no tiene estatus ontológico independiente, sino que se expresa, principalmente, por medio de la elección fundamental: “el deseo de ser se realiza siempre como el deseo de un modo de ser.” Butler, p. 183

⁶⁰⁶ Butler, *Ibid.*, p. 181.

⁶⁰⁷ Sartre, *Ibid.*, p. 140.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, 488.

Hay que renunciar de entrada –dice Sartre- a que el deseo sea deseo de voluptuosidad, de goce, de placer o, por ejemplo, deseo de un cese de dolor. Eso sería un estado de inmanencia, de la interioridad de uno y, de ese modo, no se vería cómo el sujeto se vería listo para fijar el deseo en un objeto que es un prójimo. Toda teoría subjetivista o inmanentista, que fije el deseo en una interioridad, fracasa porque el deseo es hacia otro, hacia un objeto que esta fuera de mí, que me trasciende...⁶⁰⁹

Cuando el individuo *desea* trascender al otro, quiere *arrojarse* la ajenidad que éste encarna⁶¹⁰; sus deseos, su libertad, sus múltiples posibilidades para objetivar casi cualquier cosa –incluido su “yo”–, pero tal deseo nace marcado por un fracaso ontológico. El poseer al otro siempre implica convertirlo en algo distinto a lo que se quería arrebatar, en un simple cuerpo –pura *facticidad*–, en un despojo que ya no puede fascinar.⁶¹¹ La satisfacción queda, entonces, fuera del alcance, en una “esfera de existencia de la que estoy excluido por principio”. *El otro me huye cuando lo busco y me posee cuando le huyo.*

La impotencia de trascender al otro en su calidad de trascendencia lleva al individuo a proyectar un mundo donde aquel no existe. Dicha proyección se fundamenta en el *odio*⁶¹² que aquel le inspira por aparecer como el impedimento más rotundo para su satisfacción personal, no por “tal o cual fisionomía, tal o cual extravagancia, tal o cual acción particular, sino por su existencia en general [...] el acto del prójimo por el cual he sido puesto en estado de *padeecer* su libertad.”⁶¹³ Si se le quiere destruir es porque su presencia, como otro, se padece como una privación y una alienación insolubles.⁶¹⁴ En palabras del propio Sartre:

Lo que quiero alcanzar simbólicamente al perseguir la muerte del otro es el principio general de la existencia ajena. El otro al que odio representa, de hecho, a los otros. Y mi proyecto de suprimirlo es proyecto de suprimir al prójimo en general, es decir, de reconquistar mi libertad no sustancial de para-sí. En el odio, se da una comprensión de que mi dimensión de ser-aliado es un sometimiento real que me viene por los otros. Lo proyectado es la supresión de ese sometimiento.⁶¹⁵

⁶⁰⁹ Correas, *Ibid.*, p. 80.

⁶¹⁰ En la propuesta sartreana, el concepto de trascendencia no refiere a un estatus. No es que los otros “...me trasciendan en cultura o nivel, me trascienden por el simple hecho de que no están en mi interioridad.” *Ibid.*, p. 78.

⁶¹¹ Ver: Sartre, *El ser y la nada*, *Ibid.*, pp. 489, 490.

⁶¹² “...el odio implica un reconocimiento de la libertad del otro. Sólo que es un reconocimiento abstracto y negativo: el odio no conoce sino al otro objeto y sobre este objeto se concentra. Quiere suprimir este objeto, para suprimir al mismo tiempo la trascendencia que lo infesta...” *Ibid.*, p. 509.

⁶¹³ Ídem.

⁶¹⁴ “...De ahí, un sentimiento perpetuo de falta y de malestar...” *Ibid.*, p. 475.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 510.

Sin embargo, el autor considera que el enfrentamiento intersubjetivo no es irresoluble *ad infinitum*. Percibe una posibilidad de destrabar el conflicto y generar una unión positiva cuando dos individuos enfrentados entre sí descubren, conjuntamente, una tercera presencia que los trasciende a ambos, que los aproxima e iguala –los objetiviza como *estructuras equivalentes y solidarias*-. Surge ahí un *Nosotros* –como un “ser-para un tercero”-: una reciprocidad interna y una identificación generadas por ser los objetos de alguien más.⁶¹⁶ La misma hostilidad y horror que se llevaban individualmente resurgen aquí facilitando la unión⁶¹⁷ en contra de una tercera presencia.⁶¹⁸ Una consideración que, bajo ciertos matices, bien puede evocar la fase expiatoria de la teoría mimética.

Aunque para el filósofo el volverse comunidad no implica que los conflictos intersubjetivos entre pares desaparezcan, sí hace factible que puedan ser superados por el malestar de exclusión e incompletud que, aparentemente, la trascendencia de un tercero les hace padecer. No obstante, como el propio Sartre reconoce, el ciclo descrito siempre reinicia hasta llegar a ese punto en el que destruir al *Otro* vuelve a ser un asunto imperioso para vencer la angustia y afirmarse, sólo que en esta ocasión a modo de *ser colectivo*. Es decir, el problema esencial no desaparece y en todo caso sólo deriva en polarizaciones grupales.

Puede decirse, a final de cuentas, que en la teoría sartreana la conflictividad del deseo también resulta una dificultad irresoluble⁶¹⁹, lo que sin duda determinaría su apabullante influencia en la obra girardiana. Pero mientras que Girard se concentra en las consecuencias conflictivas del desear, Sartre penetra hábilmente en el conflicto de origen -al identificar al deseo como un “proyecto de ser”- y, al hacerlo, amplía considerablemente las posibilidades

⁶¹⁶ Aunque, Sartre precisa, para experimentar la integración del Nos –nosotros-no es necesario que una mirada concreta lo fije. “Basta que la totalidad-destotalizada humanidad exista, para que una pluralidad cualquiera de individuos se experimente como un *nos* con respecto a la totalidad o a una parte del resto de los hombres, sean éstos presentes “en carne y hueso” o sean reales pero *ausentes*. Esto nos lleva a aciertos “nos” especiales, en particular al que se denomina “conciencia de clase”.” *Ibid.*, p. 519.

⁶¹⁷ Lo que se ha interpretado constantemente como parte del contenido revolucionario en la obra sartreana. Para Sartre, la unión de las intersubjetividades contra una tercera presencia no desemboca, necesariamente, en términos sacrificiales pero sí en una acción negadora.

⁶¹⁸ Y en este punto la discursiva sartreana es mucho más convincente que la de Girard, para quien el tránsito del conflicto intersubjetivo a la unión se da como un suceso incomprensible y casi mágico.

⁶¹⁹ Para él, “...todo tipo de relaciones con el otro están caracterizadas por un conflicto –el amor, inclusive, es conflictivo-; cada una implica una suerte de tentativa, no en el sentido pesimista sino que fracasa respecto del proyecto.” Correas, *Ibid.*, p. 75.

de comprender por qué puede distinguirse como una arrojada hacia el otro y como una fuente primordial de violencia entre los hombres.

Pero si la deuda con Sartre resulta colosal, habrá que retroceder cronológicamente⁶²⁰ un poco más, para prestar atención a la influencia del pensamiento hegeliano en las tesis girardianas. Como el propio Sartre reconocería, es ahí donde se plantea por primera vez el binomio deseo-existencia como una "...absorción intentada, pero desasosegada, de la conciencia de uno dentro de la del otro, de su recíproco hacer otro de cada uno mediante la destrucción del uno por el otro."⁶²¹ En ese mismo sentido, será imperioso abordar los postulados de Alexander Kojève -el más reconocido exegeta de Hegel- como la base filosófica más indiscutible del deseo mediado. Dos importantes antecedentes teóricos a los que Girard, no sin cierta malicia, reconoce muy poco a lo largo de su obra sin importarle que con ello se hayan visto anquilosados los alcances de su propuesta.

3.2 Hegel y Kojève en el horizonte de la teoría mimética: Ser desde el Otro⁶²²

Cada conciencia busca la muerte del Otro.

Hegel.

En la actualidad, casi todos los estudiosos de la teoría girardiana coinciden al señalar que pensar al deseo triangular -como el *deseo de un deseo ajeno*- fue una tarea emprendida originalmente por Hegel, a quien Girard reconocería sólo hasta años muy recientes como parte del horizonte teórico que sostiene su obra.⁶²³

⁶²⁰ Es preciso aclarar que la única razón por la que hemos decidido no respetar el orden cronológico de los autores -y empezamos con Kierkegaard, seguido por Heidegger y Sartre-, es porque el orden que proponemos nos ha resultado mucho más conveniente para adentrarnos progresivamente al tema de la identidad.

⁶²¹ Sartre, *Ibid.*, p. 113.

⁶²² Aunque casi la totalidad de la obra hegeliana piensa a la alteridad en términos absolutos, nosotros recurrimos específicamente a aquellas líneas en las que, de forma clara, alude a alteridades contingentes.

⁶²³ Pese a que en *El misterio de nuestro mundo* (1978), Girard aseveraba enérgicamente que sus conclusiones nada tenían que ver con la concepción hegeliana del deseo [Cfr. *El misterio de nuestro mundo...*, 1982, p. 27]; en años más recientes -*Clausewitz en los extremos...* (2007)- reconocería, aún con reticencias, su influencia. A propósito de la recepción que tuvo su primera obra en Francia, señalaría: "...mucho se dijo que el deseo mimético no era, a su vez, más que una nueva versión del deseo de reconocimiento en Hegel: esto puede sugerir que mis análisis eran obsoletos, que remitían a debates

Hegel atendería el tema del deseo en su intrínseca relación con la constitución del sujeto y como una proyección natural hacia la exterioridad.⁶²⁴ Para él, el sujeto es un proyecto reflexivo, “...un retorno desde el *ser otro*...”⁶²⁵ posibilitado únicamente por el *deseo*. Es decir, el “Yo” del hombre se constituye como un reflejo, una recuperación desde lo otro, lo que se diferencia u opone a él –y, por ende, se convierte en objeto de su *apetencia*–; ser recuperación es lo que le permite revelarse como “sujeto” diferente al objeto, afirmarse como un “Yo” radicalmente distinto a todo *no-Yo*. Las palabras de Kojève nos ayudan a desgranar esta idea:

El hombre que contempla es “absorbido” por lo que él contempla; el “sujeto cognoscente” se “pierde” en el objeto conocido. La contemplación revela el objeto, y no el sujeto. Es el objeto y no el sujeto el que se muestra a sí mismo en y por –o mejor aún– en tanto que acto de conocer. El hombre “absorbido” por el objeto que contempla no puede “ser vuelto hacia sí mismo” sino por un Deseo: por el deseo de comer, por ejemplo. Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: “Yo...” Es el Deseo el que transforma al Ser revelado a él mismo por él mismo en el conocimiento (verdadero), en un “objeto” revelado a un “sujeto” por un sujeto diferente del objeto y “opuesto” a él. Es en y por, o mejor aún, en tanto que “su” Deseo que el hombre se constituye y se revela – a sí mismo y a los otros– como un Yo, como el Yo esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste. El Yo (humano) es el Yo de un Deseo o del Deseo.⁶²⁶

De acuerdo con este planteamiento, el hombre sólo se hace hombre cuando la *autoconciencia*⁶²⁷ se hace deseo. Esto es, en el preciso instante en que ésta *apetece* otra

perimidos. Desde luego, yo protestaba como un demonio en ese entonces. Pero no puede negarse que allí está aún el horizonte hegeliano (...) En esa época todo el mundo hablaba de esa “conciencia de sí” que únicamente puede pasar por el “reconocimiento del otro”. El esclavo estaba obligado a reconocer a su amo. Por ende, algo de cierto hay en la idea de que esa dialéctica tuvo influencia sobre mi lectura de novelas, y sobre lo que denominé “verdad novelesca”. Yo señalaba, como Hegel, que deseamos menos las cosas que la mirada dirigida por los otros a ellas: era cuestión de un desear el deseo ajeno, en cierto modo.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 61.

⁶²⁴ La teoría hegeliana también constituyó un antecedente clave para que Jacques Lacan desarrollara su propuesta en torno al *deseo del otro*. Pero a diferencia de Hegel, y del propio Girard, Lacan identificaría el “deseo del deseo del otro” como ese anhelo del individuo en convertirse en la causa del deseo ajeno, en causar ese deseo; algo que responde, específicamente, a la idea de un deseo de reconocimiento como un deseo de posesión. Para Lacan: “Sólo me puedo sostener como deseante en el lugar de la causa del deseo del Otro [...] Se trata, en cambio, de algo muy diferente, que el sujeto como tal y el Otro como tal, en el nivel de deseo no puede decir “yo”, no hay ni yo, *moi*, ni yo, *je*. ¿Quién puede, por ende, poseer si no hay ni *je* ni *moi*?” Rabinovich, S. Diana, *La angustia y el deseo del Otro*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1993, p. 28. Los corchetes son míos.

⁶²⁵ Hegel, George W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 108.

⁶²⁶ Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1987, p. 11.

⁶²⁷ Para Hegel la autoconciencia de sí es lo que es lo que distingue al ser humano del resto de los seres vivos. Ésta se conforma a lo largo de tres fases: Primero, se presenta como un puro yo no diferenciado, como una esencia simple, un primer objeto inmediato. Segundo, esta autoconciencia adquiere certeza de *sí misma*,

autoconciencia, aquello que existe con independencia de sí y que, en consecuencia, está diferenciado: un otro-yo que se resiste a ser agenciado y que, antes bien, también busca agenciar.⁶²⁸ Lo que hace manifiesto que, en este caso –contrariamente a la visión cartesiana⁶²⁹–, el obstáculo y la insatisfacción también desempeñan un papel clave para la incentivación del deseo.⁶³⁰

Sólo en la medida en que supero el nivel del apetito, y entiendo que más allá de mí mismo pertenezco a una vida común, a un género, a algo que va más allá de mi vida y mis intereses generales, puedo comprender realmente y “producir” lo individual como propio: mi propia subjetividad. Es el paso de la vida meramente biológica a la vida humana, donde es la dignidad y no la subsistencia la que determina aquello que se desea.⁶³¹

cuando supera *otro* que aparece frente a ella como vida independiente, pero en ese momento esta certeza se experimenta como una satisfacción condicionada por el objeto; “para que esta superación sea, tiene que ser este otro”, es la apetencia misma. Tercero, la verdad de esta autoconciencia es, entonces, la de la duplicación de la autoconciencia, “...que pone en sí mismo su ser otro (...) Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así, es en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro.” Ver. Hegel, *Ibíd.*, pp. 111, 112.

⁶²⁸ Lacan supo sintetizar esta idea al señalar que “El deseo de deseo en sentido hegeliano [...] es deseo de un deseante, ese deseante que es el Otro [...] lo necesita para que el Otro lo reconozca, para recibir de él reconocimiento.” Lacan, *Seminario X. “La angustia”*, en: Rabinovich, D. Silvana, *Ibíd.*, p. 19.

⁶²⁹ Tomando como base la idea de un sujeto autodeterminado y la de un deseo vinculado a la realidad material, Descartes plantearía la necesidad de constreñir los deseos a los límites naturales del sujeto, a fin de evitar el obstáculo y, en consecuencia, la infelicidad. En su *Discurso del método* señalaría al respecto: “Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí antes que a la fortuna y cambiar mis deseos, antes que el orden del mundo; y en general, acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos, de manera que después de haber obrado lo mejor que podemos, en lo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, todo aquello en lo que no logramos buen éxito es, para nosotros, absolutamente imposible. Y esto sólo me parecía bastante para impedirme, en lo futuro, desear algo que no pudiese obtener, y para dejarse, así, contento. Pues como nuestra voluntad se dirige naturalmente a desear solamente aquellas cosas que nuestro entendimiento le representa, de alguna manera como posibles, es cierto que si consideramos que todos los bienes están fuera de nuestro dominio están igualmente fuera de nuestro poder, no nos lamentaremos de carecer de aquellos...” Descartes, René, *El Discurso del método*, trad. Mario Caimi, Ediciones Caihue, Buenos Aires, 2004, p. 45.

⁶³⁰ Para Hegel, la realización no sucede sin la asistencia paradójica de la negatividad. “El sujeto humano no exhibe mayor potencia como producto de una expresión sin obstáculos de su identidad, sino que necesita de los obstáculos, por así decir, para verse reflejado en su entorno, para ser reconocido por Otros. Por ello, la realización sólo tiene lugar en la medida en que el sujeto confronta lo que es diferente de sí mismo y descubre allí una versión ampliada de sí. De ese modo, lo negativo se vuelve esencial para la autorrealización y el sujeto humano debe sufrir una y otra vez su propia pérdida de identidad para realizar su sentido más pleno del yo.” Butler, *Ibíd.*, pp. 44, 45.

⁶³¹ Acosta, López, María del Rosario, “Hegel y el concepto ‘puro’ de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad”, en: Emilce, Cely, Flor; Duica, William (ed.), *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, trad. Carlos G. Patarroyo, Rosa Sierra, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2009, p. 35.

A decir de la filósofa Judith Butler, la utilización hegeliana del término *Begierde* –apetencia– no tiene el sentido antropocéntrico de la noción francesa de deseo –*desir*⁶³²–y, más bien, “...adquiere el significado de hambre animal; el mundo sensible y perceptible es deseado en el sentido de que se lo solicita para ser consumido y es el medio para la reproducción de la vida (...) sólo que el deseo humano se distingue del animal, en virtud de su reflexividad.”⁶³³Aunque tal concepto no es utilizado de manera frecuente en la *Fenomenología del espíritu*, todo indica que constituye una de sus bases teóricas. *Begierde* –o deseo, como se le generaliza de forma excesiva– es concebido como parte de la negatividad del ser, de su falta existencial, pero también como el único medio a través del cual éste logra extenderse y afirmarse; como un principio de acción.

El deseo es, también, el modo en que la conciencia convierte su propia negatividad en los objetos y los *otros* que deseamos; deseables o detestables, solícitos o renuentes, estos hechos emocionales del mundo son espejo de nuestra insuficiencia ontológica, en términos hegelianos: nos muestran la negatividad que somos y nos involucran con la promesa de la plenitud o la amenaza de reafirmar nuestra nada. Sea cual fuere la permutación emocional del deseo, en virtud de ese deseo nos planteamos la pregunta acerca del destino final. Y para Hegel, el hecho mismo de plantearnos la pregunta supone la posibilidad de una respuesta, una satisfacción, una llegada definitiva.⁶³⁴

A grandes rasgos, puede decirse que para Hegel el deseo expresa la relación de apetencia entre el sujeto y su mundo, entre quien él es y no es.⁶³⁵La conciencia tiende hacia la exterioridad, pero movida por su deseo retorna y trata de realizar la expansión de sí misma, su autosuficiencia. Para tal efecto, intenta “reducir, apoderarse de lo otro, conquistarlo, sacarle la otredad, de modo que lo otro sea también ella, eso es el deseo: apoderarme de lo otro y reducirlo a mí mismo de manera que quede despojado de su ser otro, y al tomar conciencia como conciencia de mí, me encontraré en lo otro y encontraré lo otro en mí.”⁶³⁶En pocas palabras, el deseo es eso que precisa absorber lo ajeno –o contrario– en la identidad propia.

⁶³² Aunque, como analiza Carlos Correas, también existen pensadores franceses muy reconocidos –entre los que destaca Foucault– que traducen *Begierde* por deseo, aparentemente tratando de excluir cualquier relación con la animalidad.

⁶³³ Butler, *Ibid.*, p. 69.

⁶³⁴ *Ibid.*, pp. 39, 40.

⁶³⁵ “Tomar conciencia del otro como si se tomara conciencia de mí mismo: eso es desear.” Carreras, *Ibid.*, p. 49.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 26.

Así, el deseo es presentado como un *devorador* que busca aniquilar toda diferencia, de tal manera que “...no sea algo subsistente, independiente, algo que subsiste por sí mismo o incluso indiferente”⁶³⁷ pues, todo eso lo convierte para el *Yo* en el responsable directo de su frustración constitutiva.⁶³⁸ No obstante, dado que el deseo es lo que define nuestra humanidad, resulta predecible que toda relación entre el *Yo* y el *Otro* se presente en términos de obstaculización mutua. Como se ha dicho, toda vez que el sujeto advierte al *Otro* como autoconciencia *fuera de sí* intenta agenciárselo, pero esa otra autoconciencia es movida por un deseo idéntico.⁶³⁹ Tal hecho desemboca, irremediabilmente, en ese enfrentamiento recíproco que Hegel detallaría en “La dialéctica del amo y el esclavo” y que, todo indica, Girard utiliza como punto de partida para describir la dinámica del *feedback*.

Al desear al Otro, la autoconciencia se descubre como ser extático, un ser que puede devenir otro para sí, el cual a través del principio de superación de sí mismo del deseo, se entrega al Otro al mismo tiempo que lo acusa de apropiarse de alguna manera de él. La ambigüedad del obsequio y la apropiación caracteriza al encuentro inicial con el Otro y transforma esta reunión de dos deseos en una lucha.⁶⁴⁰

Cada sujeto intenta mostrar su independencia respecto a cualquier objeto o cualquier *Otro* – escapar a ser mera *coseidad* o ser dado que sirve de reflejante para aquel- y adquirir una certeza “verdadera” de sí. Los involucrados entablan, entonces, una lucha a vida o muerte por comprobarse como un *ser para sí* frente al otro y frente a sí mismo. Cada cual busca anular al rival, aunque eso implique poner en riesgo la vida propia, un riesgo que para Hegel representa la expresión mínima de autonomía. Así, el deseo se entreteje en una violencia infinita. En palabras del autor:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia es de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí. El individuo

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁶³⁸ Butler nos detalla el por qué: “Al negar este objeto vivo, al convertirlo en nada, la autoconciencia ve al objeto como no existente y explica tal desaparición de la existencia como resultado de sus propias acciones. Así, la autoconciencia se reconoce a sí misma como la agencia de logro; segura de la nulidad de ese objeto, la autoconciencia afirma de manera explícita que esa nada es para sí la verdad de ese objeto. Así, los papeles ontológicos resultan invertidos. A través de la destrucción del objeto vivo, la autoconciencia se otorga forma positiva en cuanto agencia de destrucción. Y al contemplar su propia agencia en la realización de este acto, la autoconciencia recupera la certeza de su propia realidad.” Butler, *Ibid.*, p. 74.

⁶³⁹ Como observó Girard: “Lo que el deseo nunca ve con ecuanimidad, lo que lo agita prodigiosamente, es la aparente ausencia en el otro de lo que siente que le falta a él, una ausencia que parece el deseo del *self*, una autosuficiencia divina.” Girard, *Literatura, mimesis...*, *Ibid.*, p. 71.

⁶⁴⁰ Butler, *Ibid.*, p. 88.

que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se presenta ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuirse ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.⁶⁴¹

Sin embargo, como él mismo cae en cuenta, la destrucción absoluta de una las dos autoconciencias anonadaría toda posible realización, por lo que la lucha se limita a ser una *lucha por el reconocimiento*⁶⁴²; es decir, el deseo permuta en un esfuerzo por *superar* al Otro en su calidad de otredad sin necesidad de aniquilarlo.⁶⁴³ Dado esto, el impulso de anular es remplazado por la búsqueda de dominio y el *deseo del deseo ajeno* se descubre como una búsqueda de reconocimiento.

Las conciencias enfrentadas ocuparán posiciones asimétricas, la del “señor” –la conciencia independiente que tiene por esencia el *ser para sí-* y la del “esclavo”⁶⁴⁴–la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el *ser para el otro-*. El señor será quien se posicione frente al siervo como un ser independiente pero, curiosamente, sólo alcanzará este *ser para sí* a través del otro, del esclavo, que será la conciencia que le reconozca ese estatus.⁶⁴⁵ De modo que, a final de cuentas, su *Yo* sólo alcanzará a definirse ontológicamente alienándose; es decir, sólo logrará constituirse en función del Otro, lo que evidencia el fracaso de su proyecto de dominio y autodeterminación.⁶⁴⁶ Este planteamiento teórico presenta la misma

⁶⁴¹ Hegel, *Ibid.*, p. 116.

⁶⁴² En tanto *negatividad-negatriz* que intenta absorber la diferencia, el deseo nunca persigue otra cosa que el reconocimiento de una *identidad*; un fin más allá de lo físico.

⁶⁴³ Superar la alienación de sí mismo sólo parece factible si se logra superar la exterioridad de la autoconciencia del Otro, por eso, “...la ambigüedad de ser otro que la autoconciencia procura superar constituye el tema central de señorío y servidumbre” Butler, *Ibid.*, p. 92.

⁶⁴⁴ El esclavo es quien ha renunciado a la lucha para conservar la vida; quien ha preferido reconocer que ser reconocido y, en ese sentido, ha devenido como una entidad animal, como un ser-dado para otra entidad, como el *ser para el otro* que Sartre más tarde retomaría.

⁶⁴⁵ “El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser* independiente o la *coseidad* en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del *ser para sí*, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro...” Hegel, *Ibid.*, p. 117.

⁶⁴⁶ De modo que, a final de cuentas, la posición del esclavo termina siendo mucho más importante y libre que la del amo. De ahí que la teoría hegeliana constituya una importante base teórica para las lecturas revolucionarias. Esta observación desempolva una pieza más sobre la importante influencia de Hegel en

problemática sobre la que Girard redundará a lo largo de su obra⁶⁴⁷: la dependencia, necesaria y conflictiva, entre seres deseantes que se enfrentan en una lucha estéril por distinguirse individualmente; un drama que envuelve la existencia.

No hay más que dominantes y dominados, pero el sentido de la relación no se basa ni en la fuerza bruta ni en determinantes exteriores y por eso no puede nunca estabilizarse; vuelve a presentarse a cada instante en ciertas relaciones que el observador puede creer insignificantes. Cada vez que domina o piensa dominar a su rival, el sujeto se cree el centro de un campo perceptivo que parece estructurarse, por el contrario, en torno al rival en los momentos en que éste tiene la preeminencia. El otro prevalece cada vez más y por más tiempo. Y entonces la depresión tiende a ir suplantando progresivamente a la euforia.⁶⁴⁸

Al definir al ser como pura reflexividad, Hegel ya distingue a la mediación como el principio natural en la emergencia del deseo⁶⁴⁹ pero, además, profundiza en un hecho esencial que la teoría mimética elude: el cómo el deseo se teje en una oposición de conciencias en la que cada involucrado persigue, en última instancia, la afirmación de sí mismo, la construcción de su “yo”.

Por eso, a pesar de la insistencia girardiana en que su “deseo de apropiación” poco debe al “deseo de reconocimiento” hegeliano, para nosotros es claro que entre ambas propuestas existen varios vasos comunicantes y, sobre todo, un objetivo común. Creemos, como apunta Butler, que esencialmente “...el intento del deseo de apropiarse de un objeto y afirmar su propia identidad por medio de la apropiación nos muestra a la autoconciencia como aquello

Girard pues, valiéndose de sus propias figuras teóricas, éste último sostiene que la posición del discípulo es la única esencial. Más aún, que es “a través de ella que conviene definir la situación humana fundamental.” Girard, *La violencia...*, *Ibíd.*, p. 153.

⁶⁴⁷ Aunque, Girard insiste, la “lucha por el reconocimiento” hegeliana sólo es una versión parcial del diálogo hostil entre el *Yo* y el *Otro* en el que los novelistas sí profundizan. Apunta: « Les deux thèmes de *La Phénoménologie de l'esprit* qui retiennent particulièrement les lecteurs contemporains sont la « conscience malheureuse » et la « dialectique du maître et de l'esclave ». Nous sentons tous confusément que seule une synthèse de ces deux thèmes fascinants pourrait éclairer nos problèmes ; c'est précisément cette synthèse originale, impossible chez Hegel, que la dialectique romanesque nous permet d'entrevoir. Les héros de la médiation interne est une conscience malheureuse qui revit la lutte primordiale en dehors de toute menace physique et qui joue sa liberté dans le moindre de ses désirs. » [Los dos temas de la *Fenomenología del Espíritu* de los que se ocupan los lectores contemporáneos son la “conciencia desdichada” y “la dialéctica del amo y del esclavo”. Para nosotros sólo una síntesis de estos dos temas fascinantes podría aclarar nuestros problemas; precisamente esta síntesis original, inexistente en Hegel, es la que la dialéctica novelesca nos permite vislumbrar. El héroe de la mediación interna es una conciencia desdichada que revive la lucha primordial sin ninguna amenaza física y que se juega su libertad en el menor de sus deseos.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 116. La traducción es propia.

⁶⁴⁸ Girard, *El misterio de...*, *Ibíd.*, p. 343.

⁶⁴⁹ Ya se enmarca ahí la relación entre la mimesis y el deseo, sólo que desde herramientas conceptuales distintas, propias de la filosofía.

que debe relacionarse con otro ser para devenir sí mismo”⁶⁵⁰, una necesidad de afirmación identitaria. De modo que resulta natural y hasta lógico que buscando el dominio del ser ajeno, el deseo se enganche en sus objetos y sus deseos, pues el derecho sobre éstos representa una extensión de su señorío sobre todo lo demás.

Sin embargo, siempre debe recordarse que la acumulación material sólo representa un papel secundario y que el objetivo verdadero del deseo es de tipo metafísico: apropiarse del ser del otro –de su reconocimiento- para que el ser propio sea “...algo que todavía no es [...] para devenir otro de lo que es...”⁶⁵¹ Así que el esquema triangular del deseo mimético, propuesto por Girard, puede ser observado como una proyección del triángulo metafísico de identidad –esbozado por Hegel-, en el que los vértices estarían ocupados por un sujeto, un otro y, en el lugar del objeto, una suerte de “ser ideal”.

A decir del español Johannes Horrach, quien ha analizado de forma fascinante la influencia hegeliana y kojéviana en la teoría mimética, el merito de Hegel frente a Girard es que deja mucho más claro que:

El deseo es metafísico porque es el medio por el cual el sujeto desea ser otro (desea apropiarse del ser de su mediador), su modelo, independientemente de que éste tenga objetos codiciados o simplemente desee o ansíe lo que todavía no posee. La pugna por usurpar a otro sujeto una fama, un estatus social o artístico, una ambición, etc., permite que la teoría mimética, sin salirse de sus cauces fundamentales, alcance una mayor capacidad de despliegue, un conocimiento más abarcador. Por eso mismo resulta discutible que Girard trate de poner límites a la herencia de Hegel, presa de su sobredimensión de lo concreto en contra de lo abstracto, lo que le impide ahondar en lo fundamental del mimetismo.⁶⁵²

No obstante, y a pesar de la clara impronta de Hegel sobre Girard, una de las principales razones sobre las que éste último ha justificado su distanciamiento tiene que ver con el hecho de que el alemán sí concibe una posible superación al conflicto de los deseos por medio del “reconocimiento recíproco” –o *Espíritu*–: un escenario en el que cada autoconciencia reconocería en la otra el mismo dilema; donde el deseo dejaría de manifestarse, entonces, como puro autoconsumo y comenzaría a caracterizarse por un intercambio en el que ambas afirmarían su respectiva autonomía, pero también su alienación

⁶⁵⁰ Butler, *Ibid.*, p. 82.

⁶⁵¹ Rabinovich, *Ibid.*, p. 23.

⁶⁵² Horrach, *Ibid.*, p. 103.

frente a la otredad.⁶⁵³ Una salida que, de ser compartida por Girard, debilitaría tanto las bases hipotéticas de la teoría mimética –el carácter problemático de la indiferenciación–, como la fatalidad de la resolución victimaria.⁶⁵⁴

Ahora bien, es necesario precisar que la recuperación que Girard hace del “deseo hegeliano” corresponde más directamente con la lectura del filósofo ruso Alexander Kojève⁶⁵⁵, quien – en *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*– refiere, específicamente, a la estructura triangular del deseo y a la conflictividad que le subyace.⁶⁵⁶

Kojève respalda la idea de que la emergencia de toda autoconciencia (individuo) presupone e implica el deseo pero destaca, de forma mucho más clara que su antecesor, éste no se ha de caracterizar como deseo sobre un *no-Yo* natural sino sobre un objeto no-natural, sobre “la única cosa que supera eso real dado, [que] es el Deseo mismo.”⁶⁵⁷ El *deseo del deseo ajeno* es presentado como el elemento que arranca al hombre de su fugacidad.

...Porque el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir, antes de su satisfacción, sólo es en efecto una nada revelada, un vacío irreal. El Deseo, por ser la revelación de un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad, es esencialmente otra cosa que la cosa deseada, distinto de una cosa, de un ser real estático y dado, pues se mantiene eternamente en la identidad consigo mismo. El Deseo que conduce hasta otro Deseo, tomado en tanto que Deseo, creará entonces por la acción negatriz y asimiladora que lo satisface, un Yo esencialmente otro que el “Yo” animal (...) el ser mismo de Yo será devenir, y la forma universal de ese ser no será espacio sino tiempo. Su permanencia en la existencia significará entonces para ese Yo: “no ser lo que es (en tanto ser estático y dado, en tanto que ser natural, en tanto que “carácter innato”) y ser (en lo porvenir) lo que no es. Ese Yo será su propia obra...”⁶⁵⁸

Como observa Horrach, “...el deseo triangular ya aparece ahí de forma explícita (...) porque deja claro que el deseo no puede nacer desde la pura individualidad (...) sino que lo hace en un contexto ya definido por la interindividualidad, que es el ámbito ejemplificado de la

⁶⁵³ Tal reconocimiento no implica que el deseo no continúe atizando a los sujetos sino que, luego de que éstos han advertido que requieren de los *Otros* para su satisfacción, ahora buscarán saciarse a través de la experiencia del lugar histórico que ocupe el sujeto en una comunidad determinada.

⁶⁵⁴ Y ello pese a que, dicha alternativa, muestre gran semejanza con lo que el mismo Girard concibe como la opción abierta por la “reconciliación cristiana”: un escenario en el que tampoco se plantea la parálisis del deseo sino su re-direccionamiento a través del encuentro fraternal promovido por el ejemplo de Cristo.

⁶⁵⁵ Quien a través de un largo seminario dedicado al estudio de *La Fenomenología del espíritu* –impartido en la *L'École des hautes études* entre 1932 y 1939– determinaría, profundamente, la recepción de Hegel entre los pensadores franceses del siglo XX. Como un dato interesante hay que decir entre los asistentes a dicho seminario se contó a Marleau Ponty, Roger Caillois, Jaques Lacan y George Bataille.

⁶⁵⁶ En distintas entrevistas, Girard ha reconocido abiertamente que fue Kojève, en su *Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, quien le sugirió por primera vez el aspecto mimético del deseo.

⁶⁵⁷ Kojève, *Ibid.*, p. 12. Los corchetes son míos.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, pp. 12 y 13.

sociedad, donde se genera una multiplicidad potencial del deseo.”⁶⁵⁹ Al plantear así las cosas, el autor distingue al deseo como un fenómeno intersubjetivo y, de paso, confirma su carácter adquisitivo:

...el Deseo antropógeno difiere pues del Deseo animal (...) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, “positivo”, dado, sino sobre otro Deseo. Así, en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, **el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, si quiere “poseer” o “asimilar” el Deseo tomado en tanto que Deseo**, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado”, o más todavía: “reconocido” en su valor humano, en su realidad de individuo humano. Asimismo **el Deseo que se dirige hacia un objeto natural no es humano sino en la medida en que está “mediatizado” por el Deseo de otro dirigiéndose sobre el mismo objeto: es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean**. Así, un objeto totalmente inútil desde el punto de vista biológico (tal como una condecoración o la bandera del enemigo) puede ser deseado porque es objeto de otros deseos.⁶⁶⁰

De acuerdo con lectura kojéviana, al “desear el deseo del otro” el sujeto busca afirmarse como una totalidad creadora, incondicionada exteriormente y diferente de la vida natural; sin embargo, dicha afirmación requiere del *reconocimiento*⁶⁶¹ externo: “...desear que el valor que yo soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro: quiero que él me “reconozca” como un valor autónomo.”⁶⁶² No basta con imponerme al otro en su fisicidad, es necesario que sus propios proyectos de ser –deseos- sucumban a mi proyecto de realización personal.

Así, el sujeto kojéviano trata de consumarse al transformar lo dado, de ser reconocido por los demás como cierta clase de ser, como una identidad soberana.⁶⁶³ “No se trata de un sujeto que antecede a sus deseos y encuentra reflejado en ellos un yo constituido, sino, por el contrario, de un sujeto que se define a través de lo que desea.”⁶⁶⁴ Eso explica que, en un tono

⁶⁵⁹ Horrach, *Ibid.*, p. 104.

⁶⁶⁰ Kojève, *Ibid.*, pp. 13, 14. Las negritas son mías.

⁶⁶¹ “El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, hacerse reconocer por él. En primer lugar, en tanto que no es aún efectivamente reconocido por otro, es ese otro el que es el fin de su acción, es de ese otro, del reconocimiento por ese otro que dependen su valor y su realidad humanas; es en ese otro donde se condensa el sentido de su vida.” Kojève, *Ibid.*, p. 21.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 15.

⁶⁶³ Respecto de esta postura, Butler ha descrito: “Es indudable que Kojève cuestiona la existencia de un “lugar” dado para el sujeto humano, y en una vena existencial sostiene que, sea cual fuere el lugar se trata de un lugar *creado* por ese sujeto. No obstante, al concebir el deseo como no-natural, como trascendencia de lo puramente sensible, este “lugar” perdura como una abstracción metafísica, más que como una situación existencial concreta; así, la postura de Kojève aparece privada de una interpretación corporeizada del deseo. Su sujeto se convierte en un creador abstracto, el paradigma del pensador filosófico; la negación no es tanto una búsqueda corporeizada de cómo un esfuerzo por convertirse en pura libertad.” Butler, *Ibid.*, pp. 116, 117.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

casi existencialista, el filósofo ruso diagnostique un sujeto que nunca se concreta por completo pues, en tanto depende del reconocimiento ajeno, acontece infinitamente como un proyecto a realizarse y en constante devenir.

Igual que Girard, Kojève distingue a la búsqueda de “reconocimiento” como algo intrínsecamente conflictivo y como el eje en torno al cual los seres se han definido históricamente. Considera que “...el ser humano no se constituye sino en función de un Deseo dirigido sobre otro Deseo (...) y no puede constituirse si por lo menos dos de esos Deseos no se enfrentan...”⁶⁶⁵, porque sólo el enfrentamiento lo convierte en un agente que actúa sobre su realidad; sólo él el riesgo que éste implica lo impulsa a la acción propiamente humana –la que va más allá de la conservación física, como es el caso de la vida animal-. Partiendo de estas premisas, Horrach plantea nuevamente un asunto cardinal:

De esta forma, entendemos que la identidad humana no es natural, es decir, no se identifica con la realidad inmediata de lo dado, sino que trata de escapar a la estaticidad de la pura inmanencia para entrar en un devenir que es un proceso articulado a través del tiempo y cuyo motor es el desear. De esta manera, el sujeto deviene por negación o transformación de lo dado, en busca de una idea del ser diferente, externo.⁶⁶⁶

La identidad no es concebida, entonces, como una realidad fija; ocurre en un vaivén de afirmación y negación que es conducido por el deseo de reconocimiento.⁶⁶⁷ Como Hegel, su intérprete ruso considera el “enfrentamiento a muerte” como un camino inútil para la realización del *ser*, y aunque reconoce a la “lucha por el reconocimiento” como una

⁶⁶⁵ Kojève, *Ibid.*, p. 15.

⁶⁶⁶ Horrach, *Ibid.*, p. 105.

⁶⁶⁷ Judith Butler explica: “Cada agente individual desea que el resto de los individuos de su comunidad reconozcan su valor; en la medida en que algunos individuos no reconozcan a otro, lo verán como un ser natural o similar a una cosa y lo excluirán de la comunidad humana. La dominación surge como un esfuerzo contradictorio orientado a obtener reconocimiento en este contexto. Kojève sostiene que el deseo de dominación deriva del deseo de reconocimiento universal, pero las estrategias adoptadas por el opresor –el señor- aseguran el fracaso del proyecto. El señor puede intentar imponer su voluntad individual a los siervos que dependen de él, pero tal imposición nunca obtendrá el reconocimiento que él exige: el señor no valora a aquellos por quienes espera ser reconocido, de modo que jamás recibirá como reconocimiento humano el reconocimiento que le brinden.” Butler, *Ibid.*, p. 126.

superación del escollo⁶⁶⁸, también concluye que su dinámica genera posiciones tan extremas que la edificación de un “Amo autónomo” representa una vana ilusión.⁶⁶⁹

Para el autor, las relaciones humanas están definidas en términos de dominio o esclavitud - de existencias “autónomas” y existencias “dependientes”-y lo único posible en un estado social naciente es el constante intercambio de dichas posturas.⁶⁷⁰ En esta circunstancia, todo se reduce a relaciones de dependencia eslabonadas por el deseo, las mismas que, a su vez, eslabonan el conjunto del devenir histórico.⁶⁷¹

Pese a guardar más reticencias que Hegel sobre una reconciliación universal, Kojève también vislumbra una posible salida al conflicto mediante el reconocimiento recíproco, pero no por la emergencia de una unidad ontológica, sino por la *instauración* de un igualitarismo social que permita que el valor de cada uno sea reconocido.⁶⁷² Toda vez que,

⁶⁶⁸ En este sentido afirma: “De nada sirve al hombre la lucha para matar a su adversario. Debe suprimirlo “dialécticamente”. Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo.” Kojève, *Ibid.*, p. 23.

⁶⁶⁹ El Amo nunca estará satisfecho, pues el reconocimiento que le brinda el Esclavo –quien ya ha devenido una cosa para él- le otorga un valor nulo. Pero, para Kojève, a diferencia de Hegel, el Amo será la única conciencia infeliz pues, considera, mientras que éste sólo puede entregarse al goce de los objetos naturales, el Esclavo tiene la capacidad de transformar su realidad mediante su trabajo –y devenir así amo de la naturaleza-. En este sentido, es quien representa, para el autor, al hombre libre y satisfecho. *Si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso histórico*. Tras esta concepción reformula: “Es pues por el trabajo, y sólo por el trabajo, que el hombre se realiza objetivamente en tanto que hombre.” He aquí, en este concebir al trabajo como la fuente liberadora, en donde más se ha pretendido reconocer la vena marxista de su obra. *Ver. Ibid.*, pp. 31-33.

⁶⁷⁰ Un proceso de intercambio infinito que Girard contemplaría al señalar que no hay posiciones inamovibles ni diferentes, esencialmente. Toda situación de dominio tiende a degenerar en su contrario. « On songe à ces cornes immenses qui ne servent à certains herbivores qu'à s'affronter interminablement en des combats stériles(...) [Tout] s'achève par l'apothéose bouffonne de l'Identique et de l'Interchangeable. » [Uno piensa en esas inmensas cornamentas de algunos herbívoros que no sirven más que para enfrentarse interminablemente en combates estériles (...)] [Todo] concluye con la grotesca apoteosis de lo idéntico y de lo intercambiable.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 157.

⁶⁷¹ La historia es concebida por el filósofo ruso como el producto de la acción transformadora del deseo. Un conjunto de actos que dan forma a una idea o posibilidad, algo que se ha originado desde la nada. Stanley Rosen aterriza esta idea cuando apunta: “La lucha por satisfacer mi deseo lleva al desarrollo de la conciencia individual. Puesto que otros desean las mismas cosas, esta lucha es también el origen de la familia, del Estado y, en general, de la historia del mundo.” Rosen, Stanley, *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven, Yale University Press, 1974, p. 41.

⁶⁷² Para él, la satisfacción del deseo no radica en el reconocimiento de una necesidad común que se resuelve en un intercambio recíproco. La satisfacción aparece directamente vinculada a un contexto que permita el despliegue de la fuerza transformadora de dicho deseo.

en su opinión, el conflicto de deseos corresponde a un estado fatal de las cosas⁶⁷³, sugiere un principio que los integre y que permita su satisfacción mediante la participación común en una esfera superior a la que todos reconozcan, llámese a ésta Estado o sociedad.⁶⁷⁴

Girard será mucho menos afín con esta propuesta que con la imagen del Estado hobbesiano -cual árbitro artificial entre deseos hostiles- pues, considera, el conflicto entre particulares es totalmente irresoluble por la vía de un *contrato racional*. Para él, la dependencia, la búsqueda de reconocimiento y el conflicto que determinan las acciones humanas tienen que ver con algo que rebasa la voluntad y la disposición a fines.

Lejos de lo que creen ambos fenomenólogos, argumenta el antropólogo francés, la violencia nunca sirve a los intereses de quien la practica, «...révèle l'intensité de son désir; elle est donc un signe désclavage.»⁶⁷⁵ Por tal motivo, es también erróneo distinguirla como la vía o el instrumento que la conciencia elige para distinguirse a sí misma, pues su imperio sobre las relaciones humanas va mucho más allá de este propósito.

Precisamente, por esta suerte de conclusiones armoniosas, Girard ha intentado justificar que su teoría es totalmente ajena a lo estudiado por Hegel y Kojève. Asegura, la perspectiva de éstos elude un análisis radical del binomio deseo-violencia y, al contrario, postulan una paz artificiosa que oculta la fuerza de éste en la historia y la verdad ineludible que lo acompaña: “que un día los hombres serán capaces de destruir el mundo”⁶⁷⁶, pues la antítesis puede no ser superable.

⁶⁷³ Y en esto, rompe con la idea hegeliana de la supresión dialéctica, pues para él ésta no sólo es imposible sino también absurda puesto que en esa lucha reside el principio dinámico de todo proceso histórico. El conflicto entre los deseos es la acción misma, la condición para la acción histórica. Señala: “Nacida del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la “negación”, la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado (...) Porque si la acción que nace del Deseo destruye una realidad objetiva para satisfacerlo, crea en su lugar, en y por esa destrucción misma, una realidad subjetiva. El ser que come, por ejemplo, crea y mantiene su propia realidad por la supresión de una realidad otra que la suya, por la transformación de una realidad otra en realidad suya, por la “asimilación”, la “interiorización” de una de una realidad “extraña”, “exterior”.” Kojève, *Ibid.*, p. 12.

⁶⁷⁴ Un “tercero” simbólico –impersonal- al que todos se sometan, que supere la imposibilidad del diálogo simétrico y facilite la coexistencia promoviendo la aceptación del Otro con su irreductible diferencia.

⁶⁷⁵ [...revela la intensidad de su deseo; ella es, entonces, un signo de esclavitud.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 116.

⁶⁷⁶ Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.*, pp. 64, 65.

Aunado a lo anterior, todo indica que gran parte del desconocimiento de su deuda tiene que ver con su conocido desprecio por la filosofía moderna pese a que, desde nuestro punto de vista, sólo ella ofrece una concepción del deseo paralela a la del psicoanálisis y sumamente útil para fortalecer la suya en, por lo menos, tres aspectos centrales.⁶⁷⁷ Señalando: 1) que el deseo es un producto social; 2) que el objeto del deseo es metafísico -una apropiación del deseo -ser- ajeno mediante la que el *ser* busca afirmarse y ser reconocido en un estatus de autonomía- y, 3) que la búsqueda de dicho objeto siempre implica una relación de dependencia y enfrentamiento entre el “yo” y los “otros” pues, partiendo de la naturaleza de sus deseos, todo sujeto nace con cierto engarce a su “contrario”.

Esos tres planteamientos fueron los que permitieron que Hegel y Kojève, a diferencia de Girard⁶⁷⁸, esbozaran una génesis ontológica del deseo: “la constitución de la identidad”, aspecto al que proponemos como la piedra angular para comprender tanto las simientes del conflicto mimético, como sus resoluciones violentas en el mundo actual.

3.3 Deseo mimético e identidad: *Ser con los otros*

*Bogamos en un amplio medio, siempre inseguros y flotantes,
empujados de un lado a otro. Si hay algún punto en el que creamos
poder afirmarnos y unirnos él, se tambalea y nos abandona,
y si le seguimos, se nos escapa, se desliza y huye en una eterna huida.*

⁶⁷⁷ Por ello, a pesar del tono enfadado con el que Girard busca desprenderse de los antecedentes filosóficos, termina por reconocer la pertinencia de vincular la mimesis conflictiva que caracteriza nuestra época con sus bases fenomenológicas. Así, por ejemplo, apunta: « C'est cette vérité que Denis de Rougemont a clairement perçue et magistralement formulée dans *L'Amour et l'Occident* : « Le même mouvement qui fait que nous adorons la vie et nous précipite dans sa négation. » Cette même négation, le monde moderne, depuis Hegel, la présente ouvertement et audacieusement comme l'affirmation suprême de la vie. L'exaltation du négatif relève de cette lucidité aveugle qui caractérise les stades ultimes de la médiation interne. Ce négatif, dont on nous montre sans peine que notre réalité contemporaine est tout entière tissée, n'est jamais qu'un reflet des relations entre les hommes, au niveau de la médiation double. Il ne faut pas voir dans cette « néantisation » surabondante la substance véritable de l'esprit mais le sous-produit délétère d'une évolution fatale. » [Esta es la verdad que Denis de Rougemont percibió y formuló magistralmente en *El Amor y Occidente*: “El mismo movimiento que hace que adoremos la vida nos precipita hacia su negación.” Esta misma negación es presentada abierta y audazmente por el mundo moderno, a partir de Hegel, como la suprema afirmación de la vida. La exaltación de lo negativo procede de esta ciega lucidez que caracteriza los últimos estadios de la mediación interna. Este negativo del que se nos muestra claramente que está tejida toda nuestra realidad contemporánea, no es más que el reflejo de las relaciones entre los hombres al nivel de la doble mediación. No hay que ver en esta “aniquilación” superabundante la auténtica sustancia del espíritu sino el subproducto deletéreo de una evolución fatal.] Girard, *Mensonge romantique...*, Ibíd., p. 286.

⁶⁷⁸ Quien, desde nuestro punto de vista, reduce constantemente sus disquisiciones más al “deseo del objeto ajeno” que al “deseo del deseo ajeno”.

*Para nosotros nada se detiene. Éste es el estado que nos es natural y
sin embargo el más contrario a nuestra inclinación:
ardemos en el deseo de encontrar un asidero firme y una última base constante
para edificar sobre ella una torre que se eleve hasta el infinito,
pero nuestro fundamento se hunde y la tierra se abre hasta los abismos.*

Blaise Pascal.

Sugerir que el deseo es un producto social, como hace Girard, no es algo de poca monta, pues además de cuestionar el binomio subjetividad-interioridad, desmiente el paradigma “occidental” del hombre como un ser autónomo e *in-dividual*.⁶⁷⁹ El escenario se recrudece un poco más al señalar que el propio deseo es lo que define todo proyecto existencial, porque, teniendo en cuenta su genealogía, se presenta al sujeto como un acontecer continuo y derivado, ampliamente, de la trama relacional. En pocas palabras, se admite que “...no nacemos sujetos sino que devenimos tales en y a través del juego social”⁶⁸⁰; que, en todo caso, no hay esencia a desvelar sino producción de identidades.

Como vimos en el apartado anterior, Hegel y Kojève son quienes desarrollan, de forma más explícita que Girard, esta fundamentación del deseo y quienes lo presentan como el fenómeno mediante el que el individuo procura distinguirse como tal- apropiándose de lo

⁶⁷⁹Buena parte de ese paradigma puede comprenderse a la luz de la teoría cartesiana –y su legado en la filosofía moderna-, pues es ahí donde se funda, más certeramente, la imagen de un individuo autodeterminado y objetivador de la realidad. A diferencia de lo planteado por Platón -cuyas ideas fueran predominantes en el mundo antiguo-, para quien el *logos* se encuentra tanto en la realidad externa como en uno mismo, Descartes sitúa el orden de las ideas dentro del ser, lo interioriza. Sostiene que la razón es lo que guía al hombre y que ésta es una facultad que le pertenece; bajo ese supuesto, lo desvincular de cualquier relación de dependencia con la exterioridad.

De acuerdo con la teoría cartesiana, el mundo material debe ser observado como una simple extensión del sí mismo del hombre; como una derivación del acto de pensar del conocedor. Por eso, para él, “es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería en desinteresado observador externo.” [Taylor, Charles, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 2006, p. 206.] Una interpretación representaría un vuelco radical en la concepción del hombre y los términos de su relación con la alteridad.

Al plantear al sujeto como una existencia independiente, el filósofo lo convierte en una instancia instrumentalizadora de la realidad circundante. Así, todo lo que le es exterior adquiere la calidad de objeto y no alcanza a ser más que un medio para la confirmación personal. Puede decirse, citando a Charles Taylor, que a partir de Descartes: “El sujeto de la desvinculación y el control racional se ha convertido en una familiar figura moderna. Casi podría decirse que se ha convertido en un modo de construirnos a nosotros mismos del que no es fácil desprenderse. Es un insoslayablemente moderno sentido de la interioridad (...) La clave de esta figura es el hecho de obtener control a través de la desvinculación. La desvinculación es siempre correlativa a la “objetivación” (...) Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros.” Taylor, *Ibid.*, p. 224.

⁶⁸⁰Najmanovich, Denise, *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 46.

que el *Otro* representa y procurando hacer prevalecer su “yo” frente a él-; construirse una *identidad*.

Para ambos filósofos, el deseo constituye una búsqueda de reconocimiento y, en ese sentido, es una búsqueda tácita de identidad “...en lo que parece diferente, un deseo de reflejo para constituir el “yo” a partir del “otro”. Búsqueda del lugar metafísico del sujeto, que para conocerse necesita mediación.”⁶⁸¹ Al querer ser reconocido –*identificado*–, el individuo intenta asimilar al “otro” en su calidad de “otredad” y, en un efecto de rebote, afianzarse a sí mismo; convertir ese mundo externo que aquel le representa en un medio para sí y ganar, entonces, un lugar en el espacio y la temporalidad.

Como si un verdadero “yo” estuviera contenido en el sujeto exterior, el individuo quiere absorberlo y apropiarse de su *ser*⁶⁸²; hacer mella en él.⁶⁸³ Pero, hay que precisar nuevamente, con ello no pretende subsumirse en aquel, sino todo lo contrario; busca producir y enfatizar su diferencia. Quiere *singularizarse*. Por eso, como hemos insistido, resulta acertado pensar que el deseo “de ser” contiene el deseo del „deseo ser ajeno“, pero también que expresa un „deseo de sí mismo“ o, mejor dicho, del ser particular e ideal, –omnicomprensivo– del que, cree, la “ajenidad” del otro le distancia.⁶⁸⁴ Lo que el filósofo Johannes Horrach define como un *pathos* identitario: *el deseo-de-ser-yo articulado como un intento-de-ser otro*.⁶⁸⁵ En Girard, esto explica por qué “...cada cual desea a un tiempo absorber y destruir, encarnar y expulsar”⁶⁸⁶ al otro.

En ese sentido, como también ha señalado Horrach, todo proceso constitutivo del “yo”–dirigido por el deseo– puede ser visto “...no sólo como una creación personal sino más

⁶⁸¹ Butler, *Ibíd.*, p. 44.

⁶⁸² Merleau Ponty describe muy bien la naturaleza de ese deseo de apropiación cuando afirma que a él “...nada le es pura y simplemente dado, porque ha recibido el mundo como legado y entrafia en sí el proyecto de todo ser posible.” Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 393.

⁶⁸³ Tal como afirma Butler, “...el deseo de asimilar el deseo del otro es, por ende, un esfuerzo orientado a captar analíticamente la estructura preanalítica o indeterminada de la reflexión absoluta.” Butler, *Ibíd.*, p. 59

⁶⁸⁴ El individuo sufre la irrupción del Otro como de una rotura ontológica a la que cree necesario remendar para realizar su “yo” plenamente. Girard es uno de los autores que localiza esta fuente de conflicto desde la raíz de la subjetividad. Ver: Assmann, Hugo (ed.), *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, 1991, p. 73.

⁶⁸⁵ Horrach, *Ibíd.*, p. 40.

⁶⁸⁶ Girard, *La violencia y...*, *Ibíd.*, p. 172

claramente como la manifestación de una relación de dominio con la exterioridad.”⁶⁸⁷ Va en ello el intento por configurar una identidad expandida y co-extensiva con el mundo. Lacan también advirtió esa particularidad al señalar que “...la fórmula con la que el hombre se asegura de su identidad no es *yo soy tu marido* sino *tú eres mi mujer*”⁶⁸⁸, un orden de ideas que expresa magníficamente la dinámica posesiva y exclusiva del deseo: la de objetivar y no ser objetivado.⁶⁸⁹

El individuo, advierte Girard, quiere alcanzar la *promesa de autonomía metafísica*.⁶⁹⁰ Sin embargo, como se ilustra en “la dialéctica del amo y el esclavo”, la misma dinámica contiene la semilla de su imposibilidad⁶⁹¹, pues toda búsqueda de reconocimiento reposa sobre una relación de dependencia con el “otro”: El „señor“ únicamente es un señor porque hay un „esclavo“ que le reconoce ese carácter. No hay “yo” sin “tú” o, cuando menos, no hay la posibilidad de concebir un “yo señor” desde el aislamiento absoluto. Este panorama, lejos de plantear un “yo” unitario e impermeable, devela un “yo” incompleto, uno “que ha de reconstituirse continuamente de esa hemorragia del ser uno mismo”⁶⁹², a través de sus *ganas* y de sus relaciones.

Lo anterior quiere decir que para devenir como un “A” pleno no basta con proclamar que se *es* tal, es necesario saber y sentir que se *es* reconocido como “A” por los demás. En este punto es donde cobra más sentido nuestro señalado nexo entre *reconocimiento e identidad*, pues definir quién se *es* y las características de una persona, resulta ser una operación que

⁶⁸⁷ Horrach, *Ibid.*, p. 109.

⁶⁸⁸ Rosset, *Lejos de mí...*, *Ibid.*, p. 50.

⁶⁸⁹ “Así, la autoconciencia se reconoce a sí misma como la agencia de logro; segura de la nulidad de ese objeto, la autoconciencia afirma de manera explícita que esa nada es para sí la verdad de ese objeto. Los papeles ontológicos resultan invertidos. A través de la destrucción del objeto vivo, la autoconciencia se otorga forma positiva en cuanto agencia de destrucción. Y al contemplar su propia agencia en la realización de este acto, la autoconciencia recupera la certeza de su propia realidad.” Butler, *Ibid.*, p. 74.

⁶⁹⁰ « Derrière toutes les doctrines occidentales qui se succèdent depuis deux ou trois siècles il y a toujours le même principe : Dieu est morte, c’est à l’homme de prendre sa place. » [Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos permanece siempre el mismo principio: Dios ha muerto, el hombre ha tomado su lugar.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 62.

⁶⁹¹ Esto es algo muy bien observado por Butler cuando señala que: “La búsqueda de la alteridad y la búsqueda de uno mismo parecen estar en marcada oposición (...) En la medida en que deseamos, deseamos de dos maneras que se excluyen mutuamente; al desear algo, nos perdemos; al desear nuestro yo, perdemos el mundo. En esta etapa de la dramatización del deseo, pareciera que su consecuencia es un empobrecimiento inaceptable: sea como narcicismo o como fascinación con un objeto, el deseo se encuentra enfrentado a sí mismo, contradictorio e insatisfecho.” Butler, *Ibid.*, p. 70.

⁶⁹² François Brune, “Los niños de la apetencia” en: Hassoun-Lestienne, (dir.), *Ibid.*, p. 99.

sólo puede efectuarse y autenticarse por los otros. De tal suerte, puede decirse que el proyecto de *ser* corresponde, esencialmente, con la configuración de una identidad reconocida dentro de la esfera social.⁶⁹³ Es decir, que lo que define al individuo es eso que le permite autorreconocerse y distinguirse de los otros con quienes se interrelaciona⁶⁹⁴: una *identidad social*.⁶⁹⁵

Aunque desde la lógica identitaria clásica puede contraargumentarse que la “identidad” se limita a ser aquello por lo que uno es *identificado individualmente* -por lo que uno siente que es *el mismo* independientemente de la variabilidad de los factores externos⁶⁹⁶-, lo cierto es que la “...identidad de una persona no puede abstraerse de su identidad-para-otros. Su identidad-para-sí; la identidad que otros le adscriben; las identidades que esta les atribuye a éstos; la identidad o identidades que piensa que ellos le atribuyen; lo que piensa que ellos piensan que ella piensa que ellos piensan...”⁶⁹⁷ Es decir, no puede abstraerse de la interacción y la redefinición incesante. De modo que todo esquema que toma como base un sujeto prefijado y aislado resulta inútil para comprender la forma en que éste “existe” en su vida cotidiana.⁶⁹⁸

⁶⁹³ “No hay sujeto previo ni independiente de la sociedad, no hay sociedad anterior a la interacción, *Toda emergencia es siempre una co-emergencia*.” Najmanovich, *Ibid.*, p. 77.

⁶⁹⁴ “El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital.” Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 55.

⁶⁹⁵ “Todas las balizas identificatorias del individuo corresponden al mundo instituido de las significaciones sociales, en el cual evidentemente, un lugar esencial está ocupado por las significaciones sociales que se refieren a las distintas entidades colectivas instituidas, de las que el individuo es un miembro o un elemento.” Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, trad. Jacques Algasi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires/ México, 2001, p. 189.

⁶⁹⁶ Desde la perspectiva clásica, el principio de identidad suele ser representado mediante la fórmula $A=A$ (lo mismo). De acuerdo con Heidegger, quien parte de la base platónica, “la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A , no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación “con”, esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad. Este es el motivo por el que la identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad.” Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, España, 1988, pp. 63, 64.

⁶⁹⁷ D. Laing, Ronald, *El yo y los otros*, trad. Daniel Jiménez Catillejo, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 82.

⁶⁹⁸ Gómez García ha realizado una buena crítica al respecto: “En un universo en el que hasta las partículas elementales suelen ser inestables, el concepto de identidad no puede ser sino problemático. Y la identidad concreta en cualquier plano físico, biológico y antropológico, producto de una evolución temporal, es siempre una abstracción sincrónica, resultado de diferenciaciones pasadas y sujeta a ulteriores diferenciaciones. La pretensión de esencialidad intrínseca y sempiterna (a veces disfrazada con ropaje historicista) no pasa de ser una ilusión ignorante o interesada, mendaz, necesariamente falta de

Porque estamos metidos “en” nosotros y estamos “detrás” de nuestra superficie, por eso pertenecemos a un estar unos con otros. Este estar unos con otros y para otros procede a su vez a una radical relativización de nuestra posición, porque la somete a una continua referencia retrospectiva de todas las perspectivas: Yo estoy frente a un Tú como éste frente a mí. Así los dos pertenecen a una abarcadora esfera del Nosotros, que ciertamente no anula los individuos, pero si sus posiciones por cuanto ella expresa su recíproca intercambiabilidad. Tras el trasfondo, el rol individual recibe su perfil nítido, relevantemente social.⁶⁹⁹

Por supuesto, no se niega el hecho de que hay un conjunto de cualidades físicas, sexuales y psicológicas natas que ayudan a *identificar* al sujeto –algunos designan a ese carozo como la “identidad personal”⁷⁰⁰–, pero es bien sabido que incluso dicho conjunto cobra una condición particular dependiendo del ámbito social en que se presenta.⁷⁰¹ Asimismo, es evidente que la mayor parte de características que distinguen al individuo sólo se originan, o se adquieren, dentro de tal ámbito; que difícilmente son fijas y que están sometidas a complejas dinámicas de confirmación y desconfirmación grupal.

Al percibir nuestro *yo* comenzamos a obsesionarnos por definirnos como individuos, pero también necesitamos señalar nuestro lugar en el mundo. Es cierto que nuestros padres no son una extensión de nosotros mismos, pero al menos sí son nuestra familia, lo que quiere decir fundamentalmente que son más accesibles que las otras familias (...) Después descubrimos que, además, hemos nacido en un lugar que también tiene nombre: somos españoles, piemonteses, tutsis, catalanes, europeos, occidentales, blancos, arios, negros, judíos, checos, eslovacos, checoslovacos. Y si esto nos parece poco, y suele parecernoslo, buscamos más datos que definan nuestra identidad, más detalles que nos hagan diferentes de algunos y semejantes a otros: un equipo de fútbol, una ideología, ciertas aficiones culturales, un grupo étnico o social...⁷⁰²

correspondencia con las características reales de lo identificado. Carece de sentido concebir una identidad sustancial, cuando sólo hay conjuntos múltiples de elementos que forman síntesis, más o menos establemente organizadas, cuyo ser depende de las interacciones.” Gómez, García Pedro, “Las desilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto ” en: Gómez, García, Pedro (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Frónesis/Cátedra, Madrid, 2000, p. 31.

⁶⁹⁹ Plessner, Helmut, *Más acá de la utopía*, trad. Enrique Bueno, Alfa, Buenos Aires, 1978, p. 190.

⁷⁰⁰ Algo que puede describirse como cierto sentimiento de “unidad del yo”, de correspondencia consigo mismo desde el nacimiento hasta la muerte. Desde esta postura, no-reduccionista, hay quienes afirman que existe “...una “identidad personal” más allá de los hechos objetivos psicológicos y neurofisiológicos, y esa noción daría cuenta de la permanencia, estabilidad e indivisibilidad (“individuo” quiere decir no susceptible de ulterior división) del yo.” Pero ni siquiera ellos han sido capaces de sustentar su afirmación ni de desarrollarla satisfactoriamente. Cfr. Aramayo, Roberto; Muguera, Javier; Valdecantos, Antonio (comps), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 30. El paréntesis es mío.

⁷⁰¹ Como asevera, Amin Maalouf, “no es que el entorno social determine el sexo, desde luego, pero sí determina el sentido de esa condición; nacer mujer no significa lo mismo en Kabul que en Oslo, la feminidad no se vive igual en uno y otro sitio, como tampoco ningún otro elemento de la identidad (...) Nacer negro no significa lo mismo en Nueva York, Lagos, Petroria o Luanda; casi diríamos que no es el mismo color a efectos de la identidad...” Maalouf, Amin, *Identidades Asesinas*, trad. Fernando Villaverde, Alianza Editorial, España, 2009, p. 33.

⁷⁰² Tubau, Daniel, *Nada es lo que es: el problema de la identidad*, Devenir, Madrid, 2012, p. 108.

La identidad no puede darse por concluida, pues, ni en el vientre materno ni en una estructura “edípica”, y tampoco puede ser reducida al binomio “subjetividad-interioridad.”⁷⁰³ Su génesis se da en la interacción dialógica entre el individuo y los demás. Y es que, “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en la lucha con ellas (...) De esta manera, la contribución de los otros significantes continua indefinidamente (...) Necesitamos las relaciones para realizarnos...”⁷⁰⁴ En términos generales puede sostenerse que somos *con* los otros o *contra* los otros, pero que no podemos *ser* a secas ni siquiera en la fantasía psicótica.

Retomando las lecciones hegelianas, el filósofo Charles Taylor reflexiona sobre la importancia del vínculo entre reconocimiento e identidad:

La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyuga a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.⁷⁰⁵

De acuerdo con Taylor, lo más común es *ser* quien no se desea ser. El individuo puede experimentar un enorme vacío e impotencia del “yo” si su ser o sus actos no obtienen ningún reconocimiento del otro, si no existe quien lo confirme como tal o cual.⁷⁰⁶ De ahí que, como Girard sostiene, el deseo de “ser otro” pueda expresar, naturalmente, cierto desprecio por sí mismo o, posiblemente, una forma de amor excesivo dependiendo del éxito de la imagen proyectada.⁷⁰⁷ El psiquiatra Ronald D. Laing abunda sobre este fenómeno al señalar:

Los otros le dicen a uno quién *es*. Sólo después aprobamos o tratamos de desechar las maneras en que los otros nos han definido a cada uno. Resulta, pues, difícil no aceptar sus historias. Podemos tratar de no ser lo que “sabemos” que somos en lo más recóndito de nuestro corazón. Podemos tratar de arrancarnos esta identidad “ajena” con la que hemos sido dotados o condenados y crear

⁷⁰³ Y, antes bien, podría ser al revés, como apunta Milmaniene: “La subjetividad no es más que un desierto obturado por un mundo imaginario de “objetos” fantasmáticos interiorizados, defendido a su vez por las máscaras y los velos que conforman los velos identificatorios. Se protege y resguarda un tesoro hecho de nada, pura oquedad que se reprime, dado que reconocerla como tal supone el riesgo de aceptar que somos sujetos evanescentes y extremadamente vulnerables...” Milmaniene, José E., *El lugar del sujeto*, Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 70.

⁷⁰⁴ Taylor, *El multiculturalismo...*, *Ibid.*, p. 53- 54.

⁷⁰⁵ Taylor, *Ibid.*, pp. 63, 64.

⁷⁰⁶ El reconocimiento es condición de la relación con nosotros mismos.

⁷⁰⁷ Milmaniene observa que “...frente al riesgo del colapso subjetivo se opta por la afirmación *yoica* excesiva, que si bien rescata al sujeto de la angustia, lo instala en el registro de la soberbia y la omnipotencia, más allá de la humildad.” Milmaniene, *Ibid.*, p. 78.

por medio de estas acciones una identidad para nosotros, identidad que tratamos de forzar a que los demás nos confirmen. Cualesquiera que sean sus particulares vicisitudes subsiguientes, sin embargo, nuestra primera identidad social es dada. Aprendemos a ser quien se nos dice que somos.⁷⁰⁸

Supeditados a la influencia o al reconocimiento, los otros son quienes completan la confección del sujeto: le inculcan creencias, ritos, lenguas, aspiraciones, convenciones, temores, rencores; en fin, toda una cultura. Pero, además, le asignan una imagen específica – algunos lo llamaran *rol*- dentro del panorama social. El individuo como un sistema autopoietico y libre simplemente no puede ser cierto. Para Laing, la dependencia entre los hombres puede ser constatada, de manera muy elemental, mediante la función de la “complementariedad”⁷⁰⁹, una forma de las relaciones personales mediante la que la existencia del otro satisface o complementa al “yo”. A propósito escribe:

Una mujer no puede ser madre si no tiene un hijo. Necesita del hijo para ser identificada como madre. Un hombre necesita de una esposa para ser esposo. Un amante sin una amada es únicamente un aspirante a amante. Tragedia o comedia, según el punto de vista. Todas las “identidades” requieren de un otro: un otro en cuya relación, y a través de la cual, se realiza la identidad de cada YO. El otro por medio de sus acciones puede imponer al YO una identidad no deseada. El esposo que es un cornudo puede tener esa identidad porque se la han impuesto a pesar suyo.⁷¹⁰

En estas líneas, Laing ya aclara que la existencia del “otro” no se limita a notificar de la suya al individuo, sino que incluso le es constitutiva. Además, enfatiza el hecho de que la identidad está directamente vinculada con la “posicionalidad relacional, de cada uno, fijada sólo temporalmente en el juego de las diferencias.”⁷¹¹ Es decir, que la identidad “individual” sólo puede fijarse en relación al sitio ocupado por referentes externos y variables y que, en no pocos casos, esa posición puede ser impuesta o, incluso, desmentida.

Para abundar en esta idea, la anécdota narrada por el artista francés Christian Boltanski resulta sumamente paradigmática:

Pienso en la historia de un pintor inglés minimalista que se llama Peter Joseph, hijo de una mujer inglesa y de un padre judío. En la escuela lleva pues un apellido judío y se pelea por este

⁷⁰⁸ D. Laing, *Ibid.*, p. 91.

⁷⁰⁹ Laing emplea el término “complementariedad” de forma distinta a los usos comunes en los que, por ejemplo, no se le relaciona con el conflicto y sólo se asume como una relación en la que una persona da y la otra recibe, sin dar lugar jamás a la competencia. En tal supuesto, las dos personas tienden a complementarse una a la otra porque ocupan posiciones desiguales, mientras que en el uso dado por Laing no se excluye la simetría entre las partes y, por ende, tampoco la rivalidad.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁷¹¹ Arfuch (comp.), *Ibid.*, p. 25.

apellido. De joven, empieza a leer la Cábala, a entusiasmarse con ella al punto tal que ve y explica su arte, que es un arte mínimo, como proveniente de los escritos cabalísticos. Su madre murió cuando él tenía cincuenta años. Pero antes de morir le confesó que su padre no era su padre sino un Cockney que vivía enfrente. “Fui judío durante cincuenta años. Ya no me puedo parar”. Había perdido su historia...⁷¹²

Lo que fascina de esta historia es notar que al perder su posición parental, Peter Joseph siente como el eje de su estructura significativa se derrumba. Lo conocido se le vuelve desconocido y lo que defendía como propio, le resulta más ajeno que nunca. Aparentemente él continúa siendo el mismo sujeto, pero toda su postura y justificación ante la vida han sido removidas. El otro –su madre- lo ha des-confirmado como judío y, al hacerlo, lo ha condenado al abismo de no saber *quién es*; a lo que comúnmente denominamos como una “crisis de identidad”.⁷¹³ Es el otro quien lo ha des-localizado.

Joseph puede continuar vivo, pero ni siquiera él es capaz de autorreconocerse como la misma persona y ponerse en pie. Las coordenadas externas ya lo ubican” en otro sitio, “entre otros” distintos; se le ha reconocido como otro de quien fue. Lo que experimenta como un resquebrajamiento de su “identidad personal” concierne, en el fondo, a la dislocación de su “yo” social.⁷¹⁴ Tal como sucede a varios personaje kafkianos, que tras no figurar en el registro y la aceptación de los demás, terminan desconociéndose a sí mismos incluso como seres humanos.

Y es que, como sentencia Milmaniene, fuera de la narrativa “el *lugar unificado del sujeto sólo resulta una ficción integradora necesaria*.”⁷¹⁵ La identidad dada por un nombre, una localización geográfica o un rol social no puede ser asumida como un registro o un sello sempiterno y mucho menos autodeterminado; si acaso puede pensársele como un anclaje

⁷¹² *Ibid.*, p. 52.

⁷¹³ “...cada vez que se produce una crisis de identidad, la identidad social es lo primero que se resquebraja, amenazando el frágil edificio de lo que creemos experimentar como el yo; es siempre una deficiencia de la identidad social lo que viene a perturbar la identidad personal y no al revés, como se tiende a pensar generalmente. Esta verdad de apariencia paradójica se reconoce fácilmente por el hecho de que empiezo a inquietarme “por mí mismo” o por el yo, no cuando dejo de reconocerme (¿quién podría, por otro lado reconocerse?) sino, al contrario, cuando son *los otros* los que han dejado de reconocerme...” Rosset, *Lejos de mí...*, *Ibid.*, p. 18.

⁷¹⁴ El yo-soy el hijo de... “no tiene estrictamente ningún sentido fuera del mundo social instituido de la significación en general, y fuera de la significación específica propia de la sociedad considerada.” Castoriadis, *Ibid.*, pp. 189,190.

⁷¹⁵ Milmaniene, *Ibid.*, p. 73.

histórico, necesario y útil que nos permite dar cuenta de la cohesión de una vida⁷¹⁶, pero de modo circunstancial y condicionado.⁷¹⁷

Esto quiere decir que, en realidad, ¿el “yo cartesiano” como fundamento de sí mismo es una figura vacía y que fuera de la persona socialmente reconocida, no hay nada? En buena parte sí⁷¹⁸, porque el “yo” siempre es un proyecto identitario abierto y sin concretar, y en esa medida es peligroso apelar a él como causa última. Pensando en este carácter insustancial del “yo”, Jacques Derrida -uno de los grandes sepultureros del “Sujeto autónomo” e influencia fundamental para Girard- escribió:

Mas ese lugar y esa figura tienen una estructura singular: ella encierra su propio vacío en sí misma, sólo abriga su propio desierto interiorizado. No abre sobre nada, no encierra nada, sólo contiene como tesoro la nada: un hueco, un espaciamento vacío, una muerte. Una muerte o un muerto, porque, según Hegel, el espacio vacío es la muerte, y este espacio es también de una vacuidad absoluta. Nada detrás de las cortinas. De ahí proviene la sorpresa ingenua del no juicio cuando abre, cuando se le permite abrir o cuando viola el Tabernáculo, cuando entra en la mansión o en el templo, y que después de tantas vueltas rituales para acceder al centro secreto, no descubre nada, sólo la nada. Ni centro, ni corazón, un espacio vacío, nada.⁷¹⁹

⁷¹⁶ Pensando en ello, Paul Ricoeur apunta: “El nombre propio permite afectar una designación fija a la misma cosa en sus ocurrencias múltiples en el espacio y en el tiempo (...) su función no es más que de designación, es decir, poder singularizar a un individuo y a uno solo con excepción de todos los demás.” (73) Y, más adelante: “Cuando digo: “yo [moi], P.R., nacido en...el...”, designo a la vez mi existencia insustituible y mi lugar en el registro civil. Esta doble designación constituye el anclaje mismo.” Ricoeur, Paul, “Individuo e identidad personal”, en: Veyne, Paul; et. al., *Ibíd.*, pp. 73 y 81.

⁷¹⁷ En su obra más reconocida sobre el tema, *Sí mismo como otro*, Ricoeur aborda la relación entre identidad y alteridad de manera fascinante. En ella, intenta resolver la problemática existente entre plantear la identidad como un *ídem* –entendida como mismidad- o como un *ipse* -la idea de un sí mismo que implica a la alteridad y a la dimensión temporal-. Para Ricoeur, la única manera de comprender la identidad surge de una relación dialéctica en la que ambas concepciones (*ídem* e *ipse*) se complementan. Esto es a lo que designa como *identidad narrativa*, un concepto en el que la identidad es observada como una síntesis entre la concordancia y la admisión de discordancias. Un planteamiento que, sin duda, resulta imprescindible para aproximarse al tema del proyecto identitario, pero al que no abordaremos en esta investigación de manera específica, entre otras cosas, porque considera muy escasamente la variante conflictiva que nosotros deseamos enfatizar.

⁷¹⁸ Un señalamiento que no deja de ser incómodo, e incluso peligroso, para toda concepción *moral* de la vida y en particular para la que toma como base a la persona para el ejercicio de la responsabilidad y de la justicia “...basada no en la sanción de hechos sino en la apreciación de intenciones...Por esa razón, todos los filósofos de obediencia moral han sostenido siempre contra viento y marea, *unquibus et rostris*, el credo del libre arbitrio, es decir, el dogma de una identidad personal responsable no sólo de sus actos sino también –y sobre todo- de las intenciones que supuestamente las originan: entre ellos Kant, Sartre o incluso Paul Ricoeur...” [Rosset, *Lejos de mí...*, *Ibíd.*, p. 90]. Así por ejemplo, para Ricoeur, “...la identidad tiene el sentido de una categoría de la práctica, supone la respuesta a la pregunta ¿quién ha hecho tal acción, quién fue el autor?” [Arfuch (comp.), *Ibíd.*, p. 26.]

⁷¹⁹ Derrida, Jacques, *El Monolingüismo del otro*, en: Milmanne, *Ibíd.*, p. 69.

Básicamente, acorde a la teoría mimética, *no hay nada mío, ni propio de mí*. « Derrière la fantasmagorie moderne, derrière le tourbillon des événements et des idées, au bout de l'évolution toujours plus rapide de la médiation interne, il y a le néant. L'âme est parvenue au point mort (...) le néant pur de l'orgueil absolu. »⁷²⁰ Son los otros, con quienes el individuo se relaciona, quienes fungen como una suerte de rompecabezas mediante el que éste integra el cuadro de *sí mismo*.

O como apunta Proust, al comienzo de *En busca del tiempo perdido*: “No somos un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y que cualquiera puede consultar sin más como un pliego de condiciones o un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás.”⁷²¹ De cierta manera, nos fabricamos dentro y fuera de nosotros mismos. Sólo somos un *deseo de ser* preñado por la existencia del otro.

Contrariamente al paradigma cartesiano⁷²², puede decirse que “...lo que funda la identidad es esa imagen especular [del otro]. Y en el mismo momento, cuando alguien ya puede decir “yo soy”, queda prisionero en una radical alteridad, una alienación porque precisamente lo que le permite decir “yo soy” proviene de la presencia de una categoría de “otro” exterior, inasible...”⁷²³ Esa paradoja es la que Hegel y Kojève atienden en la dialéctica del amo y el esclavo y la que Girard identifica en la dinámica mimética del deseo que, al impulsar al sujeto a devorar su mundo para afirmarse ontológicamente, agudiza su vacío⁷²⁴ y lo ofrenda a los demás.⁷²⁵ Así, « la volonté d'auto-divinisation est une volonté d'auto-destruction qui se

⁷²⁰ [Detrás de la fantasmagoría moderna, detrás del torbellino de los acontecimientos y de las ideas, al término de la evolución cada vez más acelerada de la mediación interna, está la nada. El alma ha llegado a un punto muerto (...) la pura nada del orgullo absoluto.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 256.

⁷²¹ Proust, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann* en: Rosset, *Lejos de mí...*, *Ibíd.*, p. 89.

⁷²² La alteridad del otro no se constituye en mí ni a partir de mí. Ni su realidad ni la mía pueden ser definidas en una auto-explicación generada por mi ego cognoscente.

⁷²³ Glocer, Fiorini (comp.), *Ibíd.*, p. 112. Los corchetes son míos.

⁷²⁴ Ese drama al que el individuo de espíritu romántico se enfrenta al verse limitado, imperfecto e inacabado. Al cerciorarse de su impotencia para penetrar el mundo ajeno, extraño a su ser; al reconocer a los “otros” como ese lugar en el que nunca estará, como fronteras que “limitan” su expansión plena.

⁷²⁵ Horrach no duda en señalar, que la “alienación” en Girard—pese a que el concepto en sí no esté tematizado en la obra—tiene un sentido “...mucho más radical que en Marx, pues se refiere a la esencia misma del hombre, no reduciéndose a determinadas conceptualizaciones históricas (...) la alienación es un principio estructural del hombre, y la escisión que lo origina determina los intentos de suturarla a partir de medios ‘identitarios’.” Horrach, *Ibíd.*, p.115.

concrétise peu à peu. »⁷²⁶ La afirmación de uno mismo culmina en la negación de uno mismo.

A pesar de que todo proyecto identitario -guiado por el deseo- persigue una suerte de clausura, un cierre sobre sí mismo, sólo logra realizarse temporalmente en relación con los demás, exteriorizándose.⁷²⁷ En palabras de Horrarch: “El proyecto identitario contradice su discurso y fracasa irremediabilmente, pero tampoco puede decirse que exista otra opción para alcanzar los objetivos del deseo, pues no puede escaparse al principio de identidad.”⁷²⁸ Es preciso reconocer, sin tapujos, que el ser humano no puede prescindir de este proyecto –“deseo identitario”-, y que dicho proyecto jamás puede prescindir de la participación de la otredad. Que en cierto grado la identidad se construye internamente –por el impulso o “de ser”-, pero sobretodo externamente –por los mediadores que causan y encauzan dicho deseo-.⁷²⁹ Es preciso asumir, parafraseando a Rimbaud, que *yo es otro*.⁷³⁰

De manera muy oportuna, Horrarch recupera las palabras de Gombrowicz:

El hombre también es creado por el individuo, por otra persona. Por el simple hecho de que yo soy siempre „para otro”, calculado para ser visto por otro, de que puedo existir en un momento definido sólo para alguien y por alguien, y de que existo, en tanto forma, a través de otro.

(...) Mi hombre es creado desde el exterior, es decir, que es en esencia inauténtico; nunca es él mismo, puesto que lo determina la forma en que nace entre los hombres. Por tanto, su yo le es atribuido en la esfera de lo interhumano. Es un eterno actor, pero un actor natural, ya que su artificio le es congénito, es la característica de la condición humana, ser hombre quiere decir ser actor; ser hombre significa imitar al hombre, ser hombre es comportarse como hombre sin serlo en lo más profundo de uno mismo. [La necesidad de ser uno mismo] es una rebelión trágica y desesperada contra la deformación. No puedo ser yo mismo y sin embargo quiero ser yo mismo

⁷²⁶ [La voluntad de auto-divinización es una voluntad de auto-destrucción que se concreta poco a poco] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 286.

⁷²⁷ A propósito de esto, y retomando lo planteado por Jean-Michel Oughourlian, Girard realiza una distinción por de más interesante: “La alienación sigue suponiendo la vigilancia de un yo, un sujeto que no está completamente obliterado por la experiencia y la siente, por ese mismo hecho, como alienación, esclavitud, servidumbre. En el caso del poseído, la invasión por el otro, el modelo mimético, se hace tan total que nada ni nadie le resiste y la perspectiva se invierte. Ya no hay un yo para llamarse alienado; sólo existe el otro y se encuentra ahí como en su casa; se ha instalado a vivir.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 188.

⁷²⁸ Horrarch, *Ibíd.*, p. 112.

⁷²⁹ Desde una subjetividad que reúne “...lo corporal derivado de la biología y del género, la pertenencia a un mundo interno que lo habita, a una familia, a una clase social y económica y a una época. Nuestros materiales clínicos dicen poco y nada de estos tres últimos.” Berenstein, Isidoro, “El sujeto como otro entre (inter)otros” en: Florini (comp.), *Ibíd.*, p. 80.

⁷³⁰ O quizás, dicho en términos hegelianos: “Yo soy Yo y el Otro que llevo conmigo” Hegel, *La fenomenología del espíritu*, en: Gurméndez, *Ibíd.*, p. 77.

y debo ser yo mismo: He aquí una de esas antinomias que no es posible resolver. (Gambrowicz, 2005: 342-343)⁷³¹

Todo esto nos provoca imaginarnos como una cadena interminable, en la que no somos más que un *doublette* de los otros y los otros, a su vez, son un *doublette* de nosotros mismos y de otros más. El filósofo francés, Clément Rosset, lleva esta posibilidad al extremo y la sugiere como eso que logra dar cuenta del proceso natural, y exclusivo, por el que los individuos han constituido su personalidad históricamente: imitando a los otros⁷³²; adquiriendo, mediante la mimesis, una máscara socialmente reconocida y, por qué no, socialmente admirada. Ernst Bloch –filósofo al que Rosset reconoce como predecesor y al que Girard, con certeza, debe más de una mención- nos aclara el por qué:

Precisamente porque los hombres son en sí algo indeterminado, necesitan un elemento intermedio de espejo o de pintura hacia el cual puedan dirigir la mirada. Aquí se les refleja, intensificada como noble consejo o incluso obligación, la imagen de lo que, de acuerdo a sus disposiciones y con la época deben llegar a ser para disfrutar de una paz no sólo interna. La juventud buena y no pervertida, sobre todo, desea asemejarse a personalidades fuertes y firmes.⁷³³

A decir de Clément Rosset, ante la imposibilidad de encontrar un yo “auténtico” o “esencial” de lo único que se puede hablar seriamente es de *identidades prestadas*; una noción creada por él mismo para explicar cómo, desde la infancia, el hombre depende de la imitación del ser ajeno para instituir la estructura -aparentemente unitaria- de su “yo”,⁷³⁴.

Incapaz de existir por mí mismo, tomo prestada de otro su identidad, adopto su yo y en cierto modo, “le tomo el pelo”, aunque en un sentido muy distinto, incluso diametralmente opuesto, al de la expresión coloquial. Se observará que esta operación entraña una paradoja parecida a la paradoja del diccionario, donde cada palabra se define por medio de otra, que a su vez remite a una tercera y así hasta el infinito, a menos que finalmente nos veamos remitidos al fin –un caso tan común como gracioso- a la palabra de partida (A=B=C=D=...A). Lo mismo ocurre con el yo

⁷³¹ Gambrowicz en: Horrach, *Ibid.*, pp. 111, 112. (Cita recuperada por Horrach en el contexto de una reflexión del autor sobre su novela *Ferdydurke*)

⁷³² Asimismo, para Helmut Plessner la imitación es un *monopolio del hombre*. “Formación de hábitos, procesos de aprendizaje, nacimiento de tradiciones, pero también de la moda, el procedimiento esencial para todos los procesos de socialización, de la acomodación del individuo a modelos de conducta previamente dados, no pueden pasarse sin los mecanismos de la imitación (...) La imitación en seguimiento de un modelo descansa en un acto de *identificación*, a diferencia de una imitación significativamente ocasional que pasa por un acto de distanciamiento del modelo.” Plessner, *Ibid.*, pp. 186, 187.

⁷³³ Bloch, Ernst, *El principio de esperanza*, trad. Felipe González Vicén, Trotta, Madrid, 2006, p. 13.

⁷³⁴ Es sabido que “El Yo no está sencillamente presente...y sin embargo, el concepto del Yo como amenaza puede registrarse en toda esa época como una afirmación y una demanda de individualidad monstruosas: todos deben tener o desarrollar un Yo.” Breithaupt, Fritz, *Culturas de la empatía*, trad. Alejandra Obermeir, Katz Editores, Madrid, 2011, p. 77.

que tomo prestado pues, al ser también un yo prestado, me veo reducido a imitar a x, quien imita a y, y quien imita a z, etc.⁷³⁵

En su opinión, es claro que “el simple hecho de tomar de otros los elementos necesarios para edificar la propia identidad subraya una carencia original de toda identidad personal.” Asimismo, que “...la identidad prestada es falsa porque no expresa su propio fondo, pero también verdadera en cierta medida, puesto que procede de una persona real cuyo estilo toma prestado.”⁷³⁶ Es decir, el otro –modelo- tampoco cuenta con una identidad innata, pero para el imitador siempre representa una inspiración real.

Rosset reconoce a René Girard como uno de los primeros escritores modernos en denunciar esta falta de autonomía del “yo” pues, dice, al señalar la “imposibilidad de desear si no es por mediación de los deseos del otro” logra poner al descubierto la ficción del “individuo” como un ente libre para ser, decidir y elegir.⁷³⁷ Girard, considera Rosset, revela que todo hombre que desea es un *homo mimético* y también, como hemos señalado, sostiene que el deseo mimético es el proyecto de la construcción de identidad⁷³⁸; por tanto, creemos, en su hipótesis inicial Girard ya contempla de forma clara el hecho de que la identidad es, necesariamente, mimética.⁷³⁹

La explicación para ello es simple. Encauzado por los deseos, el proyecto identitario se encuentra con distintos modelos y distintos obstáculos sociales. Cientos de mediadores abundan afuera, ya como las figuras “familiares” que han pre-condicionado el “yo”, ya como los modelos “sociales” que el individuo adoptará a lo largo de su vida para conformar un “yo” deseado.⁷⁴⁰ En sus distintas formas, los otros son quienes le confieren a ese “yo”

⁷³⁵ Rosset, *Lejos de mí...*, *Ibíd.*, pp. 43, 44.

⁷³⁶ *Ibíd.*, pp. 76, 77.

⁷³⁷ Y las palabras del propio Girard lo confirman: “El pecado es creer que uno mismo puede empezar algo. Uno no empieza cosa alguna, siempre da respuesta a otra cosa. Siempre es el otro quien decide en mi lugar y me obliga a responderle. Y el grupo siempre decide por el individuo.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 52.

⁷³⁸ En palabras precisas, enuncia: “El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de nada.” Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 53.

⁷³⁹ “El ser –identidad-de la copia radica en la semejanza, en la imitación, en la mimesis: ése es su fundamento.” Ávila, Crespo, Remedios, “Identidad, alteridad y autenticidad” en: Gómez, García, Pedro (coord.), *Ibíd.*, p. 212.

⁷⁴⁰ Lo dicho puede constatarse fácilmente desde la más tierna infancia. Cuando somos niños es común repetir que *queremos ser como* nuestra madre o como nuestro padre. Constantemente afirmamos, también, que nos gustaría *ser* tal o cual personaje ficticio o de nuestra realidad inmediata, y esta tendencia no desaparece conforme crecemos. Como es natural, a lo largo de nuestra vida, nuevos modelos se agregan y, a

una existencia, pero además quienes le proveen indefinidamente de los elementos para asegurar su continuidad.⁷⁴¹ En cualquier caso, el proceso de conquista y de relación con la alteridad nunca resulta pacífico, y eso es algo que la tesis sacrificial girardiana ha mostrado ampliamente.

Tal como observa Rosset, para Girard el proyecto identitario supone una fractura de raíz, mas nunca una pérdida. Hablar en términos de pérdida asimilaría su concepción a la de la filosofía tradicional, para la que la relación mimetismo-identidad implica una perturbación externa de un ser original, una pérdida gradual del “yo” a favor del “otro”.⁷⁴² Y es que, aunque en ciertos momentos el antropólogo parece compartir esa interpretación, su hipótesis central supone una subjetividad escindida de origen y un “yo” inacabado. De acuerdo a su tesis:

El sujeto es posibilidad de identidad, siempre en camino, en permanente naufragio, redefiniéndose a sí mismo y a sus objetivos. Siempre hay *pathos identitario* porque continuamente hay exigencia de sujeto autónomo, de autosuficiencia del ser, de dominio. Podríamos hablar del „fantasma identitario“, de la inexistencia del sujeto como tal, pues lógicamente de la misma manera que se desea aquello que nos falta, si hay proyecto de sujeto es porque éste es carencia y por tanto parece necesario crearlo, definirlo, fijarlo. Por eso, todo proyecto identitario significa la búsqueda de un fantasma, la persecución de un ideal multiforme y siempre escurridizo. Se vive, se piensa, se escribe, porque existe el deseo de ser, nunca consumado, no consumable, aunque eso no quiebre el anhelo deseante de la esperanza.⁷⁴³

El *homo mimético* de Girard y el hombre en general viven la misma paradoja; nunca pueden definirse como una forma estática e independiente, pero esa imposibilidad no merma su

través de ellos, nuestra “identidad” sigue configurándose incesantemente. De forma paulatina y cambiante adoptamos hábitos, posturas, convicciones, fobias, ideales e, incluso, particularidades emotivas de aquellos “otros” a quienes admiramos y con quienes convivimos. Para cuando somos adultos ya es muy difícil, por no decir imposible, saber hasta qué punto no somos más que un remedo de vidas ajenas.

⁷⁴¹ Antecediendo a Girard, Ernst Bloch describe este hecho con singular claridad: “En lugar de la rueda que rueda libremente por sí misma, tenemos la clase, tenemos la sociedad y la épocas determinadas en las que nacen los hombres con todas sus disposiciones innatas. Aquí se dan modelos heredados de singularidad, modelos conformados históricamente sólo merced a los cuales puede aprehenderse el suelo del propio papel que desempeñar.” Bloch, *Ibid.*, p. 13.

⁷⁴² “El enfoque de la “identidad” presupone generalmente una epistemología esencialista: que las cosas son lo que son y que cada cosa la constituye un conjunto determinado de características fijas. Se entrevén resabios parmenídeos... Pierde de vista el movimiento de lo real, el permanente estado de proceso. Da primacía a una estructura invariante, cegándose para verla como resultado de una génesis, como estado transitorio. La lente identitaria fija la foto, toma lo inevitablemente provisional por definitivo, lo temporal por eterno, lo contingente por necesario (...). No capta ni de dónde viene ni adónde va eso que le parece “idéntico” o identificador. Ignora que siempre procede de algo diferente y se encamina a algo diferente, en intercambio incesante con otros.” Gómez, García, “Las desilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”, en: Gómez, García (coord.), *Ibid.*, p. 31.

⁷⁴³ Horrach, *Ibid.*, pp. 110, 111.

deseo de *ser-lo* y, antes bien, lo intensifica.⁷⁴⁴ Esa contrariedad es lo que nos coloca en el corazón de este capítulo; en el punto en el que la teoría mimética y el tema de la identidad aparecen unidos, inextricablemente, por el mismo deseo metafísico: el ideal ontológico de un sujeto autónomo y auténtico. Un ideal al que el ser ajeno dirige y al que el resto de los deseos “materiales” simplemente revisten y secundan.

Al individuo no le basta con estar vivo es preciso que los otros lo identifiquen y lo reconozcan como aquel que desea ser: un “yo” bien fundado, no-vacío. En consecuencia tiende naturalmente a elegir aquellos modelos que le parecen más autónomos y consolidados; es por eso que busca imitar la postura del “Amo”. Únicamente partiendo de esta premisa es posible comprender uno de los párrafos más paradigmáticos en toda la obra girardiana:

Don Quichotte a renoncé, en faveur d'Amadis, à la prérogative fondamentale de l'individu : il ne choisit plus les objets de son désir, c'est Amadis qui doit choisir pour lui. Le disciple se précipite vers les objets que lui désigne, ou semble lui désigner, le modèle de toute chevalerie. Nous appellerons ce modèle le *médiateur* du désir. L'existence chevaleresque est l'*imitation* d'Amadis au sens où l'existence du chrétien est l'imitation de Jésus-Christ.⁷⁴⁵

[Don Quijote ha renunciado, a favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo: él no elige más los objetos de su deseo; es Amadís quién debe elegir por él. El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa, o parece designarle, el modelo de toda caballería. Llamaremos a este modelo, el *mediador* del deseo. La existencia caballeresca es la *imitación* de Amadís en el sentido en que la existencia del cristiano es la imitación de Jesucristo.]

Puede sostenerse, con toda seguridad, que Don Quijote desea ser un caballero como Amadís de Gaula, y que por eso se entrega a imitar su conducta. Sin embargo, esa afirmación no atina con la piedra elemental de la teoría mimética. En un interesante estudio sobre el tema de la identidad en la obra girardiana, el filósofo Stéphane Vinolo sí da con esa piedra cuando señala:

Todos debemos convenir en que el deseo de caballería es un deseo de diferenciación, es un deseo de querer ser distinto del resto de los individuos, no tener semejanzas con ellos. De hecho, pocos son los caballeros, pocos son los elegidos para hacer parte de esa clase de hombres, y ésta precisamente se mantiene como atrayente por los pocos elegidos que acepta. Nos encontramos

⁷⁴⁴ Citando a Girard: « La masochiste perçoit le rapport nécessaire entre la malheur et le désir métaphysique ; il n'en renonce pas pour autant à ce désir (...) C'est sur la faillite elle-même que le sujet assoit, désormais, son entreprise d'autonomie ; c'est sur l'abîme qu'il fonde son projet d'être Dieu. » [El masoquista percibe la relación necesaria entre la desdicha y el deseo metafísico; no por ello renuncia a ese deseo (...). El sujeto asienta su empresa de autonomía sobre el mismo fracaso; funda su proyecto de ser Dios sobre el abismo.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 182.

⁷⁴⁵ Girard, *Ibid.*, p. 11-12.

entonces con una paradoja en el corazón de la teoría del deseo mimético, puesto que éste no aparece aquí como un deseo de identidad sino como un deseo primero de diferencia. De modo que, por querer ser distinto, por querer diferenciarse del resto siendo caballero, Don Quijote está condenado a imitar a Amadís.⁷⁴⁶

La observación de Vinolo resulta de un valor inmenso, aunque no creemos, como él, encontrar alguna paradoja pues, en el fondo, todo deseo de identidad es un deseo de diferenciación.⁷⁴⁷ Eso que Bourdieu observa al señalar que “existir socialmente quiere decir ser percibido, y por cierto, ser percibido como distinto.”⁷⁴⁸ Don Quijote, como el cristiano, quiere adquirir un ser singular, ya que de otro modo le bastaría con ser identificado como hombre, y por eso anhela los signos de la caballería. En esto no hay contradicción alguna pues, como antes señalamos, todo *deseo de ser* reconocido contiene el anhelo de distinguirse de los demás.

Cada uno quiere ser un *idem* –el mismo⁷⁴⁹–, una unidad inmutable y replegada sobre sí misma⁷⁵⁰ y, consecuentemente, “...trabaja en la producción de la diferencia con los otros...”⁷⁵¹ El que la mimesis resulte el único camino para emprender tal proyecto, no debe hacernos olvidar que el deseo que lo impulsa es siempre de naturaleza inconsciente, pero también estructural. Puede que Don Quijote sepa que imita a Amadís, pero ignora el por qué sustancial y los efectos de ello.

Animado por un espíritu romántico, el individuo quiere constituirse como un valor íntegro, poseedor de características incompatibles con los demás, y eso lo impulsa por una senda de

⁷⁴⁶ Vinolo, Stéphane, “Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia”, *Universitas Philosophica* 55, año 27, Colombia, 2010, pp. 17-39 en:

http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-53232010000200002&script=sci_arttext

⁷⁴⁷ Un aspecto sobre el que Girard nos brinda algunos de sus párrafos más claros. Así, por ejemplo, en *El chivo expiatorio* escribe: “Lejos de ser radical y progresista, la exaltación actual de la diferencia no es más que la expresión abstracta de una perspectiva común a todas las culturas. En cada individuo hay una tendencia a sentirse “más diferente” de los otros que los demás, y, paralelamente, en cada cultura, una tendencia a imaginarse a sí misma no sólo como diferente a las demás sino como la más diferente de todas, porque cada cultura mantiene en los individuos que la componen este sentimiento de “diferencia”.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 32.

⁷⁴⁸ Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire*, citado por Giménez, Montiel, Gilberto, “Paradigmas de la identidad”, en: Chihu, Amparán, Aquiles, *Sociología de la identidad*, UAM, México, 2002, p. 39.

⁷⁴⁹ En la estructura de la lógica formal: “Tal es lo que es siempre, lo que es lo mismo, lo que siempre es idéntico a sí mismo. Lo que es de tal modo que no puede no ser.” Nebreda, Jesús, José, “El marco de la identidad o las herencias de Parménides”, en: Gomez, García (coord.), *Ibíd.*, p. 157.

⁷⁵⁰ En ese tenor ha sido planteado el tema de la “identidad” -por la tradición occidental- desde la filosofía parmenídea (*tó ón*).

⁷⁵¹ Horrach, *Ibíd.*, p. 110.

diferenciaciones respecto al exterior⁷⁵²: hacia su *individuación*. Justamente, correspondiendo a ese supuesto, se sostiene que la “...construcción de identidad es una operación de exclusión, de oposición, de separación de lo otro, en una palabra, de escisión.”⁷⁵³Y dicha práctica suele tener alcances más allá de lo meramente referencial.

En *La Ruina de Kash*, Roberto Calasso afirma: “El aislamiento operado por el conocimiento repite la toma de una muestra operada por la sociedad sobre la naturaleza para constituirse: paso de lo continuo a lo discontinuo, necesario para crear las *diferencias*, y sobre todo la diferencia de la propia naturaleza.”(2000, p. 165) Asimismo, el sujeto busca conocer al mundo distanciándose de él para después poder fragmentarle en su calidad de objeto. Una vez que se anhela a sí mismo como *diferencia* trata de imponer ese mismo carácter *discontinuo* en el resto del mundo por medio de la división y la organización racional de los objetos; de ordenar su realidad, diferenciándola.⁷⁵⁴

Toda definición de “...identidad –o identificación- supone un otro que no es “lo mismo” y a partir del cual uno puede afirmar su diferencia.”⁷⁵⁵Distanciarse de lo externo -y en el mismo acto objetivarlo como el/lo otro- funciona como el recurso mediante el que el individuo intenta autofundarse y legitimarse como el único poseedor de sí; como un ser *desvinculado*, omnipotente.⁷⁵⁶Esto es, como si al *identificar* un *afuera* pudiera comprobarse como el dueño absoluto de su interioridad.

Dentro de la lógica “conjuntista identitaria”, observa Cornelius Castoriadis, esta operación exclusiva puede ilustrarse con lo que en términos matemáticos se identifica como *clausura de sentido*: una función en la que el valor de un elemento se determina por la existencia, a su alrededor, de fronteras infranqueables para cualquier elemento externo –desconocido-.

Un cuerpo algebraico está clausurado si todas las ecuaciones escritas con elementos de este cuerpo poseen soluciones en su interior. Por ejemplo, el cuerpo R de los números reales no está algebraicamente clausurado –la ecuación $x + 1 = 0$ no tiene solución dentro de este cuerpo-, pero

⁷⁵² Este hecho se encuentra directamente relacionado con su necesidad de orden, de apartamiento de lo desconocido y lo indeterminado. Para plasmar esta lógica, el sociólogo Zygmunt Bauman recurre a la función del lenguaje. De acuerdo con él, el orden que se inscribe a través del lenguaje está referido, fundamentalmente, a la capacidad de clasificar, de apartar y de segregar. Se trata de un ejercicio de agrupación de identidades similares, que en oposición a otras de distinto tipo, se convierten en los presupuestos mediante los que identificamos la realidad.

⁷⁵³ Nebreda, José Jesús, “El marco de la identidad, o las herencias de Parménides” en: Gómez, García (coord.), *Ibíd.*, p. 158.

⁷⁵⁴ Muñoz, A. (2012), *Ibíd.*, p. 3.

⁷⁵⁵ Aurfuch, Leonor (comp), *Ibíd.*, p. 31.

⁷⁵⁶ Y es que, desde una perspectiva individualista, el “valor del hombre estriba precisamente en que puede llegar a obtener lo que desee, a ser lo que quiera ser, a convertirse en lo que se proponga hacerse.” Sanfélix, Vidarte, Vicente, “Apología de la idiotez (Elogio a Descartes)”, en: Faerna, Ángel, Torreveano, Mercedes (ed.), *Identidad, individuo e historia*, Pre-textos/ Colección Filosofías, España, 2003, p. 45.

el cuerpo C de los número complejos constituye una solución, y la ecuación anterior encuentra en él su resolución $x = i$, donde i es la raíz cuadrada de -1 .⁷⁵⁷

La misma función puede observarse en la esfera social cuando, por medio de la exclusión de la diferencia, el sujeto se repliega –en una suerte de recurso tautológico- sobre sí y se afirma, aparentemente, como una unidad de sentido⁷⁵⁸, no homologable ni sustituible. Retomando a Castoriadis, Denise Najmanovich escribe:

Al nacer una organización se generan bordes y límites, se establecen diferencias entre un adentro y un afuera, se diferencia lo propio de lo ajeno (...) Desde la mirada dicotómica el límite separa drásticamente un exterior y un interior, no hay comunicación entre una entidad y el medio que la circunda. A estos límites insalvables he de llamarlos “límites-limitantes” y son los únicos que legítimamente pueden entrar en los mapas cognitivos forjados por la perspectiva identitaria.⁷⁵⁹

Desde esta perspectiva, todo proceso constitutivo abierto –a la incidencia y significación de los otros- representa un conflicto para crear identidades consolidadas. Sin embargo, como hemos venido sosteniendo, la identidad no puede comprenderse en términos de una inmediatez solipsista sino de mediación del exterior; de recuperación desde lo exterior.⁷⁶⁰ A diferencia de la esfera matemática, lo particular humano nunca puede concretarse como *diferencia pura*, pues corre el riesgo de convertirse “en una tautología sin contenido.”⁷⁶¹

Ese otro, a quien yo-mismo identifico como diferente, es quien autentifica mi ser porque “no basta con la propia convicción de creerse diferente: aquellos otros deben sancionar (reconocer) la diferencia. Ambas dimensiones se requieren recíprocamente.”⁷⁶² He ahí -en la necesidad- la simiente problemática: el otro no sólo representa la condición de posibilidad de mi existencia plena –y, por supuesto, yo la de él-; se convierte en mi modelo porque también se encuentra atravesado por el *deseo* de afirmarse como particularidad frente a mí y, más aún, porque siempre me parece estar mucho más cerca de lograrlo.

Vinolo define este hecho como una *contra-productividad racional de la diferencia*, a la que resume de la siguiente forma: “el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás

⁷⁵⁷ Castoriadis, *Ibid.*, p. 188. (pie de página)

⁷⁵⁸ Ver: *Ibid.*, pp. 187-189.

⁷⁵⁹ Najmanovich, *Ibid.*, p. 78, 79.

⁷⁶⁰ En palabras de Hegel, como *un retorno a sí desde el ser otro*. Aunque la idea de retorno no refiera, en lo absoluto, a la existencia de un yo esencial que se hubiese perdido.

⁷⁶¹ Ignattief, Michael, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. Pepa Linares, Taurus, España, 1999, p. 42.

⁷⁶² Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 11.

porque todo el mundo quiere ser diferente.”⁷⁶³ La imitación constituye, pues, el único puente tendido para adquirir la ilusión de singularidad, el ser ajeno, para adentrarse en su mundo y adueñarse de él. Por lo que, irremediabilmente, todo proyecto identitario deviene en términos de identidad general y de conflicto.

Esto significa que cualquier diferencia “ganada” sólo puede ser momentánea, pues “... se halla „interrumpida“, en algún momento, por una cadena de equivalencias y de igualdad.”⁷⁶⁴ Una igualdad determinada por el deseo mimético y rechazada por el orgullo romántico de los individuos.⁷⁶⁵

Paradójicamente, “desde dentro del sistema, sólo hay diferencias; desde fuera, por el contrario, sólo hay identidad. Desde dentro no se ve la identidad y desde fuera no se ve la diferencia.”⁷⁶⁶ Cada hombre se esfuerza por afirmar su “extrema singularidad”, sin advertir que sus intentos por lograrlo producen el efecto contrario⁷⁶⁷: la mismidad en términos absolutos.⁷⁶⁸

Pero como es lógico, el fracaso no logra eclipsar ni el deseo ni la dinámica relacional que éste activa. Y a medida que el individuo se *indiferencia* del resto –hecho que padece, pero no percibe⁷⁶⁹–, su ideal metafísico crece y su carga de violencia también. Paulatinamente la

⁷⁶³ Vinolo, *Ibid.*, p. 16.

⁷⁶⁴ Aurfuch, (comp.), *Ibid.*, p. 32.

⁷⁶⁵ “Lo que me liga a ese otro que me enfrenta es el mimetismo, esa creciente similitud entre nosotros dos, a la que siempre terminamos por ceder. Somos en lo Mismo, para retomar los términos de Lévinas. Desde ya, la guerra es la ley del ser.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.*, p. 154.

⁷⁶⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado...*, *Ibid.*, p. 165.

⁷⁶⁷ En realidad, señala Girard, cuando pienso que “he perdido mi identidad quiere decir que he encontrado mi identidad con todo el mundo.” Girard, René; Martínez, Marie-Louise, “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por Marie-Louise Martínez” (2006), trad. Jesús Camarero, en: *Revista Anthropos* (Nº 213), René Girard. *Deseo mimético y estructura antropológica*, p. 20.

⁷⁶⁸ Aunque, como el propio Girard subraya, la diferencia parece nunca desaparecer, sus movimientos oscilatorios y sus posicionamientos sucesivos denotan la identidad entre los antagonistas. “La reciprocidad es real pero es la suma de momentos no recíprocos. Los dos antagonistas nunca ocupan las mismas posiciones en el mismo momento, es muy cierto, pero ocupan estas mismas posiciones sucesivamente. Nunca existe algo a un lado del sistema que no acabe por aparecer en el otro con tal de esperar el tiempo suficiente (...) Por una y otra parte todo es idéntico, no sólo el deseo, la violencia, la estrategia, sino también las victorias y las derrotas alternadas, las exaltaciones y las depresiones: en todas partes aparece la misma ciclotimia.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 164.

⁷⁶⁹ Para Girard la reciprocidad ser definida como “...una suma de momentos no recíprocos: sólo puede ser percibida, pues por una mirada exterior al conflicto, *ya que en el interior uno debe en todo momento creer en su propia diferencia* y responder cada vez más rápido y con mayor fuerza.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibid.*, p. 40.

exigencia de apuntalar lo propio acentúa su relación *disyuntiva* con la diferencia y, también, se radicaliza hasta el punto de la oposición. A partir de cierto momento, la fórmula afirmativa “yo soy” se sostiene sobre la fórmula excluyente de todo lo que “yo NO-soy”.⁷⁷⁰

El individuo niega entonces cualquier *equivalencia* con el otro externo/mediador que representa una traba para lograr su “*clausura identitaria*”. Exagerar la ajenidad de aquel se convierte en el único recurso útil para “defender” el ideal de un sí mismo auténtico y singular.⁷⁷¹ Pero, como es bien sabido, toda defensa tiene carácter de ataque, por lo que la reciprocidad adquiere una naturaleza completamente hostil. El deseo del ser del otro devela, entonces, su cariz como deseo de destrucción.

Y es que, “¿cómo tolerar que nuestra existencia, material o espiritual, dependa de alguien más; [que sea una copia de la de alguien más]? Habría que destruirlo.”⁷⁷² O mínimamente habría que destruir su imagen.⁷⁷³ Ante la ausencia de diferencias reales, la *significación negativa* del otro constituye el medio por la que se procura generarlas. Tal como observaría Freud con su *narcicismo de las pequeñas diferencias*⁷⁷⁴, cualquier diferencia en él, la más mínima, es dramatizada y vituperada para ocultar lo que comparte con el “yo”, pues justamente eso lo convierte en una amenaza potencial.⁷⁷⁵

⁷⁷⁰ Una lectura con la que Lévinas rompe de tajo ya que, considera, que en todo caso si la relación de mismidad, “...se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro.” Lévinas, *Ibíd.*, p. 62.

⁷⁷¹ En sus *Investigaciones en antropología política*, el francés Pierre Clastres ilustra este procedimiento: “En América del Sur los asesinos de indios llevan al colmo la posibilidad del Otro como diferencia: el indio salvaje no es un ser humano sino un simple animal. La muerte de un indio no es un acto criminal; incluso el racismo ha desaparecido, ya que para ejercerse implica un mínimo de reconocimiento de humanidad en el Otro.” Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Ocampo, Gedisa editorial, México, 1987, p. 57.

⁷⁷² Castilla del Pino, Carlos, “Odiar, odiarse: el trabajo del odio”, en: Castilla del Pino, Carlos (ed.), *El odio*, Tusquets, España, 2002, p. 31. Los corchetes son míos.

⁷⁷³ “...como una forma de destrucción menos comprometida, se exterioriza mediante la palabra, mediante el discurso. No podemos acabar materialmente con el objeto odiado, pero cuando menos podemos contribuir a su menoscabo sin que de nuestras acciones se derive un perjuicio para nosotros (tal como el que implicaría la sospecha ante los demás de nuestra impotencia ante el objeto odiado). Eso es justamente odiar conservando el sentido de la realidad. La difamación, la calumnia, la crítica malévola son formas de destrucción relativa del objeto odiado que se pueden llevar a cabo sin demasiado riesgo ni desprestigio por parte del que odia.” Castilla del Pino, *Ibíd.*, p. 32.

⁷⁷⁴ Ver: Freud, Sigmund, “El tabú de la virginidad”, en: Freud, *Obras completas de Sigmund Freud*, Tomo III, Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva/Siglo XXI Editores, México, 2012, p. 2448.

⁷⁷⁵ A propósito del caso judío en la Alemania nazi, Michel Ignatieff escribe: “Ningún otro grupo se había identificado con la Kultur alemana como los judíos, ninguna minoría nacional experimentó una integración

Como parte de la operación disyuntiva, en el imaginario personal el otro “remite siempre a la identidad, pero como desviación o degradación del „verdadero ser“.”⁷⁷⁶ Se le mira como el gemelo enemigo⁷⁷⁷ al que hay que barrer para integrar el ser propio. Bajo este supuesto, el enfrentamiento funciona como agente de diferenciación y de identidad.⁷⁷⁸

Así, el proyecto identitario es expuesto abiertamente como el detonante que arroja a los hombres al enfrentamiento dialéctico⁷⁷⁹ -a lo que Girard refiere como la “doble mediación”-, en la que cada individuo tiene la certeza de jugarse su autonomía contra la del otro; como si se tratase de un mandato de supervivencia.⁷⁸⁰ La ficción de los contrarios aparece como el filtro que le permite al individuo fijarse, al menos temporalmente, sin tener que renunciar por completo a su deseo de diferenciación.⁷⁸¹

El odio del *otro real*, no es más que el revés de la investidura positiva de sí mismo, y se mantiene unido por un sofisma poderoso y elemental, igualmente presente en las formas colectivas del odio o del desprecio, quizá más fácilmente perceptible en estas últimas. Soy (el) bien. (El) bien soy Yo. Él no es yo. Por lo tanto, él no es (el) bien (o, por lo menos, no tanto como yo.) Soy francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera). Ser francés (inglés, italiano,

más completa, que, sin embargo, no bastó para salvar ni a Freud ni al resto de la judería austriaca. De nada sirvió su grado de integración, sus esfuerzos por eliminar las diferencias que los separaban de sus conciudadanos, el hecho simple y elemental de su condición judía se mantuvo por encima de todo, y a partir de este hecho menos (porque para muchos judíos no era más que un vestigio de su identidad, uno más entre muchos) Hitler levantó una barrera “biológica” entre dos razas y dos culturas. Cuando la integración elimina los principales rasgos diferenciales, los pequeños vestigios adquieren una importancia neurótica para individuos como Hitler, ya que su identidad puede sentirse amenazada por la asimilación de los judíos...” Ignatieff, Michel, *Ibid.*, pp. 63, 64.

⁷⁷⁶ Najmanovich, *Ibid.*, p. 46.

⁷⁷⁷ Que es tan próximo como lejano.

⁷⁷⁸ “Uno sólo se afirma a sí mismo por oposición a, y en contra de, lo otro o el otro. En consecuencia: El otro es para mí una amenaza, el otro es para el yo un enemigo. En estos esquemas el otro como complementario desaparece. Se hace impensable, se hace imposible.” Nebreda, José, Jesús, “El marco de la identidad, o las herencias de Parménides” en: Gómez, García (coord.) *Ibid.*, p. 158.

⁷⁷⁹ De ahí la importancia de la luz que Hegel y Kojève arrojan sobre el tema, pues a través de su “sujeto trascendental” nos hacen comprender que toda búsqueda de reconocimiento –llevada por sujetos empíricos– procura una suerte de clausura, un cierre sobre sí mismo que le permita fijarse como diferencia (*différance*), pero que esa búsqueda siempre concluye en una relación dialéctica, originariamente conflictiva.

⁷⁸⁰ “El deseo mimético exacerbado desea a un tiempo destruir y absorber la violencia encarnada del modelo-obstáculo, siempre asimilado al ser y a la divinidad.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 288.

⁷⁸¹ Y es que, puede decirse que en términos generales: “La filosofía idealista se basa de diferentes maneras en una versión del “toda determinación es una negación” de Spinoza: una cosa sólo puede convertirse en lo que es a través de su relación negativa con todas las demás, que define lo que no es.” Bowie, Andrew, *Estética y subjetividad. La Filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, trad. Agencia Literaria Eulama, Visor (dis), Madrid, 1999, p. 54.

norteamericano, etcétera) es ser (el) bien. Él no es francés (inglés, italiano, norteamericano, etcétera), por lo tanto, no es (el) bien.⁷⁸²

El otro, que ontológicamente cierra el paso al ideal de autonomía – ya que ni entrega su ser ni otorga el reconocimiento deseado- y pone enfrente la dolorosa insatisfacción del sí mismo, es el rival girardiano al que se aborrece y al que se anhela eliminar. Aunque, por supuesto, nadie está dispuesto a reconocer que su odio contiene dosis de envidia e impotencia y, antes bien, trata de ocultarlo en complejos sistemas de racionalización que cargan a ese otro de culpas y de motivos para ser despreciado.

La psicoanalista Carmen Gallano aborda detalladamente esa relación entre identidad y conflicto, señalando:

...la aspiraciñ del odio es una aspiraciñ a ser del sujeto que toma la vía de la negaciñ de ese otro ser que expulsa al ser del sujeto del deseo del otro. El odio, en su forma obsesiva, es voluntad de ser sin ese resto del ser del otro que para el sujeto encarna lo que no le deja ser Uno en el significante. Y se imputa al ser del otro que lo que es, lo es por su mala voluntad, entonces el odio se verá acompaado de agresividad. (...) [El enfrentamiento] es el corolario de la pretensiñ de los sujetos de eliminar la divisiñ y de realizarse en una esencia del ser que estaría entera en la pureza de un Ideal.⁷⁸³

Toda vez que el camino de la violencia funciona como la vía ineludible para la afirmaciñ – o “recuperaciñ”- del “yo”, los hombres se enfrentan recíprocamente justificados en causas superficiales. En breve, tal como describió Girard, sólo existen gemelos de violencia y la *crisis de indiferenciaciñ* se agudiza; donde antes sólo se mostraba el puro deseo *de ser*, ahora se despliega abierta y completamente la variante *destruictiva*. Cada cual vive la frustraciñ de su deseo y muestra una potencialidad idéntica para violentar al otro; la posibilidad de la masacre parece inminente.

Llegado este punto, bien podríamos reencontrarnos en el mismo callejñ sin salida presentado por la teorí mimética -o por el estado de guerra hobbesiano-, en el que la generalizaciñ del conflicto *inter pares* imposibilita la existencia hasta el surgimiento de un *tercero redentor*. No obstante -y aquí la utilidad de leer la teorí en clave identitaria-, la necesidad constitutiva del otro prevalece para el *yo* a la par de la necesidad de destruirlo; de

⁷⁸² Castoriadis, *Ibid.*, p. 186.

⁷⁸³ Gallano, Carmen, “La pasiñ estéril”, en: Castilla del Pino, *El odio*, *Ibid.*, p. 50.

manera que el propio ideal metafísico garantizará la continuidad del intercambio, aun en forma de lucha y contradicción.⁷⁸⁴

Y es que, como el propio Girard advierte, la rivalidad no constituye necesariamente una fuerza disociadora; en tanto acción recíproca por antonomasia, es también una de las formas primarias de *socialización*. Varias décadas antes que él, el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel estudió este fenómeno de apariencia paradójica, y lo hizo sin perder de vista el papel del deseo y el de la identidad. A propósito de ello, escribió:

De hecho, los elementos propiamente disociadores son las causas de la lucha: el odio y la envidia, la necesidad y la apetencia. Pero cuando, producida por ellas, ha estallado la lucha, ésta es un remedio contra el dualismo disociador, una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por el aniquilamiento de uno de los partidos. Así, ocurre con frecuencia que las manifestaciones más vivas de la enfermedad significan los esfuerzos del organismo para vencer las perturbaciones perjudiciales.⁷⁸⁵

Para Simmel, el enfrentamiento representaría una *distensión de las fuerzas adversarias*; una síntesis de elementos contrapuestos y complementarios contenida en una unidad de orden superior.⁷⁸⁶ Esa unidad puede ser vista como un *conjunto social*⁷⁸⁷, una sumatoria en la que el conflicto *inter pares* es aliviado, relativamente, por un principio colectivo de diferenciación, el de la *identificación*⁷⁸⁸. Que en este caso deviene de esa igualdad primaria que reposa sobre la posibilidad de violentar y de ser violentado. Algo que Girard parece

⁷⁸⁴ « Au niveau de la médiation interne, la collectivité, comme l'individu, cesse d'être un centre de référence absolu. On ne peut plus comprendre les salons qu'en les opposants aux salons rivaux, en les intégrant à la totalité dont chacun d'eux n'est plus qu'un élément. » [Al nivel de la mediación interna, la colectividad, como el individuo, deja de ser un centro de referencia absoluto. No se pueden comprender los salones más que oponiéndolos a los salones rivales, formando parte de una totalidad de la que ellos no son más que un elemento.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 215.

⁷⁸⁵ Simmel, Georg, *Sobre la individualidad y las formas sociales. Ensayos escogidos*, trad. Donald N. Levine, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002, p. 140.

⁷⁸⁶ El autor va más allá, y sostiene incluso que: "Las hostilidades no sólo impiden que vayan poco a poco borrándose las diferencias dentro del grupo –por lo cual pueden ser provocadas deliberadamente, como garantía de las constituciones existentes-, sino que, además, son sociológicamente productivas; gracias a ellas, con frecuencia encuentran las clases o las personalidades sus posiciones propias, que no hubieran hallado o que hubieran hallado de otro modo, si, existiendo las causas objetivas de la hostilidad, estas causas hubiesen actuado sin el *sentimiento* y las manifestaciones de la enemistad." Simmel, *Ibid.*, p. 144.

⁷⁸⁷ Al que puede observarse como una articulación momentánea de las diferencias.

⁷⁸⁸ Que, en términos generales, refiere a la semejanza de las características de *uno* con respecto a las del *otro*. "La identificación –afirma Stuart Hall (*Who needs identity*)-, es un proceso de articulación, de sutura (...) Hay siempre "demasiado" o "demasiado poco" - una sobredeterminación o una falta, pero nunca una adecuación perfecta, una totalidad.' Esta imposibilidad de adecuación, ese desliz del sujeto en exceso o defecto –dicho de otro modo, su irrepresentabilidad en una posición- permite desplegar una concepción no esencialista de la identidad, que enfatiza la incompletud, el inacabamiento..." Aurfuch, Leonor (comp), *Ibid.*, p. 24.

tener en mente cada vez que señala que el principio del deseo mimético y de sus rivalidades coincide plenamente con el principio de la unificación social.⁷⁸⁹O, en el mismo sentido, que la violencia mimética actúa como nicho de sentido y fuente vinculante de la multitud.

En efecto, una vez que la indiferenciación ha azotado al conjunto -convirtiendo a los hombres en piezas idénticas e intercambiables-, las relaciones sociales parecen destinadas a la parálisis. Pero eso no sucede, porque en el conflicto se contienen las posibilidades de convivencia que mantendrán en curso al proyecto identitario. Y aunque la explicación para ello puede no ser del todo convincente ni tangible, resulta necesaria para tratar de clarificar ese “instante milagroso de convergencia”⁷⁹⁰ evocado por Girard:

Como un esfuerzo por escapar al sentimiento de *desarraigo*⁷⁹¹ al que la mimesis generalizada lo condena⁷⁹², el individuo se integra –o quizá sea más apropiado decir, se re-integra⁷⁹³- a una esfera mayor que le permite obtener cierta certeza de sí.⁷⁹⁴ En ella, el principio identitario es solventado en una lógica de *pertenencia*⁷⁹⁵ que procura partir el mundo en dos

⁷⁸⁹ Ver: Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 244.

⁷⁹⁰ Ver: Girard, *El chivo expiatorio* (p. 126) y *La violencia y lo sagrado*, (pp. 87, 88.)

⁷⁹¹ Que aliena y extravía. Que emocionalmente cuarteja la personalidad del hombre, lo disgrega y aleja de la serenidad dada por de su adhesión al mundo, o tal vez resulte más preciso decir, de la adhesión del mundo a sí.

⁷⁹² Como hemos señalado, “...la identidad de conductas provoca la sensación de confusión y de indiferenciación universales: ‘la gente sin distinción de estado o de fortuna, se sume en una tristeza mortal...Todo queda reducido a extrema confusión.’ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 23.

⁷⁹³ No queremos sugerir que la sociedad en general, o cualquier grupo en particular, pueda ser visto como el producto de una asociación libre de individuos; por el contrario, como hemos insistido, el individuo no existe fuera de la interacción social. Nuestra única intención aquí es observar el salto por el que todo proyecto identitario individual se imbrica en una dinámica colectiva, sea ésta de naturaleza disolutiva o agregativa. En realidad, lo social es el único marco en el que puede pensarse la existencia. Como apunta Zuribi: “Precisamente porque se hace cargo de la realidad, el niño se encuentra en su propia realidad con que “lo humano”, que no procede de él mismo se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad. El término formal de ese hacerse cargo no son los demás hombres, es algo mucho más elemental. Es lo que de momento estoy llamando lo humano que hay en mí y trasciende de mí. Precisamente porque esa unidad está ya dada, lo social es principio y no resultado.” Zuribi, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 253.

⁷⁹⁴ En una conclusión totalmente opuesta a la girardiana, Castilla del Pino ha identificado este impulso como un *instinto de indiferenciación*, a través del cual, dice, el individuo anega su propia identidad en una identidad superior, en una suerte de individualidad trascendida. Pero, a diferencia de lo que nosotros sostenemos, considera que dicho instinto es activado como una respuesta a la angustia provocada por la multiplicación de la diversidad. Ver: Castilla del Pino, *El odio*, *Ibíd.*, pp. 91, 92.

⁷⁹⁵ “Entre dos sujetos, la diferencia brinda la alegría de la pertenencia al conjunto, lo cual lleva, al mismo tiempo, a la producción de uno y otro, diferente de lo que podía darse en el punto de partida, cuando son uno y uno. En lo vincular, el sufrimiento sería por la imposibilidad de un hacer con lo ajeno de cada otro.

–valiéndose de la misma fórmula aplicada individualmente-, el *Nosotros*⁷⁹⁶ y el *otro*, o los *otros*.

Nuevamente se precisa la unidad y la afirmación desde la negación y la eliminación del “otro –desde la faz destructiva-, pero esta vez en la forma de un ser grupal; en una *identidad colectiva*⁷⁹⁷ que, al final del día, también intenta ser una totalización significativa de la experiencia humana.

Al decir esto, no se pretende soslayar el factor de la necesidad ni el papel de la transmisión cultural en la integración social, sino enfatizar que el primer impulso hacia ella debe verse directamente vinculado con el malestar del desamparo, con el estado de indiferenciación al que la crisis mimética condena.⁷⁹⁸ Un estado al que el filósofo Roberto Esposito ha descrito, atinadamente –a propósito de la obra girardiana-, como un estado “insoportable”, como una realidad sobre la que puede decirse:

Aquellos que la habitan –los pecadores de Dante, los gigantes de Vico, los lobos de Hobbes -no están separados entre sí por nada que los pueda proteger recíprocamente. Están literalmente expuestos a lo que tienen en común, a su ser ninguna-otra-cosa-que-comunidad, nuda comunidad, despojada de cualquier forma.

(...)

...ese riesgo atávico, que se remonta a nuestro origen lejano, es lo que no soportamos, lo que nos hace dar un respingo y estremecernos de fastidio. Estriba en el miedo de caer en la confusión y en la promiscuidad de la comunidad originaria: en esa comunidad nefasta de géneros, de sangre, de esperma que Vico veía en la gran selva que, generada por el diluvio universal, precede a la historia humana. En ella no sólo los seres humanos no se distinguían los unos de los otros, amontonados como estaban en una forma indiferenciada, sino que tampoco se distinguían de los animales, con los cuales compartían instintos y apetitos desmedidos.

Pero la producción de diferencias se realiza en la pluralidad y es allí donde se da la posibilidad de ser único y diferente entre semejantes.”Glocer, Fiorini (comp.), *Ibid.*, p. 84.

⁷⁹⁶ Un Nos/otros en el que ya se dilucida la función constitutiva de la alteridad.

⁷⁹⁷ A decir de Etienne Balibar: “...una identidad colectiva, es decir, la constitución de una relación de pertenencia o de un ‘nosotros’, en el doble sentido del término (‘nosotros’ pertenecemos a la comunidad: por ejemplo, la patria, que puede disponer de nosotros, o la familia, que puede requerir nuestro apoyo, y ellas ‘nos’ pertenecen, lo que hace que no se deba privarnos de ellas), nunca es otra cosa que la constitución de un vínculo entre imaginarios individuales que se hace valer en la realidad. Pero el imaginario es tan indispensable para la vida de los individuos como el aire que respiran. Por ello, si la ‘naturaleza no hace naciones’ (Spinoza), ningún individuo puede instalarse (a no ser precisamente mediante la imaginación) en la ‘situación original’ que precede a las naciones, o a su equivalente.” Balibar, Etienne, *Violencias, Identidades y civilidad. Para una cultura política global*, trad. Luciano Padilla, Gedisa editorial, Barcelona, 2005, pp. 38, 39.

⁷⁹⁸ Sartre fue bien consciente de este hecho al afirmar que, toda vez que la angustia es inevitable, los individuos buscan definirse mediante ideas, identidades, pertenencias, credos, etc.

Y añade:

En el discurso filosófico de la Modernidad, esa comunidad originaria, literalmente irrepresentable por carente de identidad, se muestra destinada a la disolución. Sea para Hobbes, para Locke o para Vico –pero también, pese a su exaltación del estado de naturaleza, para el propio Rousseau-, en ella la vida no puede preservarse. Es turbada por su dimensión común: la falta de identidad, de individualidad, de diferencia.⁷⁹⁹

Lo interesante es observar que, antes de caer en ese horror *vacui* -tan perfectamente ilustrado en los mitos y en las tragedias antiguas-, los individuos encuentran en su *mismidad* la manera de hacer frente a la amenaza del sinsentido; a la amenaza de ese mundo hostil e inaprensible, cifrado en la figura del otro, que entorpece su posibilidad de definirse y de objetivar su entorno. El principio de imitación recíproca es lo que genera esa igualdad que posibilita que un sistema se cierre sobre sí mismo y opere como un cuerpo unitario y homogéneo.⁸⁰⁰

Es decir, el terror generado por el eclipse de las diferencias crea una masa amalgamada, plena de energía y capaz de movilizarse.⁸⁰¹ Este hecho fue ilustrado magistralmente por el filósofo alemán, Elias Canetti, en su obra *Masa y poder*:

Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad: qué fácil es desgarrarla, qué fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agredido.

Todas las *distancias* que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de este temor a ser tocado.

(...)

Sólo inmerso en la masa puede el hombre redimirse de este temor al contacto. Se trata de la única situación en la que este temor se convierte en su contrario. Es esta *densa* masa la que se necesita para ello, cuando un cuerpo se estrecha con otro cuerpo, densa también en su

⁷⁹⁹ Esposito, Roberto, *Diez pensamientos acerca de política*, trad. Luciano Padilla López, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2012, pp. 277, 278.

⁸⁰⁰ “no hay nexo sin una línea previamente determinada, que dé homogeneidad a las cosas que se conectan.” Zubiri, *Ibíd.*, p. 250.

⁸⁰¹ En sus cuadernos, *Choses tues*, Paul Valéry expresa maravillosamente una visión de la muchedumbre en la que la indiferenciación se devela como la materia prima: “...Me parecía que esa muchedumbre no la componían seres singulares, cada uno con su propia historia, su dios único, sus tesoros y sus taras, un monólogo y un destino; más bien, imaginaba, sin saberlo, a la sombra de mi cuerpo, al amparo de mis ojos, un flujo de granos todos ellos idénticos, idénticamente aspirados por no sé qué vacío, y cuya corriente sorda y precipitada oía yo cruzar monótonamente el puente. Nunca he experimentado en tal alto grado la soledad, entreverada de orgullo y de angustia; una percepción oscura y extraña a riesgo de soñar entre la multitud y el agua.” Valéry, Paul, *Choses tues*, en: Castilla del Pino, *El odio*, *Ibíd.*, p. 89.

constitución anímica, es decir, cuando no se presta atención a quién es el que le “estrecha” a uno. Así, una vez que uno se ha abandonado a la masa no teme su contacto. En este caso ideal todos son iguales entre sí. Ninguna diferencia cuenta, ni siquiera la de los sexos. Quienquiera que sea el que se oprime contra uno, se le encuentra idéntico a uno mismo. Se le percibe de la misma manera en que uno se percibe a sí mismo. De pronto, todo acontece *como dentro de un cuerpo*.⁸⁰²

Entonces, puede decirse, no sin cierta ironía, que la identidad masificada muestra un cariz “positivo”; cada “...ser singular tiene la sensación de que en la masa sobrepasa los límites de su persona.”⁸⁰³ Como si a partir de conformar y *pertenecer* a un “Yo” colectivo, pudiera generarse una imagen autosuficiente de sí⁸⁰⁴ y producir una nueva subjetividad; una comunidad emocional⁸⁰⁵ que le permitiría zanjar la vivencia del extravío y de sus obstáculos individuales a través de un marco común –dado por la mimesis- y de la imposición de *límites externos*. Lo que no representa más que romanticismo de multitudes.

Ahora bien. Como adelantamos, el sentimiento de pertenencia también responde al esquema identitario; sigue el mismo juego dialéctico de afirmación y negación. Toda noción identificadora –o clausura– del *nosotros* es tributaria de la postulación de otro; el *sensus communis* “...se despierta cuando el Yo y el Nos se encuentran con el distinto, el Tú o el Vos.”⁸⁰⁶ Y ese encuentro tampoco acontece en términos armoniosos.

La carga destructiva prevalece en cada miembro. La violencia que unifica, demanda un objeto de oposición/exclusión que funcione como principio diferenciador del grupo⁸⁰⁷ y que permita su catarsis. Y, para tal efecto, la figura del *otro-enemigo*⁸⁰⁸ –a quien de modos más

⁸⁰² Canetti, *Ibid.*, pp. 7, 8.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰⁴ Como observa Lidia Girola: “La identidad no se produce por una individuación creciente, sino a partir de formar comunidades socialmente satisfactorias.” Girola, Lidia, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos/UAM, España, 2005, p. 251.

⁸⁰⁵ En la que dos o varios sienten como uno. Lo que inevitablemente nos invita a retornar a la imagen del enamoramiento romántico y las almas gemelas, en que se pensaría que la diferencia podía ser absorbida en semejanza.

⁸⁰⁶ Palazón, Mayoral, María Rosa, *¿Fraternidad o dominio?, Aproximación filosófica a los nacionalismos*, UNAM, México, 2006, p. 76.

⁸⁰⁷ “Ese “nosotros” reconocido intersubjetivamente se institucionaliza, se objetiva en un “mundo circundante” de “otros nosotros” (...) este proceso de identificación-diferenciación origina situaciones de coexistencia o de conflicto por la competencia entre diversas autorrepresentaciones-nosotros”, que se manifiestan en la relación entre diferentes niveles de legitimación y dominación.” Beriain, Joxetxo, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, España, 1990, p. 204.

⁸⁰⁸ Es importante hacer notar que esta categoría funciona perfectamente para nombrar, de forma generalizada, a los distintos chivos expiatorios de la modernidad. Esto puede comprobarse recurriendo a la antigua lengua del latín, donde la palabra enemigo, *hostis*, significó a un mismo tiempo el extranjero y el

suavizados suele nominarse extranjero, desconocido, forastero, extraño, etc.-ocupa el sitio privilegiado, pues los hombres siguen creyendo que la disgregación y la violencia es algo que les viene de fuera.

Ese “otro” es a quien se convierte –por el propio efecto mimético- en *el otro de todos demás*. Sobre su existencia se inscribe la forma aterrorizadora de lo desconocido pues, por uno u otro rasgo, constituye un fragmento representativo de la indiferenciación que aterroriza en lo individual⁸⁰⁹; es el *doblo monstruoso*⁸¹⁰ de cada uno.

Tal como Georg Simmel observara a propósito del extranjero⁸¹¹, su peculiaridad radica en *ser* al mismo tiempo próximo y lejano: cercano en términos generales –bajo el supuesto de la igualdad general humana-, pero distinto en tanto no forma parte del grupo étnico. Esta condición explica, para el sociólogo, que toda relación con él se realice tensamente, “porque la conciencia de no tener en común más que lo general hace que se acentúe especialmente lo no común.”⁸¹² Algo que Girard tiene en cuenta al sostener que lo que se persigue en el “otro” no es la diferencia, sino la ambigüedad –su naturaleza liminar-⁸¹³, porque es lo que expresa la falibilidad de cualquier clausura identitaria, sea de tipo individual o colectiva.⁸¹⁴

enemigo; mientras que la noción *hostia* se referiría al animal inmolado en el altar, hasta que siglos más tarde sería “ennoblecida” en las lenguas cristianas. Ver: Gómez, De Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 3era edición, FCE-COLMEX, México, 2003.

⁸⁰⁹ “Ha absorbido todas las diferencias y, especialmente, la diferencia entre el interior y el exterior, pasa por circular libremente de dentro a afuera.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 281.

⁸¹⁰ Se presenta “...en el lugar de todo lo que fascinaba a los antagonistas en los estadios menos avanzados de la crisis; sustituye a todo lo que cada cual desea en un tiempo absorber y destruir, encarnar y expulsar.” *Ibíd.*, p. 172.

⁸¹¹ Ver: Simmel, *Ibíd.*, pp. 211, 212.

⁸¹² *Ibíd.*, p. 215.

⁸¹³ Si hay una “...ruptura excesiva entre la víctima y la comunidad, la víctima no podrá atraer hacia sí la violencia. (...) Si, por el contrario, existe un exceso de contigüidad, la violencia circulará con demasiada facilidad, tanto en un sentido como en otro.” Girard, *Ibíd.*, p. 46.

⁸¹⁴ Para ilustrar esta idea, Girard nos remite a cierto episodio de la Biblia dedicado a las negaciones del apóstol Pedro: “Todos los que se están calentando tranquilamente en torno al fuego son de Jerusalén. Es allí de donde *son*. Pedro sólo ha hablado dos veces, y en cada ocasión para decir únicamente unas pocas palabras, pero lo suficiente para esos interlocutores que reconocen en él al hombre de fuera, el provinciano, siempre algo despreciable, el Galileo. El que tiene acento, un acento, siempre es el que *no es*. El habla es el más seguro indicador del *ser con* (...) Pedro es un adulto y su habla está fijada de una vez por todas. No puede cambiar nada. No consigue imitar perfectamente el acento de la capital. Tener el *Mitsein* querido no significa únicamente decir siempre las mismas cosas que los demás, sino decirlas de la misma manera. El menor matiz de entonación puede traicionarlos. El habla es una criada traidora o demasiado fiel que no cesa de proclamar la auténtica identidad de quienquiera que intenta disimularla.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, pp. 202, 203.

Nunca se reprocha a las minorías religiosas, étnicas o nacionales su diferencia propia, se le reprocha que no difiera como es debido y, en última instancia, que no difieran en nada. Los extranjeros son incapaces de respetar las “auténticas” diferencias; carecen de modales o de gusto, según los casos; no captan lo realmente diferencial. No es *barbaros* quien habla otra lengua, sino quien confunde las únicas distinciones realmente significativas, las de la lengua griega. En todas partes, el vocabulario de los prejuicios tribales, nacionales, etc., no expresa el odio hacia la diferencia, sino hacia su privación. No es el otro *nomos* lo que vemos en el otro sino la anomalía, no es la otra norma, sino la anormalidad; se convierte al inválido en deforme y al extranjero en apátrida.⁸¹⁵

Ello explica que, para procurar la ilusión de un sistema cerrado, el grupo trate de cauterizar la menor semejanza con ese “otro” y lo reduzca a *extrañidad pura*. Que le prive de toda cualidad positiva, e incluso humana, tratando justificar la oposición con él, y poder gestar, así, una nueva distancia.⁸¹⁶ Que la menor de sus variaciones respecto al *Nosotros* sea exagerada, denostada y percibida como una amenaza para los vínculos que, dado el caso, suelen revestirse de los detalles más baladíes.⁸¹⁷

A favor de la clausura, el “otro” debe ser colocado en una zona alejada –simbólica o materialmente-, y se deben “desplegar todas las maniobras en el discurso, así como en la acción física para eliminarlo.”⁸¹⁸ Como si su condición ambivalente lo hiciera caer fuera del pacto social, “todos tienen interés en perseguirlo, se descalifica como ciudadano, y surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el *anormal*.”⁸¹⁹ Distintos criterios físicos, políticos, culturales o religiosos pueden determinar su elección⁸²⁰, pero todos son

⁸¹⁵ Girard, *Ibíd.*, p. 33.

⁸¹⁶ Pero este proceso, igual que el deseo, siempre se construye de forma inconsciente. Los perseguidores ignoran los motores de su persecución. “Piensan que se enfrentan con un ser peligroso, maléfico, alguien de quien la comunidad tiene que librarse. Nada más sincero que su odio.” Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, p. 58.

⁸¹⁷ “Cuanto más arraigada, “auténtica” e indesarraigable es la pertenencia, más se basa en unos idiotismos que parecen profundos pero que probablemente son insignificantes, auténticas idioteces, tanto en el sentido francés como en el sentido griego del *idion*, que significa lo propio. Cuanto más propia nos es una cosa, más, en realidad, pertenecemos nosotros a ella; eso no quiere decir que sea especialmente “inagotable”.” Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 203.

⁸¹⁸ Glocer, Fiorini (comp.), *Ibíd.*, p. 83.

⁸¹⁹ Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, México, 2003, p. 106.

⁸²⁰ De acuerdo con Girard, “la misma palabra *anormal*, como la palabra peste en la Edad Media, tiene algo de tabú, es a la vez noble y maldita, *sacer* en todos los sentidos del término. Se considera más decente sustituirla por la palabra impedido (...) La invalidez se inscribe en un conjunto indisociable de signos vejatorios, y en ciertos grupos, cualquier individuo que experimente dificultades de adaptación, el extranjero, el provinciano, el huérfano, el hijo de familia, el pobre, o, simplemente, el último en llegar, es más o menos asimilable al inválido.” Girard, *Ibíd.*, pp. 28, 29.

observados como una transgresión a la regla⁸²¹, al *ethos* comunitario que, dicho sea de paso, se tiene por el *ethos* de los “buenos”.⁸²²

Correspondiendo con esto, las divisiones entre “el adentro-propio-moralmente-puro” y el “afuera-extraño-moralmente-impuro” configuran la construcción social de límites socio-espaciales que operan como categorías de normalidad/patología moral.”⁸²³ Pensar siquiera en repartir las cualidades de forma distinta, implicaría cuestionar o renunciar a los referentes identificatorios propios. Esto es, si se reconociera al otro o a los otros como superiores, habría que adoptar su forma, y si se les reconociera como iguales sería absurdo aquello de cobijarse en identidades grupales. En apariencia, sólo quedaría la vía de hacerlos inferiores.⁸²⁴ Por eso, históricamente, al “de afuera” se le ha monstrificado⁸²⁵ y negado cualquier reconocimiento intersubjetivo. Cada grupo y época social ha fabricado sus monstruos.

Lo importante aquí es no perder de vista que “en la base de este tratamiento al ajeno hallamos el sentimiento identitario que se expande hacia el semejante y se altera fuertemente con la presencia del no semejante.”⁸²⁶ Que nuevamente es el *ipse* –del “Nos”– quien demanda la exclusión o la destrucción de lo *no asimilable* por completo pues, considera, dicho factor es causa potencial de la descomposición o desestabilización de la identidad

⁸²¹ En esta parte, resulta inevitable remitirnos a la noción imagen del *Ybris* o la ‘desmesura.’ Que para los griegos remitía a una “infracción al orden moral y natural, contraria al óptimo funcionamiento del individuo. [Y que es] precisamente esta desmesura, sobre todo de la naturaleza y sus agentes, lo que algunos aducen como causa de la monstrificación de los seres que representan dichas fuerzas naturales.” Santiesteban Oliva, Héctor, *Tratado de monstruos. Ontología Teratología*, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, p. 36

⁸²² Este tipo de distinción puede observarse fácilmente dentro de la propaganda política y la propaganda de guerra. A propósito de ésta, Roger Mucchielli, especialista en el tema, ha observado que ennegrecer al adversario se manifiesta como el medio idóneo para aparecer limpio uno mismo de rebote, “...que si él es la encarnación del Mal, del Demonio o de todos los vicios de la tierra, la Causa que defendemos se encuentra en el campo de los valores humanos universales, entre los que contaríamos la honradez, la humanidad, el amor, la lealtad, el servicio al Bien común (...) y siguen las tres banderas inseparables: LA LIBERTAD, LA JUSTICIA Y LA PAZ.” Mucchielli, Roger, *Psicología de la publicidad y de la propaganda*, trad. Juan de Dios Antonilez, Ediciones Mensajero, España, 1997, p. 49.

⁸²³ Beriain, Josetxo, *El sujeto transgresor (y transgredido): modernidad, religión, utopía y terror*, Anthropos, España, 2011, p. 112.

⁸²⁴ Ver: Castoriadis, *Ibid.*, p. 193.

⁸²⁵ “El monstruo está asociado a la idea de “catástrofe”, esto es, a una singularidad relativa a un contexto, a un lugar espacio-temporal. “*Katastrophé* significa originariamente inversión del curso consuetudinario de eventos, por tanto irrupción en la norma y transgresión/ subversión de la regla.” García, Marcos, “Sobre catástrofes y monstruos”, en: Mora, Alvarado, Maynor, *Los monstruos y la alteridad*. Hacia una interpretación crítica del mito del monstruo, Universidad Nacional Costa Rica (UNA), Costa Rica, 1973, p. 40.

⁸²⁶ Glocer, Fiorini (comp.), *Ibid.*, p. 93.

colectiva.⁸²⁷ Hay que notar, como Baudrillard afirma, que todo indica que *la identidad se encuentra en el rechazo*.

A propósito, Castoriadis observa:

Las tendencias destructivas de los individuos se conjugan admirablemente con la necesidad casi total por parte de la institución de clausurarse, de reforzar la posición de sus propias leyes, valores, reglas, significaciones como únicas en su excelencia y en sus verdades, a través de la afirmación de que las leyes, las creencias, los dioses, las normas, las costumbres de los otros son inferiores, falsas, malas, asquerosas, abominables, diabólicas. Y esto, a su vez, está en completa armonía con la organización identificatoria de la psique del individuo (...) toda amenaza a las principales colectividades instituidas a las que pertenecen los individuos es vivida por ellos como una amenaza mucho más seria que la probable en contra de su vida.⁸²⁸

Desde ese supuesto, resulta natural que la “defensa” del grupo, de la comunidad o de la sociedad se encuentre como una razón suficiente y justa para combatir a los enemigos⁸²⁹; pero se hace evidente que, en realidad, en ese “combate” radica el principio de integración y conservación de tales formaciones. Puede decirse, con toda seguridad, que ese “otro” – inasimilable, hecho alteridad radical- es quien funge como el *límite estructurante* del grupo, porque la pertenencia, la identificación e incluso la significación entre sus miembros son determinadas en función de su presencia y expulsión.⁸³⁰ Tal como Pierre Clastres apunta en sus *Investigaciones en antropología política*:

El parcelamiento externo y la indivisión externa son las dos caras de una única realidad, los dos aspectos de un mismo funcionamiento sociológico, de la misma lógica social. Para que el mundo pueda enfrentar eficazmente el mundo de los enemigos es preciso que sea homogénea, que esté unida, que no presente divisiones. Recíprocamente, para existir en la indivisión tiene necesidad

⁸²⁷ Nuevamente, ese “falso amigo” que “...empieza reflejando una situación legítima, y de súbito se convierte en un instrumento de guerra. El deslizamiento de un sentido al otro es imperceptible, natural, y todos caemos en él alguna vez. Denunciamos una injusticia, defendemos los derechos de una población que sufre y al día siguiente nos encontramos con que somos cómplices de unas muertes.” Maalouf, *Ibid.*, p. 44.

⁸²⁸ Castoriadis, *Ibid.*, p. 192.

⁸²⁹ Nuevamente citamos a Mucchielli: “Los nazis limpiando el mundo de los gusanos judíos, los maccarthistas purgando la ideología comunista en los Estados Unidos, los regímenes comunistas purgando a los que maquinan contra el pueblo (...) y todos los fanáticos del mundo (...) están convencidos de actuar por la salvación común. Por ello se sienten totalmente desculpabilizados.” Mucchielli, *Ibid.*, p. 137. Los paréntesis son míos.

⁸³⁰ A decir de Derrida, el pensador alemán Carl Schmitt es uno de los primeros autores en ilustrar debidamente esa función del enemigo para la entidades colectivas, diciendo, por ejemplo: Se podrán compartir o no esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real (*als reale Möglichkeit*) para todo pueblo que exista políticamente.” Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, en: Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 105.

del *Enemigo* en quien poder leer la imagen unitaria de su ser social. La autonomía sociopolítica y la indivisión sociológica son cada una condición de la otra.⁸³¹

En *Políticas de la amistad*, Derrida también enfatiza el papel crucial del *enemigo* para el ordenamiento social, y advierte que su pérdida re-conduciría, irremediablemente, al caos y al terror ilimitado de la indefinición.

Perder al enemigo, en esta hipótesis, no sería necesariamente un progreso, una reconciliación, la apertura de una era de paz o de fraternidad humana. Sería algo peor: una violencia inaudita, el mal de una medida sin medida y sin fondo, un desencadenamiento inconmensurable en sus formas inéditas, y así, monstruosas, una violencia en relación con la cual lo que se llama hostilidad, guerra, conflicto, enemistad, crueldad, odio incluso, reencontrarán contornos tranquilizadores y finalmente apaciguadores, puesto que *identificables*. La figura del enemigo sería entonces socorrible precisamente en cuanto figura, gracias a los rasgos que permiten *identificarla* como tal, idéntica todavía a aquello que ha quedado determinado siempre bajo ese nombre. Enemigo identificable, es decir, *fiable* hasta en su traición, y en consecuencia familiar.⁸³²

Toda colectividad supone que sus miembros tengan algo en común y ese algo, además del proyecto identitario, es la figura del enemigo. A menudo, la identidad colectiva se monta en esta premisa: “Todos somos de un mismo clan, constituimos un único e idéntico grupo ya que tenemos el mismo chivo.”⁸³³ La operación de transferencia y proyección que ahí tiene lugar, es evidente: La frustración individual y la angustia del extravío toman forma en una comunidad emocional que exige una descarga unánime y sin frenos, bajo formas expiatorias. Aunque, si se quiere sobrevivir al despliegue de tal destructividad, ésta debe ser desplazada hacia objetos “exteriores”, hacia víctimas sustitutas.

Como ha descrito Girard, donde antes hubo mil conflictos *inter pares*, surge la unión de todos contra uno –lo que él identifica como la tercera etapa mimética, la “mímesis del antagonista”-. Una sola figura, o tal vez, unos cuantos, sustituyen a los rivales particulares y son identificados como una amenaza real para el grupo, a la que hay que perseguir. A partir de cierto punto, los miembros del conjunto sólo socializan *desde, en y por* la violencia. Ella los estrecha como *comunidad*.

Participar con gran convicción en la persecución del enemigo común representa la única posibilidad de no sucumbir al caos de lo indiferenciado y de no pasar, uno mismo, por ajeno al conjunto; de *pertenecer* al orden de los que excluyen y de no ser excluido – un riesgo

⁸³¹ Clastres, *Ibíd.*, p. 214.

⁸³² Derrida, *Ibíd.*, p. 101.

⁸³³ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 204.

constante puesto que entre la víctima y la comunidad que la expulsa hay una identidad absoluta-.

La cohesión grupal se vuelve tributaria del odio compartido y la impotencia del individuo se convierte en fuerza desmedida.⁸³⁴ Cada uno siente *ser* por completo en la condenación de la otredad; él *es* su tribu, *es* su nación, *es* su familia.

Somos, es decir, sentimos los mismos afectos, de amor y de odio, que aquellos con los que tratamos de formar una comunidad. Cuando alguien muestra a otro, de su propio clan, lo que representa ese objeto, amenazador en el sentido antes explicitado, se le induce a que adopte con él la misma actitud de odio. Odiar al mismo objeto que odian todos y de la misma manera que todos. El grupo se consolida cuando todos los componentes viven una amenaza común. El odio es un excelente nexo entre los miembros de un grupo y, una vez que se odia como todos los demás, se pasa a ser uno de los fieles.

Recordemos Por el camino de Swann de Proust. En el grupo de los Verdurin bastaba con que alguien no asumiera la repulsión de todos los demás del grupo al grupo rival o a alguno de sus miembros para que no se le considerase “de los nuestros”. La comuniñn por el odio. (...) si no se odia como se debiera se transgrede la norma básica del grupo y el sujeto se convierte en el acto en persona sospechosa de estar incluso con el objeto, grupo o persona odiadas. Los odios comunes unen estrechamente, y cuando alguien que odiaba como los demás deja de hacerlo, inmediatamente se pierde la confianza en él, no es de fiar. En las banderías políticas se observa esto muy claramente.⁸³⁵

A decir de Girard, nada distingue la dinámica descrita por Proust de la génesis del patrioterismo que debe ser visto como fruto de un sentimiento negativo y de secreta adoración hacia el otro. « La France est à l'Allemagne ce que le salón Verdurin est au salón Guermantes. »⁸³⁶ La naturaleza del deseo es la misma, y la de la rivalidad también.⁸³⁷ Ambos panoramas son igualmente útiles para develar que en la oposición siempre se agita un anhelo por reivindicar el “individualismo” colectivo pero, sobre todo, por llenar el vacío que cada hombre lleva dentro.

⁸³⁴ Como apuntara el célebre Gustave Le Bon, “...el individuo en muchedumbre adquiere por el sólo hecho del número, un sentimiento de poder invencible que le permite ceder a instintos que solo, hubiera seguramente refrenado (...) para el individuo en muchedumbre, la noción de imposibilidad desaparece (...) el obstáculo inesperado será deshecho con rabia.” Le Bon, Gustave, *Psicología de las multitudes*, trad. J.M. Navarro, Editora Nacional, México, 1996, pp. 48, 49.

⁸³⁵ Castilla del Pino, *El odio*, *Ibíd.*, pp. 34, 35.

⁸³⁶ [Francia es a Alemania lo que el salón Verdurin es al salón Guermantes.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 208.

⁸³⁷ Para ser claros: « De même que la fascination individuelle engendre l'individualisme, la fascination collective engendre un « individualisme collectif » qui s'appelle nationalisme, chauvinisme et esprit d'Autarkie. » [Así como la fascinación individual engendra el individualismo, la fascinación colectiva engendra un “individualismo colectivo” que se identifica como nacionalismo, chauvinismo y espíritu de Autarquía.] *Ibíd.*, p. 215.

Sin embargo, la oposición “simbólica” e indefinida nunca es suficiente. *Reconocerse y ser reconocido* tiene como condición básica la participación destructiva; para “conquistar la pertenencia, hay que transformar a este adversario en víctima.”⁸³⁸ A mayor grado de violencia contra el otro, mayor el apego al grupo. La “armonía” entre los miembros se sella con el crimen pues, de acuerdo con la teoría giardiana, la violencia recíproca sólo puede ser dirimida por una violencia unánime que coloque los conflictos intestinos al margen de la comunidad: en Otro orden. Y construir el orden interno siempre demanda una expulsión.⁸³⁹

La relación interno-externo está en el corazón mismo del mecanismo expiatorio. La auténtica ira debe ir dirigida contra un doble (...) Se le expulsa del grupo, y o exterior en su conjunto es investido con las características del doble monstruoso. Todo lo exterior al grupo es percibido como un espacio de violencia inaudita. Para muchas sociedades arcaicas no hay otros seres humanos que los miembros de la tribu; o para decirlo de otra manera, los miembros de la tribu se ven a sí mismos como los únicos seres humanos.⁸⁴⁰

De manera acertada sostienen Hubert y Mauss, la sangre derramada por la víctima atestigua el fundamento más primitivo del sistema contractual: la consanguinidad. El *nosotros* se afirma en la destrucción de ese otro al que previamente se ha convertido en alteridad radical, en diferencia absoluta –pero procurando que guarde una continuidad mínima respecto al nosotros-. Como si al colocarlo en un orden distinto –en el que la pérdida es la mayor expresión-, pudiera consolidarse la diferencia del conjunto y recobrase las distancias al interior. Completar lo que Mircea Eliade define como una “ontofonía sagrada, esta manifestación victoriosa de *plenitud de ser*.”⁸⁴¹ Y, sólo entonces, lograr una sensación de arraigo.⁸⁴²

Se trata, como piensa Jean Pierre Dupuy –asiduo lector de Girard- de círculos perfectos donde “el sacrificio y el bien común, el todo social y su lote de víctimas, se legitiman el uno al otro, se definen el uno al otro, se prueban el uno al otro. Si no existen, no existe el

⁸³⁸ Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, p. 206.

⁸³⁹ “El sacrificio está inscrito en nuestra fisiología; cualquier orden, biológico y social está basado en una expulsión, en una cantidad de energía quemada, porque el orden debe ser menor que la materia que ordena. El único orden sin expulsión visible sería aquel que coincidiera con un mecanismo vegetal; una cultura que consiguiera subsistir sin basarse en la diferencia, y por tanto sin fundirse, una cultura indiferenciada del movimiento de un árbol.” Calasso, *Ibíd.*, p. 152.

⁸⁴⁰ Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, pp. 129, 130.

⁸⁴¹ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1985, p. 74.

⁸⁴² “En el acto de destrucción –aunque sea sólo de la hierba- se afirma la culpa que sustenta la cultura.” Calasso, *Ibíd.*, pp. 152, 154.

uno ni el otro.”⁸⁴³ Nos encontramos con una fórmula básica: definir lo que se *es* -construir- a partir de distanciarse de lo que difiere en lo más mínimo de ese ser, destruyéndole

En palabras de Girard, “sólo la víctima expiatoria puede procurar a los hombres esta unidad diferenciada, allí donde es a un tiempo indispensable y humanamente imposible en el seno de una violencia recíproca que ninguna relación de dominio estable ni ninguna verdadera reconciliación puede concluir.”⁸⁴⁴ Aparentemente, la víctima opera como el límite que permite consolidar e *inmunizar*⁸⁴⁵ el adentro; sólo ella genera a su alrededor la unanimidad necesaria para institucionalizar marcos de orden y sentido en medio del caos.⁸⁴⁶

Pero con todo y esto, sería ingenuo pensar que la exteriorización y destrucción de una sola víctima, o de unas cuantas, es motivo suficiente para desactivar por completo el deseo mimético –como *pathos* identitario- y blindarse de las rivalidades internas. Y eso es algo de lo que Girard adquirió conciencia al paso de los años⁸⁴⁷, observando que históricamente dicho conflicto es la *cosa más cercana* al ser humano.

Una vez instalados en su reserva, los miembros de un mismo grupo tienden a enfrentarse entre sí; ya no pueden polarizar su violencia sobre los enemigos del exterior, sobre “los otros”, “los hombres diferentes”. (...) Los asesinatos en cadena acaban, pues, por penetrar en el seno del grupo elemental. Una vez aquí, se ve comprometido el principio mismo de toda existencia social. (...) la violencia en cadena constituye claramente, para toda la sociedad, una amenaza cuyo principio no va unido en absoluto a la presión de una cultura dominante o a cualquier otra forma de presión exterior. Este principio es interno.⁸⁴⁸

⁸⁴³ Dupuy, *Ibid.*, p. 139.

⁸⁴⁴ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, p. 320.

⁸⁴⁵ De acuerdo con Esposito “es posible interpretar el concepto de *immunitas* en directa oposición al de *communitas*. Ambos se relacionan con el término *munus*, del cual etimológicamente provienen, uno en sentido afirmativo y el otro en sentido negativo. Si la *communitas* está caracterizada por la libre circulación del *munus* –en su doble aspecto de don y veneno, de contacto y de contagio-, la *immunitas* es aquello que lo desactiva, que lo deja abolido reconstruyendo nuevos límites protectores hacia el exterior de grupo y entre sus mismos integrantes.” Esposito, *Ibid.*, p. 279.

⁸⁴⁶ La víctima, o, “el doble monstruoso ofrece a los antagonistas incapaces de verificar que nada les separa, es decir, de reconciliarse, exactamente lo que necesitan para llegar a este mal menos de reconciliación que es la unanimidad *menos uno* de la expulsión fundadora. Es el doble monstruoso, son todos los dobles monstruosos en la persona de uno solo, que son objeto de la violencia unánime.” Girard, *Ibid.*, p. 167.

⁸⁴⁷ Mientras que en *El misterio de nuestro mundo...*, consideró que el sacrificio de una víctima garantizaba que la comunidad se mantuviera como un espacio *no sacrificial*, en *Veo a Satán caer como el relámpago y, Los orígenes de la cultura* reconoce abiertamente la imposibilidad de ese hecho, y advierte que el conflicto mimético es prácticamente esencial al ser humano: “Hablemos claro: un espacio absolutamente no sacrificial es imposible (...) hoy en día pienso que semejante tentativa está condenada al fracaso.” Girard, *Los orígenes...*, *Ibid.*, p. 102.

⁸⁴⁸ Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibid.*, pp. 60, 61.

Pese a que las identidades colectivas sean útiles para generar pertenencia, la imposibilidad de superar lo exterior mantiene activa la dinámica del deseo. Al interior del grupo, el individuo puede encontrar cierto reposo a su desamparo y, por supuesto, la posibilidad de ser reconocido. Pero eso no implica que renuncie o disminuya su deseo de diferenciación y afirmación. Por el contrario, a medida que la *identificación grupal* se solidifica, crecerá su necesidad de exagerar los márgenes de distinción que aún pueda encontrar.⁸⁴⁹

Ciertamente, “la convergencia nunca es absoluta porque, al mismo tiempo, el individuo emplea recursos lingüísticos para distinguirse dentro de su propio grupo.”⁸⁵⁰ La “pasión por la identidad”, como la llama Rubert de Ventñs, es inherente al ser humano y no puede renunciarse a ella ni a sus implicaciones. Sin importar el fracaso, los individuos nunca abandonan su proyecto de ser como dioses y, en consecuencia, nunca pueden exorcizar la fuente de su violencia. Así:

Quel que soit le système politique et social qu'on réussisse à leur imposer, les hommes ne parviendront ni au bonheur et à la paix dont rêvent les révolutionnaires, ni à l'harmonie bêlante dont s'effraient les réactionnaires. Ils s'entendront toujours assez pour ne jamais s'entendre. Ils s'adapteront aux circonstances qui paraissent les moins propices à la discorde et ils inventeront sans se lasser de nouvelles formes de conflit.⁸⁵¹

[Cualquiera que sea el sistema político y social que se les imponga, los hombres no alcanzarán la felicidad y la paz con la que sueñan los revolucionarios, ni la armonía balante que asusta a los reaccionarios. Ellos siempre se entenderán lo suficiente para no entenderse nunca. Se adaptarán a las circunstancias que parecen menos propicias a la discordia e inventarán incansablemente nuevas formas de conflicto.]

Dicha verdad sigue sin ser llevada a sus últimas consecuencias, incluso por el propio Girard, sin advertir que con ello se reproducen las condiciones para el despliegue de una violencia sin paralelo histórico. Por ese motivo, creemos que pensar al deseo mimético como un deseo identitario brinda la posibilidad de entender por qué esa violencia se alimenta ávidamente de las ficciones modernas –por ejemplo, la de la igualdad o la de la autenticidad- que, al final del día, sólo estimulan la búsqueda individual del prestigio.

⁸⁴⁹ Michel Ignatieff atina al observar que: “Cuanto menos nos distinguimos de los demás, más importante nos parece llevar una máscara diferenciadora.” Ignatieff, *Ibid.*, p. 59.

⁸⁵⁰ Pflieger, Sabine; Steffen, Joachin; Steffen, Martina (coord.), *Alteridad y aliedad. La construcción de la identidad con el otro y frente al otro*, UNAM/CELE, México, 2012, p. 91.

⁸⁵¹ Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 115.

Capítulo IV

DESEO, IDENTIDAD Y VIOLENCIA

4. Deseo mimético e identidad: en la era de la violencia planetaria

*Sin este permanente refugio de la mentira,
habría sido sencillamente yo mismo.*

Hubert Monteilhet.

...si uno no mata, nadie lo toma en serio.

Es la única prueba de seriedad, lo único que cuenta.

J.M. Coetzee, El maestro de Petersburgo.

Si algo ha sentenciado la teoría girardiana es que todos estamos atravesados por un *deseo de ser* y que la imitación de los deseos cotidianos resulta el camino más común –y muy probablemente el único- para intentar saciarlo. Que imitamos para ser alguien, para ser *como* alguien, para ser *para* alguien. Que existimos imitando.

Se *es* mimético para ser identificados por los otros en la escena de la sociabilidad pues, en el fondo, lo que buscamos es visibilidad, distinción, solidificación del ser individual; ser más allá del *horror vacui* que presentimos en los momentos de soledad o ser a pesar de él. Imitamos al otro, pues, para absorber su presencia y sus modos, pero también para ser digeridos por él –reconocidos-; siempre va en ello una suerte de antropofagia existencial.

A esta forma de devorarse, o de hacerse visible a través del otro, usualmente le llamamos forjarse una identidad. Hay que significarse y encarnarse de tal modo que la particularidad de nuestra existencia no pueda ser puesta en duda aunque, al final, sólo se figure como una fantasmagoría insatisfecha más, como una imagen autorizada que no nos libera permanentemente del sentimiento de extrañeza.

En este sentido, la existencia humana puede ser vista como una inmensa serie de representaciones o, quizá sea más preciso decir, de reproducciones infinitas, cuyo principio y fin siempre es saciar una insuficiencia ontológica. No es posible entender esta afirmación sin pensar en el deseo como ese impulso “subterráneo” que nos acucia hacia lo Otro y hacia el otro, generando la posibilidad de hacernos y deshacernos infinitamente.

El director japonés Hirokazu Koreeda retrata muy bien esta idea en *Air doll* (2009), largometraje en el que el cuerpo inanimado de una muñeca erótica, inflable, cobra vida de repente para iniciar un aprendizaje de la existencia humana, por medio de la imitación. La muñeca –Nozomi- desea ser como los otros, “enmascarando” su verdadera hechura, pero al menor rasguño su naturaleza vacía y plástica queda al descubierto.

A decir de Gérard Imbert, quien nos trae a mente dicho filme, en esta narrativa se revela el vínculo indisociable entre el goce y el vacío.⁸⁵² Nozomi quisiera constituirse como un ser auténtico, pero tras sus varias y drásticas experimentaciones por adueñarse de la existencia “real” del *otro* - que concluyen cuando ingenuamente asesina a su amante -, termina desechada en un basurero urbano y asumiendo su naturaleza ficcional. Ahí encontramos al *pathos identitario* expresado en un deseo mimético que sumerge al sujeto en una espiral de fantasía y de violencia para crear –o intentar afirmar- una interioridad consistente.

Como sucede a la *air doll*, el acicate del deseo humano radica en tratar de distinguirse del resto de los ejemplares adoptando, para tal efecto, las actitudes y los signos socialmente válidos. Hay que recordar que la diferencia es lo que se persigue, mas nunca el punto de partida. Imitar los deseos y el ser de los demás es la expresión paradójica del querer fugarse del “yo” –que se vivencia incompleto- para ser un *sí mismo* pleno –que siempre se mira en la existencia ajena-. No se trata de un simple y grosero impulso de envidia, sino de un *deseo metafísico*; del acto de existir puesto en el eje del deseo.

A pesar de que la teoría mimética observa a este *deseo* como una condición inherente a la naturaleza humana⁸⁵³, es imposible ignorar que en el mundo occidental actual las circunstancias para su agudización se volvieron prolíferas. Con la disolución de las grandes

⁸⁵² Ver. Imbert, Gérard, *La sociedad informe. Posmodernidad, ambivalencia y juego con los límites.*, Icaria, Barcelona, 2010.

⁸⁵³ Defendiendo esta tesis, Girard evoca *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* de Sylvain Lévi: “De acuerdo con dichos textos, los hombres, al igual que los demonios, fueron creados por el sacrificio mismo, que se hizo creador en la persona de Prajapati, el dios más grande de todos. Todas las criaturas inteligentes de Prajapati están llamadas a rivalizar y, por tanto, a los sacrificios (...) Interpuesto entre los dioses (Devas) y los demonios (Asuras) se encuentra siempre algún objeto cuya exclusiva posesión quieren tener ambos (...) Una veces se trata de la Tierra, otras del Sol, la Luna, etc. Dioses y demonios se disputan la creación entera. Muchas veces, el objeto en cuestión es imposible de compartir, por la inapelable razón de que se trata de algo abstracto, más que de un objeto real. Lo que se disputan los Devas y los Asuras puede ser, por ejemplo, Vac, la Voz (o más bien el Lenguaje), o puede ser también el Año, lo que quiere decir el Tiempo.” Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibid.*, p. 57.

referencias ideológicas, religiosas y morales, los individuos se vieron inmersos en la necesidad de inventarse sus propios límites referenciales.

Para Charles Taylor hay dos hechos que hicieron de esta necesidad una exigencia cardinal:

El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor. Empleo el término del honor en el sentido del antiguo régimen, en que estaba intrínsecamente relacionado con la desigualdad. Para que algunos tuvieran honor, en este sentido, era esencial que no todos lo tuvieran (...) El honor es intrínsecamente cuestión de *préférences*.

(...)

[En segundo lugar], la importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que surgió a finales del siglo XVIII. Podemos hablar de una *identidad individualizada*, que es particularmente mía y que yo descubro en mí mismo. Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser (...) hablaré de la identidad como el ideal de la “autenticidad.”⁸⁵⁴

Este salto cualitativo que nos acarrea hasta cierto episodio de la modernidad, no puede entenderse sin tener en cuenta el antecedente romántico⁸⁵⁵, señalado por Girard⁸⁵⁶, como aquel que sostuvo el ideal una subjetividad autónoma; la creencia en una interioridad oculta. A decir de Taylor, la idea de interioridad se presentó como la instancia calificada para determinar nuestros actos y nuestra valía. Antes de ello, estar en contacto con alguna fuente externa como Dios, la colectividad o los principios morales representaba la ruta indicada para *ser* plenamente. “Pero ahora la fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo más profundo de nosotros. Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna...”⁸⁵⁷ Sin Dios ni rey, el hombre se descubre el artífice soberano de su “yo”.⁸⁵⁸

⁸⁵⁴ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento.”*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Rocas, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 55 y 57. Los corchetes son míos.

⁸⁵⁵ Que, en buena parte, es el período que origina el “...vocabulario de la pasión, de la profundidad y de la importancia del individuo: un vocabulario que genera la admiración respetuosa de los héroes, los genios y las obras inspiradas.” Gergen, Kenneth, J. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, trad. Leandro Wolfson, Paidós Ibérica, España, 1997, p. 50.

⁸⁵⁶ A la que en el capítulo inicial nosotros hemos identificado como una atmosfera más propia de la interfase entre el período ilustrado y el romántico, pero que para mantener los términos de la teoría mimética seguiremos nominando romanticismo. Aunque, cabe decir, para nosotros encontramos las críticas girardianas son mucho más ajustadas al traje del hombre moderno.

⁸⁵⁷ *Ibíd.*, p. 58.

⁸⁵⁸ En su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer fueron capaces de expresar, sintéticamente, esta peculiaridad de la modernidad: “Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la

En este pasaje hay una pérdida de lo sagrado –cuando menos en su forma antigua-, los individuos ya no se asumen como parte de algo mayor, su carácter discontinuo quiere ser y queda manifiesto en la carrera desbordada que emprenden por afirmarse “individualmente”, a partir de nuevos parámetros, aunque ello suponga sufrir el desgarramiento observado por Nietzsche.⁸⁵⁹

Del mundo jerarquizado -cimentado sobre un sistema de rituales y grandes relatos-, se pasa a un mundo “secularizado” y, paulatinamente, dirigido por los principios “éticos” y “sociales” implementados por la razón.⁸⁶⁰ Hay un salto de la organización heterónoma de la vida hacia una de tipo autónomo, como una expresión de la ruptura con la religión, que exigió, en términos formales, el igual derecho entre los individuos y, en concretos, la afirmación de su libertad.

Una vez que la “dignidad” de todos los seres humanos suplantara el uso del *honor* como sello distintivo, el ideal de la “autonomía”-también heredero del pensamiento romántico- se consolidó como uno de los principales pilares identitarios. En los principios del siglo XIX, dicho ideal ya representaba una piedra base en la construcción de las nacientes identidades nacionales; era la ficción sobre la que los Estados fundamentaban su propia soberanía.

A lo largo del mismo siglo, en lo que nosotros creemos ver como un continuum entre la Ilustración y el romanticismo, la certeza de que cada persona tenía un “modo *único* de ser”

genuina fuente del miedo.” En ello radica la parte decisiva de la identidad del hombre moderno, de su estructura como sujeto. Adorno, Theodor; Horkheimer, Max, *Ibid.*, p. 70.

⁸⁵⁹ Quien contempla el proceso de convertirse en sujeto, al “...estado de individuación como la fuente y razón primordial de todo sufrimiento.” Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 100.

⁸⁶⁰ Marcel Gauchet identifica este tránsito a partir de 3 vectores primordiales –que también, afirma, lo distinguen de la democracia antigua-: 1) La aparición del Estado, ya no como poder mediador entre “el orden humano y su fundamento trascendente”, sino como “condensador de la autosuficiencia del aquí abajo, (en lo que) residía la esencia de la política moderna.”; 2) La invención de una nueva forma de vinculación entre los individuos, “que remplazaba la jerarquía que reunía a los seres sobre la base de su desigualdad, de su diferencia natural (...) por el igual derecho y por el contrato suscripto entre ellos sobre la base de su igual libertad original (...) La fuente de Derecho estaba en Dios; se deslizaba hacia la naturaleza y, más precisamente, hacia el estado natural, hacia el derecho que originalmente poseían los individuos, a partir de su independencia primordial.”; y, 3) La transformación en la orientación temporal de la vida colectiva. “La autoridad original, fuente del orden inmutable llamado a reinar entre los hombres, era remplazado por la autoconstitución del mundo humano en la perduración, en dirección hacia el futuro, en lo que podemos denominar la orientación histórica (...) a través de ella la humanidad llegaba a producirse deliberadamente a sí misma en el tiempo.” Gauchet, Marcel, *La democracia: de una crisis a otra*, trad. Herbert Cardoso, Nueva visión, Buenos Aires, 2008, pp. 16-18.

penetró en el fondo de la conciencia de manera acelerada.⁸⁶¹ “Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro (...) se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mí*. ”⁸⁶² Se cree, pues, en una identidad esencial que define al yo como poseedor de rasgos identificables como la emoción, la racionalidad y la voluntad. Como queda claro, la mimesis continuó siendo vista con recelo y como una cualidad inferior; depender de una u otra forma de los otros se siguió considerando un signo de esclavitud.

Girard intenta desconocer hasta qué punto esta postura tuvo su origen en la mitología cristiana primitiva; por principio, recuperando los principios agustinianos («*in interiore homine habitat veritas*»⁸⁶³). La era del cristianismo habría anunciado el fin de la idea platónica de la objetividad para postular, en su lugar, la importancia de encontrar la verdad en lo profundo de nosotros mismos. Ciertamente, como señala Vattimo, esa atención prestada a la subjetividad –al sujeto- actuó como uno de los motores para la creciente preocupación por las víctimas⁸⁶⁴, pero también funcionó como un principio histórico de esa suerte de megalomanía que prevalece hasta nuestros días.

⁸⁶¹ Aunque, hay que decir que desde un siglo atrás uno de los principales articuladores de este cambio fue Jean-Jacques Rousseau quien convirtió en un asunto central el *sentiment de l'existence*, a lo que distinguió como el reencuentro de un auténtico contacto moral con uno mismo. En sus palabras: « Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme. » [El sentimiento de la existencia despojado de toda otra afección es, por sí mismo, un sentimiento precioso de alegría y de paz que sería suficiente para hacer de la vida algo dulce y querido para quien sabe expulsar lejos de sí todas las impresiones sensuales y terrestres que constantemente nos distraen y nos obstaculizan la tranquilidad aquí abajo. Pero la mayor parte de los hombres, agitados continuamente por sus pasiones, conocen poco ese estado y no lo han experimentado más que imperfectamente y brevemente. No conservan más que una idea oscura y confusa que no les deja sentir el encanto.] Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, « Cinquième Promenade », en *Œuvres complètes* (Paris : Gallimard, 1959), 1 :1047 en : Taylor, *ibid.*, 59. La traducción es propia.

⁸⁶² Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Paidós Ibérica-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1994, pp. 64,65.

⁸⁶³ «la verdad habita en el interior del hombre»

⁸⁶⁴ Ver: Vattimo, Gianni; Caputo, John, D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. Antonio José Antón, Paidós, Buenos Aires, 2010, pp. 54, 55.

Cada individuo, se dice, está hecho a imagen y semejanza de Dios por lo que la relación hombre a hombre debería funcionar en la más perfecta armonía, pero eso no se cumple en términos prácticos. En realidad, la dogmática cristiana original no rechazaba jerarquías terrenales, ni propugnaba por cambios sociales, pues *el reino de Dios no era el de este mundo*.

El principio de exclusión⁸⁶⁵ puede constarse en el Nuevo Testamento mediante parábolas como aquella en la que Jesús sentencia: “*¿Qué difícil es entrar al Reino de Dios para los que tienen riquezas! Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el Reino de Dios.*” Los presentes dijeron: “*¿Quién podrá salvarse entonces?*” Jesús respondió: “*Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios.*”⁸⁶⁶ Como ésta, otras parábolas y episodios del texto indican que la promoción de la igualdad funcionaría, únicamente, como el recurso para sellar la excepcionalidad de la divinidad, su ser *primus inter pares*, pero no como el medio para contener el enfrentamiento entre los deseos humanos. La igualdad promovida por el cristianismo no eliminaba la posibilidad de la singularidad.

Como sabemos, la teoría mimética supone un modelo humano al que una vez desencadenada la rivalidad se convierte o, al menos, se intenta convertir en víctima; sin embargo, con la muerte del hijo de Dios, sostiene, se invierte el orden y lo que se plantea en adelante es una víctima transformada en modelo. Pero eso no ocurre. Hasta donde se puede ver, Girard no logra comprender por qué esa experiencia cristiana ha sido insuficiente para contener los

⁸⁶⁵ Resulta por demás atractivo contrastar el argumento que reivindica la justicia de Dios –en la lectura girardiana– con el análisis bíblico realizado por Regina Schwartz –fundamentalmente en torno al *Génesis*–, para quien el relato de Caín y Abel, por ejemplo, constituye la más clara muestra de la violencia divina fundamentada en un principio básico de la exclusión. Si no fuese así, ¿Cómo explicarse que si Caín y Abel son tan parecidos, Dios elija solamente a uno y al otro lo reduzca a una condición de paria? Y es que, sostiene Schwartz, esa es la lógica del sistema monoteísta. “La ‘escasez’ aparece en la Biblia codificada como un principio de Unidad [una tierra, un pueblo, una nación] y un pensamiento monoteísta [una deidad], impone una alianza exclusiva excluyente y no duda en amenazar con la violencia del rechazo y la expulsión.” A partir de la reflexión de Schwartz, Michel Ignatieff nos revela una violencia mucho más tortuosa y prolongada y, sostiene: “Una nación sometida a la voluntad de Dios; ¿procede la tendencia nacionalista a la exclusión – aunque ignoremos exactamente cómo– de la idea de que sólo se puede elegir un pueblo o favorecer a un hermano, mientras los demás languidecen bajo la marca cainita? Pero elección y violencia van de la mano, ya que sobre el orgullo de ser elegido se cierne para siempre la sombra de un terror, el de saber que, con la misma facilidad, nos habrían podido marcar con el sello de Caín. Así pues, si hay que elegir, mejor la marca sobre la frente ajena que sobre la nuestra.” Ignatieff, Michel, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. Pepa Linares, Taurus, Madrid, 1999, pp. 50, 51.

⁸⁶⁶ Lucas, 18, 24-27.

conflictos miméticos, parece no percatarse que la explicación está contenida en su propio planteamiento.

La operación es simple. Una vez que la divinidad encarna en un cuerpo humano -Jesús- y que éste trata de constituirse como el único modelo a seguir –a fin de contener la rivalidad mimética-, se convierte en el obstáculo común a derribar. Por supuesto, esto es algo que los *Evangelios* dejan en claro llevándonos hasta el clímax del proceso, con la crucifixión. Sin embargo, hay algo que no se tiene en cuenta y es que dada la naturaleza metafísica del deseo humano, éste no puede saciarse en un cuerpo físico que, en realidad, sólo funciona como objeto de recambio de un Dios impersonal.

Jesús muere, pero resucita.⁸⁶⁷ No se trata de un profeta. Con su resurrección, trasciende su finitud y despliega su carácter divino, su fuerza omnipotente y omnicomprendiva.⁸⁶⁸ Y es el símbolo de esa divinidad, en tanto principio primero, lo que se convierte en el paradigma supremo para aguijonear al deseo humano, pero no el único que tratará de reproducirse.

La lectura de Girard intenta omitir la posibilidad de que al elegir al modelo –que, acorde a su propia descripción del deseo mimético, es lo que éste representa y no el cuerpo-, el hombre parece haberse quedado con el ideal del ser divino y no con el de la víctima.⁸⁶⁹ Aunque insiste en que este tipo de anhelo no corresponde con al llamado de Jesús⁸⁷⁰, sino con una trascendencia desviada –representada por Satán- que estimula al narcisismo⁸⁷¹, minimiza el

⁸⁶⁷ Hay que decir que hablamos de un cristianismo o, mejor dicho, desde una lectura del cristianismo que convive con otras en las que la resurrección, se interpreta, sucede en carne. Sobre este tema han surgido ciertos debates que derivan en distintas perspectivas sobre la redención mesiánica.

⁸⁶⁸ Sobre el tema de la encarnación, también existe un debate importante alrededor dos posibilidades que se tiende a pensar como opuestas: "...o bien Jesús es Dios y no es verdaderamente un hombre, o bien no es un hombre y es verdaderamente Dios (...) todos estos esquemas no consideran la relación entre Dios y el hombre sino desde el punto de vista de una relación entre dos sujetos que no pueden existir juntos porque se contradirían, y que deben entregarse a una lucha despiadada hasta el triunfo de uno de ellos. [Pero es esta contradicción, justamente, la que nosotros intentamos resaltar.]" Duquoc, Ch; Dupuy, B; Scmitt, J; et. al. (colab.), *Iniciación a la práctica de la teología*, trad. Rufino Godoy, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 393. Los corchetes son míos.

⁸⁶⁹ Para el autor hay dos momentos en la Revelación cristiana: "Hay primeramente una transición del mito a la Biblia, en la que Dios se desvictimiza y las víctimas se desdivinizan (...) y viene después la plena revelación del Evangelio. Dios participa entonces de la experiencia de la víctima, pero esta vez deliberadamente, para liberar al hombre de su violencia." Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, pp. 86, 87.

⁸⁷⁰ "Lo que Jesús nos invita a imitar es su propio deseo (...) parecerse lo más posible a Dios padre (...) a que nos convirtamos, exactamente como él, en imitadores de Dios Padre (...) Porque ni el Padre ni el hijo desean con avidez." Girard, *Veo a Satán...*, *Ibíd.*, pp. 30, 31. Los paréntesis son míos.

⁸⁷¹ Ver: Girard, *El chivo expiatorio*, *Ibíd.*, pp. 217, 218.

hecho de que el ejemplo cristiano también demanda una operación tautológica y excluyente de la alteridad. Pero, además, que la naturaleza mimética de los hombres es incapaz de colmarse, absoluta e indefinidamente, con un único modelo del deseo. Que el deseo metafísico es, fundamentalmente, apetencia insatisfecha.

Dios hecho hombre ha muerto, el asesinato y la expiación quedan consumados en la cruz, pero el signo de la omnipotencia prevalece para ser disputado por los humanos cada día. Incluso la Iglesia parece haberse quedado con la opción del sacrificante.⁸⁷² No hay condena ni temor que resista este hecho. Lo que Girard es incapaz de advertir en esta operación es el triunfo de la vanidad humana.⁸⁷³

Cuando en uno de sus aforismos más célebres Nietzsche sentencia, a través del loco, que “Dios ha muerto”, anuncia el comienzo de esa nueva era en la que la autonomía del hombre se hizo posible. Pero hay más, afirma que “nosotros lo hemos matado” y se pregunta qué nuevos rituales de expiación habremos de inventar para purificarnos. Acaso, escribe: “¿No es demasiado grande para nosotros la magnitud de este hecho? ¿No tendríamos que convertirnos en dioses para resultar dignos de semejante acción? Nunca hubo un hecho mayor, ¡y todo el que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de esta acción, a una historia superior a todo lo que la historia ha sido hasta ahora!”⁸⁷⁴ Nietzsche también está anunciando una refundación religiosa de la sociedad en la que los hombres, hay que entender este hecho a la luz de la teoría mimética, deberían ocupar el lugar de Dios.

Este individuo, como dice Fausto –un excelente ejemplar del hombre moderno-, debe tratar de alcanzar “...,el conocimiento divino”, „mostrar que en el hombre hay la estatura de un

⁸⁷² Comerse a Cristo en cada ritual, derramar su sangre, simbólicamente, ¿no es acaso una forma más de mitificar la omnipotencia, la pretendida superioridad humana basada en la idea de la apropiación? Los dioses son nuestros.

⁸⁷³ Hay que ver con Malraux, que : « ...L'ideal d'un dieu (...) c'est de devenir homme en sachant qu'il retrouvera sa puissance; et le rêve de l'homme, de devenir dieu sans perdre sa personnalité... » [El ideal de un dios (...) es convertirse en hombre sabiendo que volverá a encontrar su poder ; y el deseo del hombre es devenir dios sin perder su personalidad...] Malraux, André, *La condition humaine*, Éditions Gallimard, Paris, 1996, p. 175. La traducción es propia.

⁸⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, p. 81, pdf. en: <http://www.nactecco.com/wp-content/uploads/2015/02/Wilhelm-Nietzsche-Friedrich-De-La-Gaya-Ciencia.pdf> Consultado: 20 de diciembre de 2015.

dios”, o de lo contrario confesar su „parentesco con el gusano“.”⁸⁷⁵ La potencia de lo trascendente debe ser emulada en una condición humana ideal. Pico de Mirandola brinda unas formidables líneas para comprender este “llamado”.

Acabada su obra, el gran Artífice andaba buscando alguien que pudiera apreciar el sentido de tan gran maravilla, que amara su belleza y se extasiara ante tanta grandeza (...). Por eso, una vez acabada la obra (...) pensó en crear al hombre. No había ya arquetipo sobre el que forjar una nueva raza, ni más tesoros que legar como herencia a la nueva criatura. (...) En consecuencia dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: „Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. (...) A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcaras tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. (...) No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas.”⁸⁷⁶

El valor otorgado al individuo creció de forma ilimitada. La sensibilidad común toma como principio básico el respeto a la *persona* y eso se extiende a la esfera jurídica, a la política, a la ética, etc. Cada hombre, se piensa, tiene un valor igual, y dicho valor debe ser protegido. Dentro de la esfera política esta tendencia fue plasmada por el discurso liberal, en el que cada individuo fue tenido como el mejor juez de sus intereses y la autonomía trató de ser atestiguada en la propia lógica del sufragio universal.

Sobre este hecho puede señalarse lo mismo que Maritain señala sobre la historia, “...progresar a la vez en el sentido del bien y en el del mal.”⁸⁷⁷ Convertir a la persona en el eje del comportamiento ético, sin duda, amplió la preocupación por los “otros”. Velar por el *semejante* se convirtió en un valor en sí mismo y reflejó sus alcances reales⁸⁷⁸, pero no pudo velar sus orígenes egoístas.

El mejoramiento económico, los sentimientos antiesclavistas, los derechos de la mujer y el fin del trabajo infantil y los castigos crueles se convirtieron en los problemas sociales del día. Pero en un sentido metafísico más profundo, esta empresa espiritual se convirtió en la base de la idea de que los hombres pueden ir más allá de la necesidad, de que ya no se verían limitados por la naturaleza, sino que llegarían, según la expresión de Hegel, al final de la historia, al reino de la libertad perfecta. La “conciencia infeliz” sobre la que Hegel escribía es la comprensión de un poder y un rango divinos que el hombre debe tratar de alcanzar. La naturaleza más profunda del

⁸⁷⁵ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Nestor Á. Míguez, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1977, p. 59.

⁸⁷⁶ Pico de la Mirandola, G., «Discurso sobre la dignidad del hombre», en Santidrián, P.R. (comp.), *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 121, 122.

⁸⁷⁷ Maritain, Jacques, *Pour une philosophie de l'histoire en : Œuvres complètes*, vol. X en: Girard, *Los orígenes de la cultura*, *ibíd.*, p. 104.

⁸⁷⁸ De acuerdo con Tocqueville “...la dinámica igualitaria favorece la identificación con el dolor y la desgracia ajenos, y de este modo obstaculiza los excesos de violencia y de crueldad.” Lipovetsky, *ibíd.*, p. 195.

hombre moderno, el secreto de su alma revelado por la metafísica moderna, es que trata de ir más allá de sí mismo; sabiendo que la negatividad –la muerte- es finita, se niega aceptarla. Detrás del milenarismo del hombre moderno, está la megalomanía de la autoinfinición.⁸⁷⁹

Así pues, puede decirse que a partir del llamado de la modernidad el máximo anhelo consistió en definirse como entidad suprema. Por eso hemos sostenido que el *deseo girardiano* nos remite constantemente al mismo deseo del que Hegel está hablando en la *Fenomenología*: el del hombre moderno. El mismo que, ya en pleno siglo XX, Malraux expresó maravillosamente en unas cuantas líneas: « D'être plus qu'homme, dans un monde d'hommes. Échapper à la condition humaine, vous disais-je. Non pas puissant: tout-puissant. La maladie chimérique, dont la volonté de puissance n'est que la justification intellectuelle, c'est la volonté de déité: tout homme rêve d'être dieu. »⁸⁸⁰ Tocar el infinito y hacerse uno con él, poseerlo todo y comprenderlo todo de una buena vez.

Pero dicho *deseo de ser*, de alcanzar un rango divino, no pudo prescindir de modelos que desde la distancia le indicaran la ruta a seguir para alcanzar su objetivo y para experimentar la trascendencia pues, como escribe Girard, “entender el deseo es entender que su egocentrismo es indiscernible de su altercentrismo.”⁸⁸¹ Engañado por su naturaleza mimética, siempre miró en el otro al dios que él necesitaba ser, pero sin reconocerlo. El politeísmo, pues, no desapareció, se hizo profano.⁸⁸²

Los occidentales se sienten impelidos a actuar en cualquier caso, de modo que cuando ya no pueden imitar a los héroes y a los santos se ven arrastrados al círculo infernal de la futilidad mimética. Incluso en ese nivel –especialmente en este nivel- el estatus del número uno sólo puede alcanzarse mediante una esforzada y feroz competición.⁸⁸³

⁸⁷⁹ Bell, *Ibid.*, p.59.

⁸⁸⁰ [De ser más que hombre, en un mundo de hombres. Escapar a la condición humana, le decía yo. No poderoso, sino todopoderoso. La enfermedad quimérica, de la cual la voluntad de poder no es más que la justificación intelectual, es la voluntad de deidad: todo hombre sueña con ser un dios.] Malraux, A., *Ibid.*, p. 175. La traducción es propia.

⁸⁸¹ Girard, René, *La anorexia y el deseo mimético*, trad. Elisenda Julibert, Marbot ediciones, España, 2009, p. 26.

⁸⁸² Como escribe Girard : « Les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leurs regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon *l'Autre*; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini. » [Los hombres que no pueden observar a la libertad de frente están expuestos a la angustia. Buscan un punto de apoyo donde fijar sus miradas. Ya no hay más Dios, ni rey, ni señor que los ligue a lo universal. Por eso, desean según el Otro para escapar al sentimiento de lo particular; eligen dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 70.

⁸⁸³ Girard, *La anorexia...*, *Ibid.*, p. 24.

En cierto modo, el dictado dostoyevskiano en *Los hermanos Karamazov* –“Si Dios no existe, todo está permitido”- puede resumir ese nuevo estado de la consciencia⁸⁸⁴; lo que se ha distinguido como la *hybris* moderna. Todo es posible para este hombre o, al menos, eso cree. Su sentimiento de libertad creció en la misma medida en que su anclaje y su sentimiento de una finalidad ulterior –su dimensión heroica de la vida- se desvanecían. Se convenció de ser el único creador de su *sí mismo*, de su aquí y de su más allá⁸⁸⁵, el fin último.

Aunque en un primer momento este largo tránsito pudo celebrarse como un suceso emancipador-o, como muchos lo han llamado, un “desencantamiento”-, sus implicaciones contradictorias y conflictivas finalmente quedaron expuestas. A un par de siglos, de lo que suele registrarse como el origen de la modernidad, Horkheimer y Adorno ya observaban este hecho: “A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual.”⁸⁸⁶ Sin límites externos ni distinciones internas demasiado válidas -en el discurso-, se produjo una pérdida de sentido y, con ello, el temor a la nada.

En breve, el deseo de cada uno por afirmarse y diferenciarse se hizo más imperioso y problemático. De modo que con el derrumbe del sistema jerárquico no se puso fin a la lógica de competencia, se le estimuló.⁸⁸⁷ El sujeto se retrotrajo hasta deslizarse en formas de

⁸⁸⁴ Para Vattimo, dicha ausencia de límites sólo ha sido el resultado de una gran confusión de la herencia bíblica, pues “...aunque el acontecimiento del cristianismo pone en funcionamiento los procesos de secularización, podemos también encontrar en las Escrituras un límite a la secularización y, por tanto, una guía para la desacralización: la caridad (...) Como nos enseña san Agustín: “Ama y haz lo que quieras”.” Vattimo, G. *Ibid.*, p. 68.

⁸⁸⁵ « ...la société sécularisée se définit, se décrit et fonctionne uniquement par rapport à elle-même, puisqu'elle se juge autosuffisante et seule productrice de sens. » [...la sociedad secularizada se define, se describe y funciona únicamente en relación a ella misma, pues se juzga autosuficiente y única productora de sentido.] Calasso, Roberto, Presentación a su Conferencia en la Grande Salle - Centre Pompidou, Paris, 5 juin 2014. La traducción es propia.

⁸⁸⁶ Adorno; Horkheimer, *Ibid.*, p. 68.

⁸⁸⁷ Pues, como ha mostrado Girard, “...los seres humanos no combaten a muerte porque son demasiado diferentes –como hoy día tendemos a creer con ingenuidad– sino porque son demasiado parecidos, e incluso idénticos (...) Estos se matan recíprocamente no por exceso sino por defecto de diferencia. Por una excesiva igualdad. Cuando hay demasiada igualdad, cuando esta llega a afectar al ámbito del deseo y lo concentra sobre el mismo objeto, entonces desemboca inevitablemente en la violencia recíproca.” Esposito, Roberto, “Comunidad y violencia”, pp. 2, 3. Conferencia dictada el 5 de marzo de 2009 en el círculo de Bellas Artes, Madrid, Disponible en: <http://www.lacomunitatinconfessable.com/wp-content/uploads/2009/09/13083876-roberto-esposito-comunidad-y-violencia.pdf> Consultado el 28 de septiembre del 2015.

individualismo narcisista.⁸⁸⁸ Mostrar su peculiaridad y su grandeza continuó como una de las mayores exigencias de su existencia cotidiana, pues a pesar de los cuantiosos análisis y críticas generados por más de un siglo alrededor del ideal de autonomía, éste permaneció anclado en las consciencias; cada uno siguió creyendo en la libertad y la particularidad de sus elecciones.

Tras las varias dimensiones del temperamento modernista –que oscilaron del predominio de la razón⁸⁸⁹ al de la sensibilidad o del de la voluntad al del deseo-, desde mediados del siglo pasado la justificación de la vida recayó en lo instintivo. Daniel Bell, junto con otros autores, ha identificado este salto como parte de la lógica modernista llevada hasta sus últimas consecuencias; como la *posmodernidad*: “Sñlo el impulso y el placer son reales y afirman la vida; toda otra cosa es neurosis y muerte.”⁸⁹⁰ A partir de los años sesenta, la emancipación del individuo se empató con la búsqueda de autorrealización de manera más directa.

El llamado de la fidelidad a sí mismo prevalece, pero esta vez se acompaña con el de la *autenticidad*⁸⁹¹, al que hemos aludido antes. Había que expresar el sentimiento de *sí* por todas partes, en la acción, como una respuesta a la rigidez de las conductas ordinarias, además, mostrarse único y original. En este nuevo contexto se asiste a una liberación en todos los ámbitos, incluido el del deseo. Si el hombre es libre, el alcance y la satisfacción de

⁸⁸⁸ Si bien los principios comunitarios no desaparecen por completo, sí se encauzan hacia la misma lógica. Por ejemplo, con la extensión de nacionalismos y chauvinismos locales. “La particularizada cultura de cada Nos es la atractiva y efímera flor y nata de la existencia nacional (Herder, 440) porque la identidad del sí mismo colectivo funciona como refugio para la inclinación comunitaria de cada sujeto.” Palazón, Mayoral, *Ibid.*, p. 124.

⁸⁸⁹ Predominio del que aún no podemos decirnos ajenos, el énfasis recayó paulatinamente sobre la voluntad. “En Hobbes y Rousseau, la inteligencia es esclava de los apetitos y las pasiones. En Hegel, la voluntad es el componente necesario del saber. En Nietzsche, la voluntad se funde con el modo estético (...) Y si sólo la experiencia estética ha de justificar la vida, entonces la moralidad queda en suspenso y el deseo no tiene límites.” Bell, *Ibid.*, p. 60.

⁸⁹⁰ Bell, *Ibid.*, p. 61.

⁸⁹¹ La que puede ser considerada una herencia del romanticismo, y aunque sus principios se registran desde el s. XVIII, sobre formas de individualismo, hasta esta época adquiere su carácter de principio rector de la conducta. Para Charles Taylor este llamado sólo puede ser entendido como un ideal moral, por el que el sentido del bien o lo superior son definidos en función de una norma que determina lo que se debe desear. Una visión que sólo compartimos medianamente, pues si bien creemos que el deseo mimético tiende a elegir los ejemplares más populares, eso no implica que creamos que el deseo pueda ser observado como un medio para alcanzar un fin moral. Ver: Taylor, *La ética de la autenticidad*, *Ibid.*, p. 51.

sus deseos deben constatarlo. Parafraseando a Girard, el mundo se volvió *superindividualista*.⁸⁹²

El de por sí insuflado sentimiento del “yo” se engarza con nuevos patrones de consumo y de posesión.⁸⁹³ La autonomía debe ser materializada. La frugalidad de la ética protestante – característica del espíritu burgués norteamericano- es remplazada por una ética de la autenticidad edificada sobre la ansiedad por abarcarlo todo. El yo-cartesiano y el yo-romántico se enlazan en un binomio perfecto. Algo que no nos resulta tan evidente porque:

Estamos demasiado deslumbrados por la idea de que el romanticismo fue una creación conservadora contra la modernidad capitalista, y hemos perdido la sensibilidad para reconocer la gran importancia del delirio del Yo romántico en la consolidación de la memoria moderna (...) Las angustias reflejadas por el psicoanálisis y el existencialismo formaron parte de la construcción del ego occidental.⁸⁹⁴

Desde 1920 el consumo ya había alcanzado niveles masivos.⁸⁹⁵ La clase media y baja de la sociedad lograron tener acceso a objetos que antes eran considerados de lujo, y esta tendencia se expandió con el paso de los años.⁸⁹⁶ La Escuela de Frankfurt ya ha presentado un extenso análisis sobre este proceso y su relación con la entronización de la racionalidad, pero lo que a nosotros nos interesa destacar es que con el desarrollo de la tecnología también se dio paso a una inaudita multiplicación de la oferta de bienes y con ello, naturalmente, se amplió el abanico de las posibilidades de elección. Como es previsible, cualquier restricción comenzó a ser experimentada como una limitante para la ilusión de omnipotencia.

⁸⁹² Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 52.

⁸⁹³ Sería equivocado soslayar, como acostumbra Girard, la importancia que tuvo el factor económico para que la sociedad tomara este rumbo. La anunciada muerte del capitalismo se limitaría a ser una metamorfosis en la que el valor de los objetos, la relación entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, se modificaría lo suficiente para que los trabajadores consumieran los bienes del capitalista que, de otro modo, se hacían rápidamente en las fábricas. Un consumo que los medios de comunicación masivos promocionarían arduamente. Ver: Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo*, en: Chaverry, Soto, Ramón; Vargas, Carlos; Adalberto Ayala; Constante, Alberto, et. al., *Violencia en las redes sociales*, Estudio Paraíso-UNAM/FFyL, México, 2013, pp. 53, 54.

⁸⁹⁴ Bartra, Roger, *Territorios del terror y la otredad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 46.

⁸⁹⁵ Para Daniel Bell este alcance puede comprenderse a partir de tres factores fundamentales: “la producción masiva de una línea de montaje, que hizo posible el automóvil barato; el desarrollo del marketing, que racionalizó el arte de identificar distintos grupos de compradores y de alimentar los apetitos del consumidor; y la difusión de la compra a plazos, la cual, más que cualquier otro mecanismo social, quebró el viejo temor protestante de la deuda.” Bell, *Ibíd.*, p. 73.

⁸⁹⁶ Somos conscientes de que estas afirmaciones sólo son validas para sociedades específicas, fundamentalmente asociadas con el capitalismo y el liberalismo democrático. Nuestra intención no consiste en anular la existencia de grupos humanos ajenos a esta lógica, pero el hombre y la violencia que tratamos de presentar en esta investigación son, particularmente, producto de las dominantes sociedades modernas.

Con el énfasis discursivo puesto en la igualdad y el aparente acceso ilimitado a los bienes de consumo, se agudizaron las condiciones para que el individuo desplegara su dimensión adquisitiva y disputara, más que nunca, los signos de diferenciación⁸⁹⁷; es decir, para que agudizara su deseo mimético.⁸⁹⁸ En ello no había contradicción alguna, pues si las diferencias encontradas buscaban derribarse era para instituir en su lugar diferencias fabricadas. Estas nuevas “diferencias” se proyectaron en los objetos materiales, por lo que su posesión se vinculó de manera directa con la idea del prestigio y el éxito, casi al modo del trofeo guerrero. Desde una postura divergente a la girardiana⁸⁹⁹, pero paralela, Jean Baudrillard nos ha brindado líneas muy ilustrativas sobre esta premisa:

Más profundamente que el interés o el placer, que no hacen a menudo sino ratificar la coacción social, actúa el índice de conformidad y de prestigio (...) que impone la adquisición de la TV (como del refrigerador, del coche y de la lavadora) (...) la TV es una *prenda* de reconocimiento, de integración, de legitimidad social. A este nivel casi inconsciente de respuesta, es el objeto lo que se discute, no su función objetiva, y ya no desempeña función de objeto, sino función de *prueba*.⁹⁰⁰

A partir de la expansión del mercado, tal como ha observado Gilles Lipovetsky, la seducción de la oferta se ha convertido en uno de los ejes rectores de la vida en las sociedades actuales.⁹⁰¹ Un sinnúmero de rutas se venden como las más adecuadas para alcanzar una existencia pletórica y distinguida; la promoción de la envidia, como señalara Dupuy, también ha desempeñado una función clave.⁹⁰² “Medrar ya no es cuestión de ascender en la

⁸⁹⁷ El empleo de la palabra signo en esta investigación no es otra que aquella que asocia la posesión de un objeto con un estatus. No compartimos la lectura de Eric Gans cuando señala que el signo funciona como un sustitutivo económico capaz de solventar la concurrencia conflictiva sobre los mismos objetos, pues cree que estos pueden repartirse sin problema dada su abundancia. Ver: Gans, *The girardian origins...*, *Ibid.*, pp. 17, 18.

⁸⁹⁸ “El universo de los objetos, de la información y del hedonismo remata la “igualdad de condiciones”, eleva el nivel de vida y cultiva las masas, aunque sólo sea bajo el mínimo común denominador (...) banaliza la originalidad, uniforma a todos los individuos, pone en un mismo plano un *best-seller* y el premio Nobel (...) Las diferencias jerárquicas no dejan de retroceder (...) la conmutación de los signos, el orden de los simulacros no son sino el último estadio en el devenir de las sociedades democráticas.” Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 114.

⁸⁹⁹ Y es que, para Baudrillard, cualquier concepción de consumo que observe a los signos como algo independiente del objeto material, es engañosa. Lo mismo cree de los análisis que autonomizan el objeto del sistema de signos. Objetos y signos, considera, deben ser integrados en el análisis. Ver: Baudrillard, Jean, *Critica de la economía política del signo*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI editores, México, 2002, *Ibid.*, p. 124.

⁹⁰⁰ Baudrillard, pp. 38, 39.

⁹⁰¹ Ver: Lipovetsky, *Ibid.*, pp. 17-19.

⁹⁰² Para Dupuy, la dinámica del capitalismo no se agota en la simple oferta y venta de objetos, también se basa en la envidia como el estímulo del deseo de adquisición. Ver: Dupuy, Jean-Pierre, “Le signe et le envie” en: Deguy, Michel; Dupuy, J.P (eds), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, France, 1982.

escala social, como lo fue en el pasado siglo XIX, sino de adoptar un estilo específico de vida –un club rural, ostentación, viajes, “hobbies”- que lo distinguen a uno como miembro de una comunidad de consumo.”⁹⁰³ Sin embargo, esto es algo que no puede atribuirse completamente a la dinámica capitalista.

Acorde a la teoría mimética, mucho nos engañaríamos si desconociéramos que detrás de todos los estilos de vida y de todos los objetos ofertados como principio diferencial, lo que nos seduce es el *ser* ajeno impeliéndonos a imitarlo. De otro modo, la naturaleza serializada de la producción material bastaría para saciar el deseo mimético de todos.⁹⁰⁴

Como nunca antes, en cada espacio la exigencia de “eliminar las distancias” se ha fortalecido hasta someter sociedades enteras al estado de la mediación interna -acelerando el conflicto -. Entre otros factores, la expansión de la vida urbana⁹⁰⁵ y de la tecnología ha posibilitado que cualquier “otro” resulte cercano y que, teniendo acceso a cualquier signo de prestigio, se experimente como un modelo asequible para el deseo. Lo que indica que en la misma medida en que los objetos y los signos se diversifican y multiplican, los mediadores también. De pronto, todo parece estar dado en términos de *proximidad*, accesibilidad e ilimitación, y ese hecho fortalece la tendencia aglutinante del mimetismo, intensifica *el deseo de ser los otros*.

Sobre la radicalización de este mentís se ha construido buena parte de la propaganda política y la publicidad contemporáneas que, sin necesidad de entender el fondo operativo de la mimesis, han creado un mundo de simulación en el que la posesión de los objetos o la elección de cierto estilo de vida se presenta como el camino más cierto para adquirir una

⁹⁰³ Bell, *Ibid.*, p. 75.

⁹⁰⁴ “...when we describe human relations, we lie. We describe them as normally good, peaceful and so forth, whereas in reality they are competitive, in a war-like fashion.” [cuando describimos las relaciones humanas, mentimos. Las describimos como normalmente buenas, pacíficas y así sucesivamente, pero en realidad son competitivas, de manera similar a una guerra de modas.] Girard, René *en*: Haven, Cynthia “René Girard: Stanford’s provocative immortal is a one-man institution.”, *Stanford University News*, June 12, 2008. http://yubanet.com/life/Rene-Girard-Stanford-s-provocative-immortal-is-a-one-man-institution.php#.VtYm_vnhDIU Consultado: 10 de marzo de 2015.

⁹⁰⁵ “Recordemos que durante el siglo XVIII se tardaba tanto en ir, pongamos que de París a Marsella, como durante el Imperio Romano. Para la mayoría de la gente, la “sociedad” como “totalidad” más elevada de cohabitación humana, equivalía a la vecindad más inmediata.” Bauman, Zygmunt, *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, trad. Daniel Sarasola, Losada, Buenos Aires, 2007p. 45.

identidad igualitaria e, incluso, para generar cierta intimidad con las celebridades.⁹⁰⁶ Las palabras de Andy Warhol ilustran perfectamente este hecho:

Lo genial de este país es que los Estados Unidos han iniciado la tradición según la cual los consumidores más ricos compran casi siempre lo mismo que los más pobres. Cuando se ve un anuncio de Coca-Cola por la tele, uno sabe que el presidente bebe, que Liz Taylor bebe Coca-Cola y que, por supuesto, uno mismo también bebe Coca-Cola. Una botella de Coca-Cola es lo que es, y no por tener más dinero podéis adquirir una mejor que la que se bebe el mendigo de la esquina.⁹⁰⁷

Sin embargo, pese a la “desjerarquizaciñ” discursiva, la igualdad continúa siendo una falacia en términos jurídicos, políticos y económicos. Y dicho de tajo, la igualdad en términos existenciales es claramente imposible; lo que verdaderamente se ha fortalecido es la *igualdad en cuanto al deseo* pues, aunque los objetos y los modelos proliferan, la propia naturaleza mimética nos empuja a elegir siempre los mismos patrones, a existir en la competencia.⁹⁰⁸

No se ha desembocado en un pluralismo real dentro de una atmosfera equitativa -como presumen diversas teorías sociales y económicas-, sino en una permanencia, continuamente refrendada, dentro de la crisis de indiferenciación. Los seres son menos auténticos que nunca pero no lo saben, y si lo supieran, intentarían rechazarlo. Identidad e indistinción prevalecen como las dos caras de una misma moneda.

Únicamente leyendo el deseo a través de la clave *identitaria* puede comprenderse que los comportamientos de consumo se entreguen hoy, como nunca antes, al ámbito de la representaciñ. La realidad del “sujeto actual” se cifra la apariencia. Tener un buen coche o un buen teléfono portátil es la muestra de ser un individuo exitoso, porque alguien a quien

⁹⁰⁶ A propósito de uno de los eventos deportivos más importantes de Estados Unidos, el Super Bowl en su edición 2016, una semana antes pudo verse en el aeropuerto al quarterback de las “Panteras de Carolina”, Cam Newton, utilizando unos exóticos pantalones de la marca *Versace*, que ascendían a la suma, nada modesta, de 849 dólares. Un día más tarde, la marca ya anunciaba que la prenda se había agotado en sus ventas por internet, a pesar de que había estado disponible desde finales del 2014. Fuente:

<http://www.record.com.mx/empelotados/exoticos-pantalones-de-cam-newton-agotados-en-versace>

Consultado: 1de febrero de 2016.

⁹⁰⁷ Warhol, Andy, *Mi filosofía, de A a B, y de B a A*, en: Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, p. 56.

⁹⁰⁸ “La sociedad contemporánea no puede por menos que materializar una escala de valores rangos y jerarquías en todos los posibles ámbitos. Como declarada ella misma sociedad de la competencia no puede hacer otra cosa. No obstante, ella tiene que distribuir sus espacios desde premisas igualitarias – no tiene más remedio que suponer que los competidores parten de idénticas premisas-.” Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Pre-textos, España, 2002, p. 96.

consideramos exitoso desea o posee los mismos bienes. Hay que ser o aparentar ser, y los signos adquiridos en los objetos facilitan esta conquista.⁹⁰⁹ Mostrarlos resulta ser una de las primeras exigencias para obtener el reconocimiento anhelado pues, como dijimos, el valor de cada quien ya no está dado por la posición social, sino por lo bien que se pueda adoptar una máscara.⁹¹⁰ La representación de la realidad es el intento de apropiársele.

Como hemos señalado en el capítulo previo, al desear el deseo del otro, su “ser”, el sujeto está deseando lo que aquel le representa y que le resulta tan indispensable para edificar una identidad excepcional. Puede desearlo todo, quizás un fragmento, pero comúnmente sólo desea unos cuantos signos o bienes en los que proyecta el carácter metafísico de la alteridad.

En ocasiones, Girard parece tan entrampado con la figura del modelo de carne y hueso, como aquellos a quienes tanto reprocha estarlo con el objeto, que pierde de vista que el deseo mimético no precisa de un trasfondo fijo o materializado; esto es, de un sólo mediador a la vez. Que lo que se persigue en el otro es un ideal del ser; de forma más específica, los elementos diferenciadores que esa existencia le muestra, y mientras más pueda adquirir, mejor.

Al plantear un esquema triangular, el autor supone un deseo mimético unidireccional⁹¹¹ - ciertamente como un carril que fluye doble sentido, pero proyectado sobre una sola meta⁹¹²-, dando a su tesis una rigidez conceptual que descarta la opción de que el vértice del modelo pueda ocuparse por múltiples ejemplares de manera simultánea. Aunque no niega

⁹⁰⁹ A decir de Jean Baudrillard, es necesario tener presente que “a través de los objetos, cada individuo, cada grupo busca su lugar en un orden, mientras trata de arrollar este orden con su trayectoria personal. (...) bajo el signo de los objetos, bajo el sello de la propiedad privada, lo que hay es siempre un proceso continuo de valor.” Baudrillard, *La economía política...*, *Ibíd.*, p. 15.

⁹¹⁰ Sofsky describe maravillosamente el poder de la simulación. “Aunque sólo se cubra la superficie del cuerpo, el poder de la máscara llega hasta sus entrañas (...) Al ponerse la máscara de un animal, el cazador de la prehistoria adquiría la fuerza y la habilidad de los animales que quería matar. (...) No le servía para camuflarse, sino para transformarse, para traspasar los límites de su propia persona. En el momento en el que se ponía la piel, él mismo se convertía en un depredador. Eso sí, en cuanto le arrancaban la máscara, quedaba impotente.” Sofsky, Wolfgang, *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*, trad. Isabel García Adánez, Siglo XXI editores, Madrid, 2004, p. 22.

⁹¹¹ A pesar de plantear la movilidad en el intercambio de roles, de objetos o, incluso, de modelos, Girard nunca menciona claramente la posibilidad de un sujeto emulando los deseos de una multiplicidad de modelos. Si es posible encontrar varios deseos sobre un mismo objeto, también lo es encontrar varios sobre un mismo modelo o, apelando a la naturaleza fragmentaria del deseo, sobre varios modelos.

⁹¹² La mentira romántica “...como la imitación inconfesada de un solo modelo.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 229.

abiertamente esa posibilidad e, incluso, se muestra consciente de la proliferación de los modelos en el mundo actual⁹¹³, tampoco la aborda.

Según lo creemos, dicha posibilidad podría haberse percibido si Girard admitiera de fondo que todo deseo mimético expresa un proyecto identitario y que, por tanto, constituye un fenómeno insaciable, abierto, fragmentario, versátil y absolutamente accidentado; uno que procurará agotar en sí la multiplicidad exterior a fin de singularizarse. El intento de ser-muchos otros simultáneamente para afirmar mejor el yo y convertirse él mismo en el modelo supremo.

Tener en cuenta lo anterior es imprescindible en una época en la que la satisfacción del deseo determina la valía de una vida, los hombres continúan soñando con *ser como* dioses, y una inaudita cantidad de modelos-signos-objetos alimenta y renueva diariamente la promesa de concretar dicho sueño.⁹¹⁴ Hablamos de una época en la que la acumulación del saber se acompaña por la exigencia de la innovación incesante como los dos engaños predilectos para escapar de la angustia.⁹¹⁵

Hoy, las ansias omnicomprendivas de los sujetos se enganchan en modelos disímiles y hasta contradictorios⁹¹⁶ pues, insistimos, de lo que tratan de adueñarse es de una plétora de signos

⁹¹³ Cfr: Girard, *Los orígenes de la cultura*, *Ibíd.*, p. 56.

⁹¹⁴ « Toutes les valeurs sont emportées dans ce tourbillon. Modèles et copies se renouvellent de plus en plus vite autour du bourgeois qui n'en vit pas moins dans l'éternel, éternellement extatique devant la dernière mode, la dernière idole, le dernier slogan. Les idées, les hommes, les systèmes et les formules se succèdent en une ronde toujours plus stérile (...) C'est ainsi que la publicité la plus habile ne cherche pas à nous convaincre qu'un produit est excellent mais qu'il est désiré par les *Autres*. La structure triangulaire pénètre les moindres détails de l'existence quotidienne. » [Todos los valores son arrastrados por este torbellino. Modelos y copias se renuevan cada vez más rápidamente alrededor del burgués, quien no por ello vive menos en lo eterno, eternamente extático frente a la última moda, el último ídolo, el último eslogan. Las ideas, los hombres, los sistemas y las fórmulas se suceden en una ronda cada vez más estéril (...) Es así que la publicidad más hábil no busca convencernos de que un producto es excelente sino de que es deseado por los Otros. La estructura triangular penetra los menores detalles de la existencia cotidiana.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibíd.*, p. 109.

⁹¹⁵ Para Girard: "Como ocurre con todo mecanismo sacrificial, esta sociedad necesita "reinventarse" de vez en cuando. Para poder sobrevivir, tiene que estar todo el tiempo inventando cacharros tecnológicos novedosos." Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 79.

⁹¹⁶ Es posible encontrar, como anota Rancière, "en venta, un libro sobre la historia de un grupo sobre la historia de un grupo de guerrilleros urbanos ingleses que habían querido, justamente, llevar la guerra a las metrópolis imperialistas, en medio de artículos de moda masculina; en otra, un maniquí de lencería femenina junto a un afiche de propaganda comunista, o el eslogan de Mayo del 68 "No trabaje jamás" sobre frascos de perfume." Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*, trad. Ariel Dilon, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 33.

personificados o, lo que es lo mismo, de múltiples existencias significadas.⁹¹⁷ Las personas siguen siendo incapaces de advertir la naturaleza existencial de sus apetitos.

Esta “es una época en la que los actos más sanos y los más insanos pueden tener las mismas motivaciones.”⁹¹⁸ Como con Jesús, los hombres sólo imitan el fragmento del modelo que encaja con sus objetivos. Por eso pueden desear, al mismo tiempo, los bienes y el lujo de uno, la popularidad de otro, la discreción de éste, la gallardía de aquel o la extravagancia de muchos sin aparente conflicto; desear en todos ellos los símbolos falsos de una plenitud – propia del Amo- que zarandea su propia carencia existencial, no asumida. Y por supuesto, si seguimos los términos de la teoría mimética, comprenderemos que con el número de modelos adoptados también incrementa el número de rivales, las probabilidades de frustración y las catarsis de violencia.⁹¹⁹

En último extremo, la sociedad de consumo se transforma en una mística, en la medida en que nos procura unos objetos que ya sabemos que no van a satisfacer nuestros anhelos. Ella puede corrompernos, es decir, llevarnos a ejercer las más variadas actividades inútiles o perjudiciales, pero también nos hace tomar conciencia de nuestra necesidad de algo totalmente diferente. De algo que la sociedad de consumo misma jamás nos podrá dar.⁹²⁰

Anclado en su mentira, este hombre sigue creyendo –de manera inconsciente- que cuantos más elementos diferenciadores pueda conquistar más definitivo será el sello de su autenticidad. “Una gran cantidad de intentos no garantiza el éxito, pero alimenta la esperanza de que entre muchos dilapidados y fallidos haya al menos uno que dé en el blanco.”⁹²¹ Por eso, mediante la imitación de un sinfín de modelos intenta construirse *una identidad a la carta*, lo que puede dar cuenta tanto de su desarraigo como de su naturaleza

⁹¹⁷ Y esto es algo que parece haber sido bien entendido por los creadores de la red social *facebook*, quienes han convertido a sus usuarios en una suerte retazos a los que ofertan y venden como objetos materiales. Así, si un usuario visita o comparte información de hoteles o de ropa casual, en breve recibirá como sugerencias a seguir cientos de páginas de hoteles y tiendas de ropa por internet que, se advierte, ¡ya son seguidas por sus contactos de amistad! Por supuesto, la venta de datos en la red no es algo nuevo, pero lo que sí es nuevo es la manera en que las identidades buscan construirse virtualmente.

⁹¹⁸ Girard, *La anorexia...*, *Ibíd.*, p. 21.

⁹¹⁹ Es un hecho verificado que: “La violencia se produce con mayor frecuencia cuanto más se profundiza la diferencia entre las aspiraciones y el cumplimiento de las expectativas.” Crettiez, Xavier, *Las formas de la violencia*, trad. Silvia Kot, Waldhuter editores, Argentina, 2009, p. 44.

⁹²⁰ Girard, *Los orígenes...*, *Ibíd.*, pp. 80, 81.

⁹²¹ Bauman, Zygmunt, *La sociedad sitiada*, trad. Mirta Rosenberg, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 22.

fragmentada, pues la saturación sólo logra convertirlo “...en el vehículo de un significado que se le escapa.”⁹²²

Un buen indicativo de todo esto es el éxito alcanzado por las redes sociales como un terreno fértil para la reinención identitaria. Espacios como *Facebook*⁹²³, *MySpace* o *Twitter* favorecen abiertamente la operación del deseo mimético. En ellos se puede ser quien se quiera ser, volverse el “otro” en términos físicos, intelectuales, emocionales y relacionales sin entrar, aparentemente, en conflicto con la realidad.⁹²⁴ El *deseo de ser* es alimentado constantemente con una amplia gama de modelos –contactos- que, por regla general, sólo exhiben sus facetas pleróicas para ser aceptados socialmente. Lo que este tipo de imitación hace evidente es que no existe ningún vínculo real que demande la adopción indefinida de un solo modelo; por el contrario, que la posibilidad de ser reconocido tiende a estar relacionada directamente con la capacidad para configurar todos los signos de moda en el perfil propio.

A final de cuentas, la libertad combinatoria de la que el individuo echa mano desemboca en el extremo opuesto de sus pretensiones originales, en un “hipersujeto”⁹²⁵ en el que es imposible reconocer una identidad consolidada. Es un ser colonizado, constituido por fragmentos de existencias que adopta en el trato directo o a través de las fuentes tecnológicas. Un cóctel de significados que se produce en el dominio de la representación, sobre un mar de retratos que modifican a cada segundo su figura anterior.

⁹²² *Ibid.*, p. 82.

⁹²³ Que cuenta entre sus tres principales inversionistas a Peter Thiel, quien ha reconocido como su principal mentor filosófico a René Girard. Ver: <http://www.businessinsider.com/peter-thiel-on-rene-girards-influence-2014-11> En palabras de Alcoberro: “Thiel afirma haber tomado de Girard, profesor suyo en Stanford, la idea de que en estos momentos, el valor económico sólo existe en las cosas imaginarias. Aprender a convertir en dinero el deseo de reconocimiento aplicando la tesis del deseo mimético en *Facebook* parece la versión moderna de un viejo dicho referido a Tales de Mileto que ya aprovechó su conocimiento de los astros para hacerse rico alquilando molinos de aceite...” Alcoberro, Ramón, *Introducción a René Girard*, en: <http://www.alcoberro.info/planes/girard1.html> Consultados el: 20 de diciembre de 2014.

⁹²⁴ Y enfatizamos el aparentemente porque, al final del día, en la vida *off-line* del individuo la desmentida es inevitable. El vacío, la fragmentación y la imposibilidad de mantener la plenitud que brinda el camuflaje tecnológico se traducen en un estado de angustia que demandará nuevos escapes, en una mimesis virtual altamente compulsiva.

⁹²⁵ Término adecuado a partir del concepto del “hiperobjeto”, originario de la informática para referirnos a entidades de *n*-dimensiones.

Un coetáneo de Girard, el psicólogo Kenneth J. Gergen, ha creado un concepto idóneo para definir la peculiaridad de este sujeto contemporáneo, la “personalidad pastiche”. Gergen apunta:

A medida que avanza la saturación social, acabamos por convertirnos en pastiches, en imitaciones baratas de los demás. Llevamos en la memoria pautas de ser ajenas. Y si las condiciones se vuelven favorables las pondremos en acción. Cada uno de nosotros se vuelve otro, sólo representante o sucedáneo (...) Ya no somos uno, ni unos pocos, sino que, como Walt Whitman, “contenemos multitudes”.⁹²⁶

Para Gergen, el *ser* pastiche es exclusivamente posmoderno, porque nunca antes todas las categorías identificables habían estado tan disueltas y las oportunidades de representación habían sido tan inmensas. Nunca antes la autonomía del individuo había sido tan negada y la fragilidad de la identidad tan exhibida. En la actualidad cualquier presunción de un núcleo esencial es derribada al instante por una serie de relaciones en cambio permanente, facilitadas por el consumo y los implementos mediáticos.

Ciertamente, como observa Gergen, se cuestiona “...el concepto individuo como poseedor de una racionalidad, como autor de las palabras que pronuncia, como el que decide, crea, manipula o procura”⁹²⁷, pero es claro que en la intimidad cada uno de nosotros sigue actuando bajo el influjo de la ilusión de autonomía. Y es que incluso reconociendo la naturaleza relacional del sujeto, se continúa rechazando el carácter heterónimo de sus deseos.

Parte de esta contrariedad queda manifiesta en la exitosa comercialización de identidades y experiencias -sustitutivas artificiales o biológicas- que, aun correspondiendo a la lógica de la repetitividad, ofertan un modo de ser especial. Por ejemplo, existe toda una industria especializada en preparar “...a las personas como paquetes: organizaciones destinadas al asesoramiento para seguir carreras profesionales que construyen la identidad del sujeto de un modo que sea comercializable.”⁹²⁸ Asimismo, contamos con una interminable serie de productos que sugieren que la única manera de *ser uno mismo* es ser joven, atlético o productivo; hacer tales o cuales cosas.

⁹²⁶ Gergen, *Ibíd.*, p. 103. El paréntesis es propio.

⁹²⁷ *Ibíd.*, p. 203.

⁹²⁸ *Ibíd.*, p. 236.

El ámbito de la moda en el vestido constituye, únicamente, la punta más obvia de este gran iceberg mimético que puede extenderse hasta los actos subversivos⁹²⁹, las producciones académicas o las prácticas del *no-consumo* de ostentación.⁹³⁰ Michel Wieviorka llega a advertir que, paradójicamente, hasta el estatus de víctima se ha convertido en un motivo de disputa para lograr un reconocimiento exclusivo.⁹³¹

Sin embargo, aunque todos los elementos o los signos adquiridos pueden combinarse de la manera más insospechada y compleja, al final del proceso, el ser pastiche, como el mimético exacerbado que es, adopta la composición probadamente exitosa, el estereotipo como vector de visibilidad social.

Inmersos en el frenesí de *ser otros*, no alcanzamos a sospechar que sólo reproducimos los vacíos ajenos y agravamos el malestar ontológico del que pretendemos huir.⁹³² Lipovetsky se equivoca creyendo que, por este camino, el individuo ha llegado a ser soberano de sí mismo, gestor de sus propias motivaciones y libre.⁹³³ Toda acumulación de modelos conlleva una acumulación de exigencias a las que se debe responder y ello, irónicamente,

⁹²⁹ Desde hace algunas décadas, la venta de signos de rechazo al sistema mantiene un éxito rotundo. En un ángulo distinto, Rancière atiende esta cuestión. Se percata de que hasta en el deseo de subversión tratamos de complacernos en la experimentación sin límites de nuestra propia vida. Mayo del 68, por ejemplo, “habría preferido los temas de la “crítica artista” del capitalismo –la protesta contra un mundo desencantado, las reivindicaciones de autenticidad y de autonomía- en contra de su crítica “social”, propia del movimiento obrero: la crítica de las desigualdades y la miseria, y la denuncia del egoísmo destructor de los lazos comunitarios.” Rancière, *Ibid.*, p. 38.

⁹³⁰ “Los tejanos desgastados, las chaquetas dos tallas más grandes, los pantalones caídos, el rechazo a vestir formalmente, son formas del no-consumo de ostentación. La lectura políticamente correcta de este fenómeno consiste en decir que la gente joven y rica siente culpabilidad por su inmensa capacidad adquisitiva y desean si no ser pobres por lo menos parecerlo. Esta interpretación es muy idealista. La verdadera razón es una indiferencia calculada hacia la ropa, un ostentoso rechazo de la ostentación. El mensaje es pues: “Estoy más allá de determinadas formas de consumo. Cultivo placeres más esotéricos que los de la masa”. Abstenerse voluntariamente de algo, con independencia de qué sea, es la demostración última de que uno es superior a ese objeto y a quienes lo codician.” Girard, *La anorexia...*, *Ibid.*, pp. 32, 33.

⁹³¹ Como en todo conflicto mimético, se acusa “...a los otros de constituir un obstáculo a sus demandas o, incluso, de tener deudas históricas con ellos. La “competencia de las víctimas”, según el título del libro de Jean-Michel Chaumont (1997), puede desembocar en el odio, el resentimiento, la violencia.” Wieviorka, Michel, “Ante la violencia”, en: García, Selgas, Fernando J.; Romero, Bachiller, Carmen (eds), *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Editorial Trotta, España, 2006, p. 36.

⁹³² Un vaciamiento en el que toda distinción es volátil. “No hay seres, sólo procesos de sometimiento; no hay talento natural, sólo procesos de aprendizaje; no hay genio, sólo procesos de producción; como tampoco autores, sólo procesos de programación, así como programadores a su vez programados.” Sloterdijk, *Ibid.*, p. 79.

⁹³³ Cfr. Lipovetsky, *Ibid.*, p. 24.

reduce la vanagloriada libertad individual siempre a favor de los otros, estandariza. Es la fatalidad del “se” heideggeriano en el que cada uno es el otro y nadie él mismo.⁹³⁴

Ninguna máscara resulta suficiente para evadir esta paradoja del deseo mimético. El sujeto profundiza su insuficiencia y desamparo pero, en vez de reconocer las causas reales, continúa atribuyéndolos a restricciones disciplinarias, a la malignidad del *marketing* o a la castración de la herencia cristiana. Es ese rechazo a la verdad, y no la indiferencia lipovetskyana⁹³⁵, lo único que puede explicar la floreciente relación entre la personalización, la terapia psicológica y las nuevas espiritualidades que ofertan un “retorno” a la interioridad, una tarea que en otra época fue asumida por la religión o la familia. No es una mera casualidad que hoy atestigüemos un resurgimiento de las inquietudes románticas por penetrar en los misterios del “Yo”.

Pero muy lejos del ansiado conocimiento de sí, el hombre contemporáneo se ha vuelto irreconocible. Como sucede con *odradek*, la figura kafkiana:

Uno siente la tentación de creer que esta criatura tuvo, tiempo atrás, una figura más razonable y que ahora está rota. Pero éste no parece ser el caso (...) en ninguna parte se ven huellas de añadidos o de puntas de rotura que pudieran darnos una pista en ese sentido; aunque el conjunto es absurdo, parece completo en sí. Y no es posible dar más detalles, porque Odradek es muy movedizo y no se deja atrapar.⁹³⁶

La saturación de contenidos y el estrechamiento de las distancias no han garantizado la excepcionalidad; por el contrario, han profundizado la presencia de los otros en el centro de la *psique*. Todos los recursos se arremolinan y tienden a generar una unanimidad de sentido sin precedentes históricos. Para muchos esta tendencia se celebra como el triunfo de una *humanidad* universal y se distingue como una consecuencia natural de la globalización

⁹³⁴ “El resultado es una situación original y, en cierta medida, más radical, porque ya no estamos sometidos a la opresión, a la desposesión o a la alienación, sino a la profusión y al tutelaje incondicional. Sucumbimos al poder de quienes deciden soberanamente sobre nuestro bienestar y nos colman de favores –seguridad, prosperidad, convivialidad, *welfare*–, que nos abruman con una deuda infinita, imposible de saldar.” Baudrillard, Jean, *El juego del antagonismo mundial o la agonía del poder. Violencia de la imagen. Violencia contra la imagen*, trad. Marisa Pérez Colina y Ana C. Condé, Consorcio del Círculo de las Bellas Artes, Madrid, 2006, p. 15.

⁹³⁵ Para Lipovetsky, “No hay angustia o nostalgia de sentido, sólo indiferencia ante el sentido, una ausencia ineluctable (...) Hay una indiferencia por exceso, no por defecto. Por hipersolicitud, no por privación.” Lipovetsky, *Ibíd.*, p. 37, 39.

⁹³⁶ Kafka, Franz, *Las preocupaciones de un padre de familia*, en: http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/euro/kafka/las_preocupaciones_de_un_padre_de_familia.htm Consultado: 28 diciembre de 2015.

económica; para nosotros, la globalización económica debe observarse como un fenómeno paralelo a la indiferenciación mimética gestada durante varios siglos. Se trata del impulso histórico de Occidente por convertirse en el estilo de vida planetario.⁹³⁷

Lentamente todo *exterior* se ha ido borrando. Aunado a la naturaleza omnívora, la inclusión simbólica de todos los individuos en el escenario posmoderno ha acelerado el paroxismo del proyecto mimético, porque ha facilitado que cualquier diferencia pueda experimentarse como una desventaja⁹³⁸ y que, para no contradecir su esencia, el recurso de la violencia se consienta como el único medio de marcar una nueva diferenciación.

Dicho en otras palabras, la disolución de las diferencias y el exceso no han desembocado en un *fin de la historia hegeliano*, sino en la demanda de dilapidación, en la multiplicación y en la explosión de nuevas formas de violencias contra la otredad.

En ausencia de los rituales catárticos de antaño, la propia sociedad ha procurado los medios para canalizar los impulsos competitivos y las pugnas de sus integrantes. “Los deportes, la especulación financiera, la empresa artística, etc. son instancias reguladoras cada vez más importantes en el ámbito psicosocial. Las distribuciones de los competidores en estos espacios generan distinciones que ayudan a reducir el odio...”⁹³⁹ Pero éstos han resultado insuficientes para eliminar la exigencia de una violencia infértil, absolutamente destructiva y sacrificial.

La frustración cotidiana agujonea la necesidad de destrucción; sin embargo, las mismas circunstancias que ampliaron el abanico de elección imposibilitan su descarga directa. En principio, porque los medios tecnológicos y la renovación acelerada de los modelos han privado a muchos de ellos de sustancia real y los han convertido en fragmentos desechables.

⁹³⁷ Nuevamente, guardando las diferencias de su lectura, Baudrillard escribe con acierto: “Más allá de la explotación material del mundo entero, se ha producido un sometimiento de las mentes a un único modelo, a una sola dimensión conceptual, de forma que cualquier otra perspectiva, cualquier apuesta simbólica diferente se ha vuelto inconcebible.” Baudrillard, *Ibid.*, p. 13.

⁹³⁸ Como bien apunta Girola: “El cobrar conciencia de que uno no es como las estrellas de cine, el darse cuenta de la distancia infranqueable entre la vida común y la de esos personaje, puede llevar a pensar que uno es un fracasado, que uno no puede disfrutar, porque lo que tiene no amerita ser disfrutado. Asociado con el sueño de fama y éxito, con la valoración del éxito en cuanto a construir una identidad originalmente brillante, está el sentimiento de angustia y de fracaso.” Girola, Lidia, *Ibid.*, p. 249.

⁹³⁹ Sloterdijk, *Ibid.*, p. 95.

Mañana se ridiculizará, se volverá la espalda y se despreciará a las autoridades que a las que hoy se respeta; se olvidará a los famosos, sólo se recordará en concursos televisivos a los ídolos que marcan tendencias, se arrojarán a vertederos de basura novedades apreciadas, otras causas que igualmente proclamaran su eternidad desplazarán a codazos las causas eternas, se desvanecerán y disiparán poderes indestructibles...⁹⁴⁰

Sumidos en la vorágine de un presente perpetuo, en el que cualquier vínculo parece imposible de sostenerse, el mediador se encuentra "...en todas partes y en ningún lado. Es un modelo mimético omnipresente y añnimo."⁹⁴¹ Su relación con el objeto de deseo y la privación propia siempre es identificable, pero su figura carece de solidez y de permanencia. No existe como un rival fijo sobre el cual asestar los golpes, aunque eso no quiere decir que los golpes no exijan ser asestados.

De manera natural, la búsqueda de víctimas sustitutivas se ha intensificado y, con ello, la posibilidad de violentar a cualquier *otro* circunstancial que encarne la alteridad de todos los modelos-rivales. Por supuesto, tras haber diluido el exterior, las categorías sacrificiales y el destino de éstas (sus desiertos) se hallan dentro.

Asimismo, ya no hay necesidad de la eliminación física. Las víctimas pueden sobrevivir mientras se les haya destruido como interlocutor válido y puedan alimentar la pasión antagonista. Basta con demostrar su condición de "subhombres", con desproveerles y negarles toda identidad a través de "...una repugnante animalización de sus condiciones de supervivencia."⁹⁴² Hoy más que nunca se ha hecho claro que la muerte física no es la única ni la peor violencia que un ser humano puede sufrir.

Ante la insustancialidad del contexto renace con fuerza la necesidad de afianzarse mediante la identificación, los individuos se agregan libremente a colectivos que también intentan definirse como "*supra-identidad*"⁹⁴³. Pero toda vez que la rigidez de los nacionalismos estorba a la movilidad de las relaciones fluctuantes, atestiguamos el resurgimiento de grupos fundamentalistas religiosos, raciales e ideológicos; así como la aparición de grupos urbanos

⁹⁴⁰ Bauman, *Identidad...*, *Ibíd.*, p. 112.

⁹⁴¹ Girard, *La anorexia...*, *Ibíd.*, p. 80.

⁹⁴² Crettiez, *Ibíd.*, p. 21.

⁹⁴³ "Como identidad que daría sentido a todas las demás identidades (...) tratando a todos los competidores como falsos pretendientes. Cada una de ellas mostrándose olvidadizas, sino recelosas u hostiles sin ambages, con las reivindicaciones de exclusividad similares que las demás expresaban. El "efecto no anticipado" que tuvo fue (...) el de una desintegración progresiva del conflicto social en multitud de confrontaciones intergrupales y en una proliferación de campos de batalla." Bauman, *Ibíd.*, pp. 81, 82.

o comunidades virtuales -igualmente móviles y temporales-, con los que basta compartir unos minutos de descarga emocional y en las que se puede entrar y salir con relativa sencillez.

Aunque, hay que precisar, en el escenario actual lo más común es identificar los efectos y no así a los grupos detrás. Igual que sucediera con el individuo, las comunidades humanas cada vez son menos definibles por cuestiones geográficas o ideológicas. Son pocas o nulas las posibilidades de ubicarlas por su reunión física o por su pertenencia a algún marco político. Antes bien, se les puede observar como el resultado de un magnetismo circunstancial. Como apunta Sloterdijk respecto a las masas, éstas suelen representar "... un fenómeno vago, lábil, indistinto, guiado por excitaciones epidémicas y por flujos miméticos."⁹⁴⁴ Pero su fin sigue manifestando un *pathos autobiográfico*, una búsqueda de reconocimiento.

Nada muy distinto hay decir sobre la integración de las sociedades actuales, formaciones evanescentes en las que los miembros ya sólo pueden reconocerse entre sí en la medida en que comparten "...símbolos mediáticos de masa, discursos, modas, programas y personalidades famosas."⁹⁴⁵ En las que la oposición y las formas suavizadas de exclusión y ostracismo siguen desempeñando un papel fundamental para aliviar la crisis mimética de cada uno de sus miembros.

Comúnmente se excreta a toda figura que ponga en jaque las certezas del discurso posmoderno, que encarne una limitante para el anhelo metafísico que quiere controlar los "principios primeros", agotar en sí todas las posibilidades y absolutizar su posición: Desempleados, indígenas, lisiados, miserables, "inadaptados", extranjeros, inmigrantes, religiosos y varios grupos más que, por una u otra característica, se consideran inasimilables con el ritmo cotidiano. Pero a falta de éstos cualquiera puede ocupar el lugar del relegado.

Desde hace décadas el tema de la exclusión, como pináculo de la violencia sublimada, ha sido estudiado por distintas disciplinas como una consecuencia ineludible de la estructuración económica. Para ellas el capitalismo global es el único responsable pues,

⁹⁴⁴ Sloterdijk, *Ibid.*, p. 14.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 17.

acusar, detrás de la discriminación, el racismo y la criminalización contra los parias opera una lógica de mercado que concibe a los hombres como mercancías y los divide en razón de su utilidad.

Tal diagnóstico no puede descartarse arbitrariamente en un mundo en el que a millones de personas se les niega la posibilidad de satisfacer sus necesidades más básicas. Sin embargo, tampoco puede negarse que el funcionamiento de esta maquinaria económica ha demandado de la complicidad y el estímulo de los individuos comunes; hombres que agitados por su necesidad de afirmación se alimentan y reproducen la oferta “distintiva”, competitiva y sacrificial del mercado.

La intención no es minimizar el papel pernicioso de la economía capitalista, sino el poder observarlo como uno de los rostros que hoy adopta la dinámica sacrificial. Así como en la época de la Inquisición el factor animista fue el determinante de la exclusión y en los principios de la Edad Moderna, como Foucault mostró, el parámetro fue la razón; en el mundo posmoderno, la economía del consumo es quien tiene el poder de exención. La facilidad para acceder a los bienes y reinventarse identitariamente con la inutilidad de los signos es lo que hoy distingue a las existencias “valiosas” de las que no lo son. Zygmunt Bauman escribe al respecto:

En el mundo posmoderno de estilos y modelos de vida en libre competencia existe todavía una severa prueba de pureza requerida a todo el que solicite el ingreso para ser aceptado: es preciso ser capaz de dejarse seducir por la posibilidad infinita y por la renovación continua promovida por el mercado de consumo, de regocijarse de la oportunidad de adoptar y deshacerse de identidades, de dedicar la propia vida a la caza interminable de sensaciones cada vez más intensas y de experiencias aún más estimulantes. No todos consiguen pasar esta prueba. Los que no lo consiguen constituyen la suciedad de la pureza moderna (...) aquellos a los que se deja del lado en tanto que “problema”, como la “suciedad” de la que es preciso deshacerse, son los consumidores defectuosos...⁹⁴⁶

A una inmensa cantidad de personas se le niega la posibilidad de elegir o reivindicar su identidad y, por el contrario, se le imponen estigmatizaciones y condiciones de vida que les reducen toda individualidad. En algunos casos, se les priva hasta del reconocimiento como sujetos de derecho y de respeto ético; su vida, como cree Agamben, es reducida a la condición de *zoë*, una condición puramente animal. Los campos de refugiados, las cárceles,

⁹⁴⁶ Bauman, Zygmunt, *La posmodernidad y sus descontentos*, trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Cristina Piña Aldao, Akal, Madrid, 2010, pp. 23, 24.

los asilos, y otros lugares por el estilo, se han convertido en los altares sacrificiales del mundo contemporáneo. Allí se confina y se aniquila a todos aquellos que, se piensa, “amenazan” el espacio y los hábitos de la gente “funcional”.

Correspondiendo a la esencia de las persecuciones es natural que la violencia de los que excluyen acuse de violencia a los excluidos y cada vez es más común que, dada la falta de oportunidades a las que se les ha condenado, dicha acusación pueda confirmarse. Bauman diagnostica este hecho como la forma más reciente y visible con la que la sociedad se deshace de sus excedentes.

Las guerras y las masacres tribales, así como la proliferación de “ejércitos guerrilleros” o de bandas de forajidos y traficantes de drogas disfrazados de luchadores por la libertad, ocupados en diezmarse mutuamente sin dejar de absorber y, a su vez, aniquilar los nuevos “excedentes de la población” (formados, mayormente, por jóvenes incapaces de encontrar empleo en sus países y sin perspectivas de futuro), constituyen una de esas retorcidas “soluciones locales a problemas globales” a los que los llegados tardíamente a la modernidad recurren o se ven obligados a recurrir.⁹⁴⁷

Por supuesto, lejos de asumir la responsabilidad en lo acontecido, compartimos el linchamiento masivo y mediático como uno de los tantos medios para confirmar nuestra “normalidad” y descargar nuestras frustraciones personales.⁹⁴⁸ Ahí puede explicarse el éxito actual de la espectacularización de la violencia como el morboso regocijo de ver que no es uno mismo el sacrificado.⁹⁴⁹ Los violentos son los otros, así que su muerte puede llegar a considerarse un signo de purificación social, una necesidad.

Lo más impactante de esta violencia radica en la sencillez y el disimulo con los que actúa, porque no se distingue por la efusión de sangre y ni siquiera es posible ubicar abiertamente a los perpetradores. Se trata de una violencia absolutamente aséptica. No hay huellas de un Estado, de una élite económica y mucho menos de una clase social lo suficientemente poderosos para atribuirles las víctimas a nivel planetario. Y acusar al neoliberalismo no es más que un gesto vacío. La naturaleza evanescente de las conformaciones sociales ha

⁹⁴⁷ Bauman, Zygmunt, *Archipiélago de excepciones*, trad. Albino Santos Mosquera, Katz, Barcelona, 2008, p. 28.

⁹⁴⁸ “El deseo frustrado de muchos tiende a converger, incluso, con el gran escándalo televisivo, y aquel que lo vive se siente confortado por el hecho de que su indignación la comparte muchísima gente.” Girard, *Los orígenes de la cultura...*, *Ibíd.*, p. 69.

⁹⁴⁹ Pero eso sí, esta violencia debe estar adaptada “...a los investimentos afectivos. Cfr. Crettiez, *Ibíd.*, p. 154.

resultado idónea para negar que somos todos los que “trazamos la línea entre lo útil y el material de desecho”⁹⁵⁰ en aras de obtener una imagen más valorizada de sí mismos.

Hablamos de una violencia tan imperceptible y tan voraz que nadie puede considerarse a salvo indefinidamente. Lo que hoy garantiza cierta pertenencia, mañana puede caer en desuso y la aprobación popular puede revertirse, incluso, bajo la forma más inocente de un *movimiento de opinión* en contra –versión suavizada del apasionamiento mimético-. Todos tememos que al día siguiente no se nos reconozca como el ser que deseamos ser.

El espectro de la exclusión siempre está acechando. En casos extremos estar a la moda, destacar en las redes sociales, asistir a las más exclusivas salas de cultura y restaurantes; beber café de *Starbucks*, repartir las ganancias en ocio extravagante, opinar sobre el *trending topic*, ver el filme más taquillero y un largo etcétera, llegan a determinarse como las únicas formas de existir socialmente –de ser reconocido-. Y, aún así, cada vez es más necesario probar dicha existencia con una imagen fotográfica⁹⁵¹ o una reflexión que, circulando en la *web*, recabe un número considerable de *likes* para estimular la sensación de éxito.⁹⁵² Nos entregamos por completo a una escenificación en la que bajo el oropel de la originalidad se sigue gratificando a la indistinción.

Aunque a todo lo dicho pueda objetarse que la posmodernidad ha instrumentado los dispositivos más eficaces de la historia para la defensa e inclusión de los sectores “vulnerables”, creemos que es fácil advertir que esto sólo se ha procurado en la medida en que no se cuestionen los fundamentos de los mecenazgos.

⁹⁵⁰ Bauman, *Identidad*, *Ibid.*, p. 200.

⁹⁵¹ Que, a menudo olvidamos, sólo son “miniaturas de realidad que cualquiera puede hacer o adquirir, y que pueden ser manipuladas, retocadas y alteradas por los distintos programas de *photoshop*. Pero también dichas imágenes son la forma cristalizada de la imaginación para aparecer en las identidades del mercado y el consumo” Romero, Linda, “Violencia e imágenes fotográficas en Facebook” *en*: Chaverry, Soto, Ramón; Vargas, Carlos; Adalberto Ayala; *Ibid.*, p. 100.

⁹⁵² En 2013, investigadores de la Universidad Libre de Berlín -dirigidos por el psicólogo Dar Meshi- realizaron un estudio en el que pudieron asociar la sensación de aprobación social con el número de *likes* obtenidos en Facebook. De acuerdo a sus resultados -publicados en *The journal Frontiers in Human Neuroscience*-, tras analizar el cerebro de 31 usuarios notaron que la región del cerebro que procesa los estímulos gratificantes se volvía más activa cuando sus contenidos compartidos en la red obtenían “me gusta” o comentarios favorables. Ver: http://www.huffingtonpost.com/2013/08/30/active-facebook-users-crave-approval_n_3843094.html?utm_hp_ref=technology Consultado: 30 de enero de 2016.

Irónicamente, el discurso de la “defensa de las víctimas” se ha convertido en un instrumento más para vituperar y execrar a comunidades enteras. “Que la *communis opinio* condene el antisemitismo y la persecución en general es un corolario sarcástico del hecho de que la persecución misma –por toda clase de motivos: raciales, policiales, religiosos, terroristas- se ha convertido en la lengua franca de la política planetaria.”⁹⁵³ La persecución se ha vuelto motivo de persecución.

Asimismo, en nombre de los “Derechos del Hombre” y las libertades ciudadanas se implementan estados de excepción en los que se suspenden los derechos mínimos a todo individuo que pueda ser considerado una “amenaza” para la salud de las naciones. Justicia e injusticia, como pensaba Heráclito, se conjugan en ese nuevo orden de violencia. Cualquier violencia estatal y étnica puede legitimarse si dice estar encaminada al orden, que siempre es una construcción consustancial a toda construcción identitaria.⁹⁵⁴

El aparato punitivo también constituye una de las principales expresiones de la violencia sacrificial, sólo que su refinamiento se ha procurado desde hace siglos. Con el inicio de la modernidad, el gran espectáculo del ritual fue sustituido por una serie de técnicas más útiles para disimular la correspondencia entre la producción de víctimas y la afirmación de los victimarios; para ocultar la permanencia y las notas más escandalosas de la persecución unánime.

El objeto de castigo, como escribió Foucault, ya no sería el cuerpo, sino “...el espíritu, o más bien un juego de representaciones y de signos circulando con discreción pero con necesidad y evidencia en el ánimo de todos. No ya el cuerpo, sino el alma.”⁹⁵⁵ Tal escamoteo nunca tuvo como meta aminorar el sufrimiento de los condenados, sino preservar la ilusión de una *Humanidad* civilizada y superior a cualquier otra de la que se haya tenido noticia.⁹⁵⁶

⁹⁵³ Calasso, *Ibíd.*, p.161.

⁹⁵⁴ “El hombre es un gran exterminador de vidas ajenas. Pues quiere multiplicarse, quiere reproducirse, quiere que el mundo entero se someta a él.” Sofsky, *Tiempos de horror...*, *Ibíd.*, p. 4.

⁹⁵⁵ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI editores, México, 2003, p. 105.

⁹⁵⁶ “El cuerpo, la imaginación, el sufrimiento, el corazón que respetar no son, en efecto, los del criminal que hay que castigar sino los de los hombres que habiendo suscrito el pacto, tienen el derecho de ejercer contra

La sensibilidad de los “nuevos hombres” trasladó la radicalización de la experiencia sacrificial a la supresión de todo reconocimiento humano. De tal suerte, con la sustitución de la víctima por la figura del culpable se consumaría una de las más grandiosas operaciones de representación: Sin víctima ya no había sacrificante; el culpable sólo es señalado y castigado por el poder de la ley.⁹⁵⁷ Visto así, su eliminación puede y es considerada un acto de plena justicia ajeno a cualquier tipo de pasión humana.

Dicho desplazamiento nos permite comprender que hoy, a pesar de que las garantías procesales se hayan incrementado, miles y miles de inocentes puedan seguir siendo torturados, encarcelados y ejecutados a ojos de todo el mundo y sin que nadie se sienta responsable por ello. Que la pena de muerte prevalezca, como un recuerdo del sacrificio antiguo –regularmente sin sangre-, pese a su probada inutilidad preventiva.⁹⁵⁸

Un ajuste similar se presentó en distintos ámbitos facilitando que, al amparo de formas secularizadas de trascendencia -como la *voluntad general*, la *patria*, la *seguridad nacional*, la *libertad*, la *razón* y otros-, se haya disuelto cualquier vínculo entre los hombres y sus víctimas, y hoy puedan cometerse los peores holocaustos.

Tal como ha escrito Calasso, “el sacrificio peculiarmente moderno es una tremenda empresa industrial que rechaza el nombre y el recuerdo del sacrificio.”⁹⁵⁹ Y, aunque en muchos sentidos la trascendencia secular haya funcionado como estructura de contención, ha dejado al hombre solo frente a sí mismo. No habiendo más a quien devorar ni a quien ofrendarse, “ahora el mundo se sacrifica a sí mismo bajo otros nombres porque la divinidad se ha disipado.”⁹⁶⁰

En el pináculo de la omnivoracidad posmoderna, encontramos al multiculturalismo -que no es lo mismo que el pluralismo- como uno de los recursos para evitar la asfixia occidental y

él el poder de unirse. Los sufrimientos que debe excluir el suavizamiento de las penas son los de los jueces o los espectadores...” *Ibíd.*, pp. 95, 96.

⁹⁵⁷ Ver: Calasso, *Ibíd.*, p. 157.

⁹⁵⁸ Como apunta Michela Marzano: “Ni siquiera el cristianismo pudo erradicar totalmente esta inclinación. El espectáculo de las condenas a muerte fue uno de los rasgos de Occidente medieval (...) La Ilustración, con Beccaria, se opuso a estas muertes convertidas en espectáculo, pero la Revolución Francesa no seguirá el ejemplo de la Toscana, que abolió la pena de muerte en 1787.” Marzano, Michela, *La muerte como espectáculo. Estudio sobre la “realidad-horror”*, trad. Nuria Viver Barri, Tusquets, México, 2010, pp. 75, 76.

⁹⁵⁹ Calasso, *Ibíd.*, p. 158.

⁹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 142

otro de los velos más efectivos para las identidades sacrificiales. Como sostiene Žižek, el multiculturalista es un racista vaciado de contenido positivo, pues aunque no impone los *valores particulares* de una cultura, mantiene una posición “...en cuanto privilegiado *punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) a las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.”⁹⁶¹ No se trata de la reivindicación de unas raíces particulares, sino de la naturaleza plenamente desarraigada del sujeto posmoderno -su posición en “el vacío de la universalidad”- tratando de re-anclarse en un *diferencialismo* radical.

Lo que el multiculturalismo promueve es, en última instancia, la creación y el fortalecimiento de las diferencias externas y de unanimidades internas; la clausura como simiente de un antagonismo que siempre desencadena la exclusión que cree denunciar “Su finalidad no es sostener una sociedad abierta y plural, sino desequilibrarla y parcelarla en múltiples guetos, con autonomía propia a la hora de imponer reglas y principios.”⁹⁶² Y si bien su lógica rompe con la unidad de sentido, tan fértil para los totalitarismos, tampoco promueve la convivencia o la solidaridad.⁹⁶³

Se tolera al *Otro* de las tradiciones y las costumbres folclóricas y se vitupera—mas no se censura- al de carne y hueso con sus prácticas cotidianas —ablación, pena de muerte, venta de mujeres, matrimonios arreglados, etc.-. En realidad, no existe un amor posmoderno por la diferencia si ésta no funciona como las aguas que reflejan a Narciso. Al otro se le vacía de contenido y se le convierte en una especie de *souvenir* fascinante que el gran turista, sujeto mimético, tiene la posibilidad de consumir.

En el comienzo de la guerra de Irak, en 2003, un experto de Estados Unidos, cuestionado por los objetivos de guerra, declaró a la cámara de Al Jazeera que pretendían que Irak fuese un lugar pacífico y seguro al que poder ir con la familia (¡el turismo de nuevo!). No cabe el escándalo en

⁹⁶¹ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, trad. Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández, Sequitur/Diario Público, España, 2010, pp. 64, 65.

⁹⁶² Horrach, *Ibid.*, p. 378.

⁹⁶³ En una visión pesimista del escenario actual, Bauman escribe: “No hay ninguna certeza —ni siquiera una alta probabilidad- de que, en el universo poblado por comunidades, no quede lugar para el paria. Lo que, sin embargo, resulta más plausible es que la vía de escape del advenedizo del estatus de paria se cierre. La mixtofilia bien puede verse sustituida por la mixtofobia; la tolerancia de la diferencia bien puede verse unida al rechazo palmar de la solidaridad; el discurso monológico, en lugar de dar paso al dialógico, se dividirá en una serie de soliloquios, cuyos oradores ya no sólo no insistirán en que se los escuche, sino que, además, se negarán a escuchar.” Bauman, *La posmodernidad...*, *Ibid.*, p. 103.

nuestro ámbito ante una mirada incapaz de ver el mundo del otro más que como prolongación funcional del propio.⁹⁶⁴

La problemática que subyace a esta especie de racismo paternalista es que, además de perpetuar la violencia excluyente, genera las condiciones para que las comunidades intensifiquen el cierre sobre sí mismas y, en casos extremos, busquen afirmarse radicalizando sus posturas y ejecutando nuevas violencias.

Como hemos insistido en señalar, cuanto más amplia y superficial es la inclusión, más común se vuelve marcar la propia diferencia elevando al “Otro contingente (por su raza, su sexo, su religión...) a la “alteridad absoluta” de la cosa imposible, de la amenaza postrera a nuestra identidad: una cosa que debe ser aniquilada si queremos sobrevivir.”⁹⁶⁵ Para Girard, esto es justo lo que puede dar cuenta del desvío fundamentalista que, desde hace algunos años, se ha hecho efectivo con el terrorismo internacional.

Algunas de los recientes crímenes del terrorismo islámico⁹⁶⁶, por ejemplo, han revelado la cercanía entre las víctimas y los perpetradores, así como la pulsión afirmativa que ha guiado las acciones. Los actos terroristas más escandalosos nunca han mostrado una naturaleza aislada y mucho menos arcaica. El “mundo occidental” no sólo entrenó y convivió con los ejecutantes⁹⁶⁷, sino que les dispuso las armas y los métodos de destrucción masiva.⁹⁶⁸

⁹⁶⁴ Peñamarín, Cristina, “La violencia de las representaciones: Políticas de la indiferencia y la hostilidad”, en: García, Selgas; Romero, Bachiller, *Ibid.*, p. 134. (El entrevistado es identificado por la autora como Hass, miembro del Departamento de Relaciones Exteriores de Estados Unidos en 2003. La entrevista se realizó el 23 de marzo de 2003.)

⁹⁶⁵ Žižek, *Ibid.*, p. 38.

⁹⁶⁶ Que, hay que precisar, no es el único y ni siquiera puede ser definido unidimensionalmente. Para aclarar esto, leamos a Crettiez: “Disimulada hoy por la actualidad del yihadismo internacional (que calificaremos como terrorismo metapolítico), la realidad terrorista ordinaria es bastante diferente y múltiple. Se pueden distinguir cuatro grandes formas de terrorismo contra el Estado [Bigo y Hermant, 1984]. El *terrorismo de vocación revolucionaria* (...) usa la violencia contra los “intereses del gran capital” y contra un Estado que es considerado cómplice de la burguesía. El *terrorismo de vocación* nacionalista reúne a los grupos que (...) recurren a la violencia contra la sociedad para controlar un territorio que pretenden gobernar. El *terrorismo fundamentalista*, anclado en un territorio, enfrenta al Estado, al que acusa de corrupto e impío con un proyecto espiritual en el que se mezclan la religión y la actitud política. Finalmente un tipo de movimiento bastante difuso, que se puede llamar *terrorismo de organización secreta*, reúne a los actores que utilizan métodos de terror para enfrentar a un grupo e imponer una causa, o para hacer presión sobre un Estado, por encargo de un gobierno rival. Evidentemente, esta pluralidad vuelve difícil cualquier definición.” Crettiez, *Ibid.*, pp. 94, 95.

⁹⁶⁷ Sobre los atentados a Estados Unidos en el año 2001, destaca que Mohammed Atta, el nihilista activo, y Bin Laden, el nihilista pasivo, fueron preparados y entrenados por el propio sistema. “Atta aprende a controlar un *Boeing 747* en Europa y Estados Unidos, guiado por europeos y estadounidenses, y Bin Laden aprende la estrategia de la guerra moderna formado y entrenado por Estados Unidos en la guerrilla afgana

Asumió de forma natural el rol del *modelo*. Pero si puede decirse que el terrorismo islamista es un producto moderno no es sólo por las características de sus acciones, sino por su naturaleza profundamente des-territorializada y desarraigada –elegida o no-, por ser la expresión paroxística de una crisis mimética a nivel mundial.

En entrevista con el Diario *Le monde*⁹⁶⁹ -a propósito de los ataques terroristas contra Estados Unidos del 2001-, Girard aseguraba que en la raíz del terrorismo había un enorme deseo de convergencia y de semejanza, alimentado en mucho por Norteamérica que ahora aparecía como un *rival*. Sobre los « enemigos de Occidente », escribía, « ils ne peuvent pas s'empêcher de l'imiter, d'adopter ses valeurs sans se l'avouer et sont tout aussi dévorés que nous le sommes de la réussite individuelle et collective. »⁹⁷⁰ El autor diagnosticaba, en aquel entonces, una rivalidad incentivada, en mucho, por la ilusión de la libre competencia abanderada por Norteamérica; una ilusión que sólo había disfrazado el triunfo eterno de los mismos jugadores hasta que, un día, los perdedores intentaron volcar la mesa del juego.

Catorce años después, ante las matanzas en las oficinas del diario *Charlie Hebdo*, Slavoj Žižek abonaría a la intuición girardiana acusando en los crímenes una inconfesada obsesión por el mundo occidental.

Si los llamados fundamentalistas de hoy realmente creen que han encontrado su camino a la Verdad, ¿por qué deberían sentirse amenazados por los no-creyentes, por qué deberían envidiarlos? (...) En contraste con los verdaderos fundamentalistas, los terroristas pseudo-fundamentalistas están profundamente molestos, intrigados, fascinados, por la vida pecaminosa de los no-creyentes. Uno puede sentir que, en la lucha contra el otro pecador, están luchando contra su propia tentación.

(...) la apasionada intensidad de los terroristas da cuenta de una falta de verdadera convicción. ¿Cuán frágil ha de ser la creencia de un musulmán si se siente amenazado por una estúpida caricatura en un periódico satírico semanal? El terror fundamentalista islámico *no* se basa en la

que luchó contra la Unión Soviética a finales de los años ochenta, los últimos coletazos de la Guerra Fría." Ver: Beriain, Jostxo, "La dialéctica de la modernidad: la metamorfosis de la violencia colectiva moderna y postmoderna", en: Beriain Jostxo (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2004, pp. 116, 117.

⁹⁶⁸ "No es Bin Laden quien ha creado *ex novo* el terror, éste ya existía en toda la estructura mitológica de destrucción apocalíptica que Hollywood ha ido creando en su fábrica de sueños." *Ibid.*, p. 117.

⁹⁶⁹ Entrevista de Henri Tincq a René Girard, « René Girard, philosophe et anthropologue : Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire. », *Le monde*, France, 5-11-2001, en : http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/05/rene-girard-philosophe-et-anthropologue-ce-qui-se-joue-aujourd-hui-est-une-rivalite-mimetique-a-l-echelle-planetaire_239636_1819218.html?xtmc=rene_girard_tincq&xtcr=3 Consultado : 20 de enero de 2016.

⁹⁷⁰ Ídem. [Ellos no pueden dejar de imitarlo, de adoptar sus valores sin admitirlo; como nosotros, también se alimentan del éxito individual y colectivo] La traducción es propia.

convicción de los terroristas de su superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad cultural y religiosa de la embestida de la civilización consumista global. El problema con los fundamentalistas no es que los consideramos inferiores a nosotros, sino, más bien, que *ellos mismos* secretamente se consideran inferiores.⁹⁷¹

Para Žižek, bajo la pátina del odio y la amenaza es posible advertir una fascinación por la economía consumista. Él, como Girard, localiza el origen de esta ambivalencia en la cercanía entre las partes implicadas y no en las diferencias culturales pues, considera, los fundamentalistas islámicos no están tratando de preservar ninguna identidad, sino que "...ya son como nosotros (...) en secreto, ya tienen interiorizados nuestros estándares y se miden a sí mismos por ellos."⁹⁷² Pero el conflicto es inminente, porque esa comparación siempre les reserva una posición desventajosa. Esto es lo que da cuenta, para ambos, de que los discursos que acompañan sus embestidas siempre expresen la necesidad de barrer a ese doble que culpan de su frustración.⁹⁷³

Si retomamos la parábola borgiana del pueblo de los espejos, en la que los vencidos, relegados al otro lado del espejo, se ven reducidos a la semejanza, a convertirse en el reflejo de los vencedores, cabría esperar –siempre según Borges– que los primeros se fueran pareciendo cada vez menos a los segundos hasta que un día volvieran a atravesar el espejo en sentido contrario para poner fin a la hegemonía del Imperio. Pero si consideramos lo que está sucediendo realmente en nuestra confrontación planetaria, veremos cómo los pueblos sometidos, en vez de parecerse cada vez menos a sus amos y de llevar a cabo su revancha liberadora, se han dedicado, desde lo más profundo de su esclavitud, a parecerseles cada vez más y a exagerar de forma grotesca a su modelo, enfatizando los signos de su servidumbre, lo cual no deja de ser otra manera de vengarse.⁹⁷⁴

Bajo la etiqueta del islam, señalaba Girard, hay una voluntad de reunir y movilizar a todos los resentidos y a las víctimas en una rivalidad mimética contra Occidente. Una lectura que puede acusarse de superficial e insensible, pero que es asistida por distintos elementos.

Es bien sabido que algunos grupos extremistas reclutan, con mucho éxito, a individuos necesitados y empobrecidos que, siendo víctimas del despojo, miran con odio las dinámicas consumistas⁹⁷⁵, pero curiosamente los líderes terroristas no proceden "...de los barrios bajos

⁹⁷¹ Žižek, Slavoj, « Slavoj Žižek on the Charlie Hebdo massacre: Are the worst really full of passionate intensity? », *NewStatesman*, January 10, 2015, en: "Žižek sobre la matanza de Charlie Hebdo", January 12, 2015, en: <https://thetuskofthetranslator.wordpress.com/2015/01/12/zizek-sobre-la-matanza-en-charlie-hebdo/> Consultado: 02 de febrero de 2016.

⁹⁷² Ídem.

⁹⁷³ Destaca que, también en el caso *Charlie Hebdo*, todos los perpetradores hayan sido de nacionalidad francesa y formados en entornos comunes a los atacados.

⁹⁷⁴ Baudrillard, Jean, *El juego del antagonismo mundial...*, Ibíd., pp. 34, 35.

⁹⁷⁵ Algo que no tendría porque llevarnos a excusar a los terroristas, como suele hacerse, pensando que sus actos son una rebelión justa contra las injusticias del imperialismo cultural y económico global. "He aquí una

de Argelia o El Cairo sino todo lo contrario, de familias acomodadas.”⁹⁷⁶ Y es que, a decir de Sofsky, no es la injusticia, sino la percepción de la injusticia lo que suele incitar al hombre a la protesta.⁹⁷⁷ “Dicha percepción, por otra parte, puede verse influida por todo tipo de disposiciones emocionales, animosidad, rabia destructiva, resentimiento, sed de venganza o fanatismo.”⁹⁷⁸ La polarización contra un enemigo común se convierte en la única oportunidad de aliviarlas, sean reales o no.

Como si en su integración y en su violencia encontrarán el reconocimiento merecido –y que, consideran, les ha sido históricamente negado-, los individuos se someten a los designios del conjunto y comienzan a dividir su visión del mundo entre ellos, los puros, y el resto del mundo. Fácilmente se convencen de que deben eliminar a los impíos por el bien de la humanidad. Pero, en el fondo, la pasión que los impulsa es hacerse un lugar sobresaliente en el escenario que sus enemigos parecen dominar.⁹⁷⁹

El combatiente terrorista encuentra en la violencia un trasfondo estético que le permite elevar su autoestima y construirse una imagen favorable frente a los suyos y frente a los ojos de su Dios⁹⁸⁰: “...con sus pasamontañas y sus armas ficticias y reales, consiguen una imagen de sí mismos altamente valorizada. Una sola noche ante las cámaras de televisión es suficiente para que un aprendiz de carnicero o un joven desocupado se vean en el papel de un guerrillero resistente.”⁹⁸¹ Y es que, como sentenció Žižek, el desprecio que proyectan en

eficaz inversión del acontecimiento que disculpa los medios a través de unas supuestas causas y, a fin de cuentas, echa la culpa de su muerte a los propios asesinados.” Sofsky, *Ibid.*, p. 170.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p.171.

⁹⁷⁷ En el mismo tono Beriaín asienta: “No son campesinos pobres que luchan por la tierra y libertad como ocurría en la revolución mexicana de 1910, sino sectores jóvenes de clase media baja a los que se les ha impedido la movilidad social que exporta Occidente *world wide*.” Beriaín, “*La dialéctica de la modernidad...*”, *Ibid.*, p. 121.

⁹⁷⁸ Sofsky, *Ibid.*, p. 171.

⁹⁷⁹ A propósito de esto, resultan muy interesantes algunas de las declaraciones de Bin Laden tras los atentados del 11 de septiembre: “De un confín a otro, América se ha llenado de horror y, gracias a Dios, lo que América experimenta ahora es sólo una copia de lo que nosotros hemos sufrido.” Declaración de Osama Bin Laden en: Der Derian, James, “*In terrorem: antes y después del 11 de septiembre*”, en: Beriaín (ed.), *Modernidad y violencia...*, *Ibid.*, p. 289.

⁹⁸⁰ “Cuando el proyecto de constituir individuos que participan totalmente en la modernidad aparece como algo absurdo en la experiencia cotidiana, la violencia se convierte en la única forma de autoafirmación. La neocomunidad se convierte en necrocomunidad. La exclusión de la modernidad adopta un significado religioso: la autoinmolación y la inmolación ajena (fundamentalista) se convierten en el modo de luchar contra la exclusión.” Josrojavar, F. « Le quasi-individu: de la neo-communauté a la necro-communauté », en: Beriaín, Josetxo, *El sujeto transgresor...*, *Ibid.*, p. 87.

⁹⁸¹ Crettiez, *Ibid.*, p. 65.

el otro es el desprecio de sí mismos.⁹⁸² ¿Qué otra cosa, si no una frustración identitaria, puede explicar una reacción tan agresiva por una ofensa caricaturizada?

Consientes del atrevimiento de la comparación, pero procurando ejemplificar lo que decimos, retomamos una anécdota expuesta por Crettiez:

En noviembre de 2005, las palabras ofensivas de un ex ministro del Interior, que había comparado a los jóvenes de los suburbios con una suciedad que había que “limpiar”, dieron lugar a los peores motines de los que Francia tenga memoria, precisamente porque se había quebrantado la exigencia de respeto, muy viva en esas poblaciones. La violencia delictiva permite recuperar una estima fuertemente disminuida, haciendo uso de un recurso de excepción, en una época en que, en todas partes, la violencia es denigrada y poco familiar. Los que la practican (...) tienen lo que los demás no tienen: el dominio de la violencia, el poder de atemorizar (...). La fuerza del fenómeno de las bandas proviene de esta capacidad casi mágica de transformar una inferioridad social en superioridad de comportamiento.⁹⁸³

Como en el caso de los motines, el origen del conflicto no está en la ofensa o en la carga de amenaza, sino en el ánimo de aniquilar a los intermediarios entre ellos y los objetos de su deseo. Detrás de las prácticas terroristas es posible hallar un impulso que proviene y quiere suturar una herida que no viene de fuera, sino de una insuficiencia interna. Su arrogada superioridad no es más que un discurso que enmascara la fragilidad de sus convicciones, por eso se esfuerzan en investirlas de un carácter trascendental: la muerte heroica – convertirse en la “espada de Dios” contra los enemigos- posibilita el acceso individual a un futuro mejor y asegura la redención del mundo. Ahí donde no hay ningún sentido, el “sacrificio” fácilmente se convierte en uno.⁹⁸⁴

Morir matando a los enemigos -después de haberlos demonizado- resulta en una extraña forma de ennoblecimiento y justicia. Para Girard, se revela aquí una inversión monstruosa de los sacrificios primitivos: “en lugar de dar muerte a víctimas para salvar a otras, los

⁹⁸² Castilla del Pino observa cómo se construye este tipo de inversión: “Antes que considerarse inferior al judío, el ario se monta en la paranoia: es una defensa, perfectamente racionalizada, como sistema delirante del tipo de los que los psiquiatras franceses del siglo pasado llamaban locuras razonantes: la conspiración judía. Una construcción mediante la cual el odio no se basa en la superioridad del judío, sino en sus intenciones destructivas de la cultura occidental con medidas arteras, etcétera.” Castilla del Pino, *Teoría de los...*, *Ibid.*, pp. 294, 295.

⁹⁸³ Crettiez, *Ibid.*, p. 66.

⁹⁸⁴ Sin embargo, para Girard este tipo de sacrificio nada tiene que ver con el ejemplo cristiano, pues «... l’islam réhabilite la victime innocente, mais il le fait de manière guerrière. La croix, c’est le contraire, c’est la fin des mythes violents et archaïques. » [...] el islam rehabilita la víctima inocente, pero lo hace en una forma guerrera. La cruz, por el contrario, es el fin de los mitos violentos y arcaicos.] Girard, Entrevista con Henri Tincq, *Ibid.* La traducción es propia.

terroristas se matan para matar a otros. Es un mundo al revés.”⁹⁸⁵ No obstante, el cimienta del ataque no es para nada novedoso, es el mismo, puntualiza el autor, que antes ofreció el marxismo contra sus enemigos: “*Nous vous enterrerons*” – ¡Los enterraremos!-.⁹⁸⁶

Con los ataques a París, en noviembre pasado, los terroristas yihadistas no sólo trataban de quebrar los símbolos del ocio, del consumo y del hedonismo; buscaban eliminar, en sus propias palabras, “a centenares de idolatras en una fiesta perversa.” Acabar con aquellos que alimentaban su ira al mantener, aparentemente, una relación privilegiada en el goce de los objetos. Radicalizar una falsa oposición en la descarga sobre chivos expiatorios.⁹⁸⁷

Puede decirse en resumidas cuentas, y sin minimizar la incidencia de factores económicos y políticos, que la violencia terrorista -montada como un espectáculo, como un envite simbólico- ha puesto en escena, muy lejos de la indiferencia o la superioridad, el *quid* del mimetismo sacrificial: *mato luego soy*.

Sin embargo, sería absurdo pensar que el paisaje caótico, plasmado por el terrorismo, podría definirse como un juego unilateral en el que los extremistas han sido los únicos en sucumbir a las pasiones miméticas. Antes bien, es oportuno pensar que con su emergencia únicamente se evidenció el choque entre dos productos del mundo global⁹⁸⁸; entre dos fundamentalismos guiados por absolutos distintos que confluyen en el deseo de dominación.⁹⁸⁹ Para respaldar esta afirmación basta observar la reacción que siguió a los atentados del 11 de septiembre de 2001.

⁹⁸⁵ Girard, Clausewitz..., *Ibíd.*, p. 110.

⁹⁸⁶ Girard, Entrevista con Henri Tincq, *Ibíd.*

⁹⁸⁷ Que para el caso del ataque a Estados Unidos se calculan más de 3000 y el francés no menos de 130.

⁹⁸⁸ “¿No son las “organizaciones terroristas internacionales” el siniestro doble de las grandes corporaciones multinacionales, la última maquina rizomática, omnipresente, a pesar de carecer de una base territorial clara? ¿No son la forma en que el “fundamentalismo” religioso y/o nacionalista se ajusta al capitalismo global? ¿No encarnan la última contradicción con su particular/exclusivo contenido y su dinámico funcionamiento global” Žižek, Slavoj, *Bienvenidos al desierto de lo real*, trad. Cristina Vega Solís, Akal, Madrid, 2005, p. 34.

⁹⁸⁹ En un lúcido análisis sobre el ataque al diario, el español Manuel Arias Maldonado escribe: “...el final de los conflictos religiosos en las sociedades occidentales no ha supuesto, en ningún caso, la desaparición de nuestros propios fundamentalismos; éstos, sencillamente, han mudado de piel. Acaba de apuntarse que el islamismo radical persigue convertir una ficción colectiva –un libro sagrado– en el principio organizador de la sociedad, desarrollando instituciones orientadas a la expresión y preservación de esa ficción. ¿Es acaso algo diferente de lo que demanda la ideología nacionalista? ¿Y no hace uso ésta en no pocas ocasiones de la violencia terrorista?” Arias, Maldonado, Manuel, “La maraña de espinas (I)”, *Revista de Libros. Segunda Época*, 13 de enero de 2015, en: http://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=686&t=blogs Consultado: 05 de febrero de 2016.

Mientras que Bin Laden declaraba para Al Jazera: “Estos dos sucesos han dividido al mundo en dos facciones, la de los fieles y la de los infieles”; Bush hacia lo propio desde la Casa Blanca: “Los EEUU son amigos del pueblo afgano y enemigos de quienes prestan ayuda a los terroristas (...) la única manera de lograr la paz es persiguiendo a quienes la amenazan.”⁹⁹⁰ Desde esas dos posturas, aparentemente opuestas, se agudizaba el funcionamiento simétrico y la co-dependencia en una “...teologización de la guerra donde el enemigo se convertía en un Mal que erradicar.”⁹⁹¹

Dicho de otro modo, el *feedback* mimético, al que hemos descrito como una escalada de reacciones, se materializó en la reciprocidad entre el terrorismo y el llamado *contra-terrorismo*.⁹⁹² Una dinámica en la que las partes involucradas se retroalimentaron dentro de un mismo campo de violencia excesiva que estimulaba la competencia en el campo político, el mediático y el armamentista –cuanto más imprevisible resulte la ofensiva, mejor-.

La premisa de que la falta de valores morales del terrorista es tan absoluta que sólo puede ser comparado con un animal salvaje, termina frecuentemente en que el contraterrorista asume medidas excepcionales que acaban anulando su legitimidad política y moral (...) Una vez que se aceptan como obvias las premisas del discurso terrorista, la tentación de pagar al monstruo terrorista con su misma moneda y de utilizar el terrorismo contra el terrorismo resulta casi irresistible.⁹⁹³

Hoy todos conocemos la historia en la que, so pretexto de una *legítima defensa* del orden internacional, el gobierno norteamericano invadió países y destruyó comunidades completas. Por ejemplo, a raíz de la llamada “guerra virtuosa” –ataques a distancia que, supuestamente, procuraban el menor número de víctimas posibles-⁹⁹⁴se contarían, para diciembre del mismo año, entre 3000 y 10000 caídos dentro del “bando enemigo”. Marc Harold, un catedrático de

⁹⁹⁰ Ver: Der Derian, James en: Beriain (ed.), *Ibíd.*, p. 289.

⁹⁹¹ Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 108.

⁹⁹² “Uno de los motivos por los que la “guerra contra el terror” resulta paradójica radica en el hecho de que compartan intereses, como la conservación de condiciones de desorden, ambos bandos actúan en la libertad de hacer a un lado las leyes nacionales cuando se considere un inconveniente.” Rodríguez, Martínez, Jorge, A., *El estado de excepción como paradigma de gobierno. Una extrapolación de las medidas excepcionales del centro de detención de Guantánamo al Estado “securitario”*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 2014, p. 62.

⁹⁹³ Zulaika, Joseba; Douglas, William A., “Imperio sin ley: Guantánamo, Patriot Act y Abu Ghraib.” en: Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, *Ibíd.*, pp. 350, 351.

⁹⁹⁴ Der Derian describe a este tipo de guerra como aquel que se “...basa en las simulaciones por ordenador, la manipulación mediática, la vigilancia a escala global y la tecnología bélica interconectada, para disciplinar, disuadir y, si fuera necesario, destruir enemigos potenciales.” Der Derian en: Beriain (ed.), *Ibíd.*, p. 285.

la Universidad de New Hampshire, estimaría el número de víctimas no-combatientes, tan sólo en Afganistán, alrededor de 3, 767.⁹⁹⁵

En los años siguientes, “la guerra contra el terrorismo” se convirtió en el pan de cada día para la sociedad estadounidense. Bush satanizó al mundo árabe hasta el cansancio; en sus discursos redujo la política internacional a un esquema binario entre el Bien (encarnado por los que apoyaban su lucha) y el Mal que, sostenía, había pasado de estar representado por una persona a ser una red y, finalmente, un “Eje” –constituido por todos sus opositores-.⁹⁹⁶

Uno de los hechos más interesantes de la reacción anti-terrorista fue la implementación, en medio de un ambiente de consenso e inseguridad, de severas políticas preventivas que, en realidad, no podían prevenir nada. Los protocolos de viaje, de comunicación y de disidencia política; así como las mezquitas, las escuelas y otros sitios de reunión, fueron vigilados estrictamente. La urgencia por recuperar la sensación de orden legalizó, a través del *Patriot Act* –Decreto Patriótico⁹⁹⁷-, la ruptura de toda privacidad y la persecución de los “enemigos”, a los que –rompiendo el derecho bélico- se negaría el estatuto de “prisioneros de guerra” y se impondría el de “combatiente-enemigo- ilegal”. En pocas palabras, la cacería se hizo legal.

El estado de crisis social que, hay que decirlo, sólo alcanzó uno de sus puntos más agudos con los ataques de septiembre, pronto rehabilitó una de las categorías predilectas entre los chivos expiatorios: la del *extranjero*. Entre otras medidas, el Decreto patriótico suspendió el *Habeas corpus* anglosajón⁹⁹⁸ permitiendo que cualquier sospechoso de terrorismo fuera

⁹⁹⁵ Cfr., *Ibid.*, 286.

⁹⁹⁶ Este imaginario se sustenta en la oposición entre una “...civilización occidental democrática avanzada y (...) un amplio imperio maligno de otredades amenazantes, primitivas y fanáticas.” Bartra, *Ibid.*, p. 15.

⁹⁹⁷ El *Patriot Act*, “ha proporcionado al gobierno una expansión extraordinaria en su capacidad de vigilancia que va mucho más allá de la investigación del terrorismo y que tiene que ver con cualquier investigación criminal (...) ha permitido establecer cambios fundamentales en los procedimientos para hacer valer las leyes existentes. Ha eliminado barreras entre la puesta en vigor de leyes y la recogida de la información. Ha concedido a la CIA el beneficio de los poderes de jurados de acusación sin ninguna de las protecciones del sistema judicial criminal. Ha concedido al FBI acceso a categorías específicas de información provenientes de los archivos personales existentes en los bancos, hospitales, universidades o bibliotecas.” Zulaika; Douglass, en: Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, *Ibid.*, p. 347.

⁹⁹⁸ “Ten la plena potestad sobre tu cuerpo. Mostrad el cuerpo. Tengamos el cuerpo. Expresión impuesta en la Magna Carta inglesa de la Edad Media para tener seguridad de la subsistencia y de la integridad de los detenidos, hoy aceptada por todo el Derecho constitucional.” Nicolliello, Nelson, *Diccionario de Latín Jurídico*, Euros editores, Buenos Aires, 2004, p. 176.

encarcelado, torturado e incluso asesinado, sin que se respetara su derecho a un juicio legítimo por sus iguales o por la ley del territorio.⁹⁹⁹ Pero si algo caracteriza al terrorista es su figura difusa, por lo que previsiblemente la sospecha caería sobre cualquiera.

En breve, cientos de personas –la mayoría de origen árabe y musulmán- fueron detenidas en todo el mundo y una buena cantidad de ellas enviadas a campos de concentración – Guantánamo y Abu Ghraib- en los que el respeto a sus garantías individuales y a su humanidad fue, y sigue siendo, ínfimo. No parece una casualidad que a estas alturas sólo conozcamos una parte de las vejaciones que “la mayor democracia del mundo” ha venido ejecutando sobre estos prisioneros.

Los detenidos, para ser trasladados de Afganistán a Cuba, fueron sedados, encapuchados, afeitados, encadenados de pies y manos a los asientos y se les *incorporó* un orinal portátil; en la base de Guantánamo, en el campo X-ray, fueron colocados en jaulas de acero que no medían más de 1.80 por 2. 40 metros, se encontraban a la intemperie y donde mantenían las luces prendidas; (a los presos se les tenía amarrados en posición fetal y) en vez de sanitario se les puso una cubeta. Aunque en abril de 2002 fueron trasladados a otras instalaciones dentro de la misma base, y las condiciones mejoraron, el tamaño de las celdas se redujo.¹⁰⁰⁰

Remontándonos a las persecuciones más primitivas, el perfil étnico y religioso¹⁰⁰¹ se determinó como una de las principales causas de detención.¹⁰⁰² En 2004, los antropólogos Joseba Zulaika y William Douglass señalaban que de 1200 personas detenidas hasta ese momento, solamente una había sido acusada de participar en los ataques terroristas.¹⁰⁰³ Pero si la condición étnica nos hace creer que las hostilidades se limitaron a individuos de origen árabe, estamos equivocamos. La estigmatización del “extranjero” alcanzó un estruendo que sigue haciendo eco hasta nuestros días. Españoles, ingleses, turcos, belgas, franceses,

⁹⁹⁹ “El productor británico de televisión James Doran dejó bien claro en un documento que cientos de talibanes murieron ejecutados o asfixiados en los camiones que los transportaban a las cárceles. El *Globe and Mail* de Toronto daba cuenta el 19 de diciembre del 2002 de que testigos del suceso habían afirmado que “600 prisioneros de guerra talibanes fueron llevados a un lugar en el desierto y ejecutados en presencia de 30 o 40 soldados de las fuerzas especiales.” Zulaika, *en*: Beriain, *Ibid.*, p. 344. [Dato citado en Alexander Cockburn (2004): “Green Lights for Torture”, *The Nation*, 3, mayo, p. 9.]

¹⁰⁰⁰ Rodríguez, Martínez, *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁰¹ Nos volvemos a encontrar con la misma operación, “...una vez que se ha perdido la fe y los valores, es preciso eliminar a aquellos cuya fe es más intensa o cuya estructura simbólica se ha salvaguardado. En todas partes es preciso vengarse de los otros por la pérdida de los propios valores. Y esto es lo que Occidente sigue haciendo en el marco de una globalización que, en el fondo, más que una operación tecnológica. es una gigantesca empresa de aniquilación de todas las formas tradicionales y refractarias.” Baudrillard, *El juego del antagonismo mundial...*, *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁰² Esto pese a que hace más de un siglo la “etnicidad” ha sido cuestionada “...como categoría clasificatoria y de explicación última de los comportamientos humanos.” Zulaika, *en*: Beriain, *Ibid.*, p. 348.

¹⁰⁰³ Ver: *Ibid.*, p. 347.

suecos, mexicanos, egipcios, libaneses, rusos y muchos más, han sido alcanzados por las acciones “defensivas” de los EEUU.¹⁰⁰⁴

Este hecho no resulta del todo sorprendente si revisamos con detenimiento la historia de racismo en el país del norte que, entre otras cosas, no ha sido capaz de impedir la exitosa incorporación de miles de migrantes.¹⁰⁰⁵ Ciertamente los terrores del norteamericano promedio colapsaron con los ataques de septiembre, pero no surgieron ahí. Desde hace décadas, la sociedad promotora de la democracia política y la libre competencia ha visto, paulatinamente, cómo cada una de sus reivindicadas diferencias cae por el suelo, generando en muchos un sentimiento de desamparo y una indiferenciación explosiva -¿Acaso no es cierto que los mismos terroristas se habían infiltrado con demasiada facilidad?-.¹⁰⁰⁶

En cierto punto, el sentimiento de inseguridad y de sufrir una exclusión inmerecida exigió el encuentro de chivos expiatorios¹⁰⁰⁷ y no es casual que entre ellos destacara la figura *liminar* del migrante.¹⁰⁰⁸ La siguiente cita de Bauman ilustra perfectamente la lógica expiatoria que tratamos de señalar:

¹⁰⁰⁴ Como el mismo Girard advirtió, “dejar la guerra fuera de la ley es, paradójicamente, dejarla expandirse dondequiera.” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 108.

¹⁰⁰⁵ Algo que inevitablemente nos recuerda la exitosa asimilación de la comunidad judía a la *Kultur* alemana, poco antes de iniciarse el terror de la Segunda Guerra Mundial. “Una de las particularidades más notables es el larguísimo tiempo histórico a través del cual estos “extranjeros entre nosotros” han mantenido su distinción, ya sea en su diacrónica continuidad como en su sincrónica identidad.” Bauman, *Modernidad y holocausto.*, *Ibíd.*, p. 57.

¹⁰⁰⁶ No es fortuito que uno de los ejes principales de la más reciente contienda electoral para ocupar la presidencia de Estados Unidos haya sido la política racial. Donald Trump -quien hasta hace unos meses no era reconocido más que como un magnate inmobiliario- se convirtió en el principal candidato de los republicanos para contender por la silla presidencial, promoviendo duras políticas contra la inmigración (entre los que destacan los musulmanes y los mexicanos.) Y la mayoría de sus simpatizantes surgieron en esa clase media que durante los últimos años ha visto decrecer su poder adquisitivo frente a la clase alta. De acuerdo con datos de algunas encuestas, los porcentajes de respaldo entre la gente blanca sin título universitario es de 41%, superando al conjunto de su apoyo (32%) y al de blancos con título universitario (23%.) Faus, Joan, “La debilidad de la clase media enfría el sueño de prosperidad”, *El país*, España, 3 de enero de 2016.

http://internacional.elpais.com/internacional/2016/01/02/actualidad/1451773783_868356.html

Consultado: 20 de febrero 2016.

¹⁰⁰⁷ Žižek advierte la sinrazón que sostiene esta postura. “Todos esos discursos sobre los extranjeros que nos roban los puestos de trabajo o sobre la amenaza que representan para nuestros valores occidentales no deberían llevarnos a engaño: examinándolos con mayor atención, resulta de inmediato evidente que proporcionan una racionalización secundaria más bien superficial.” Žižek, Slavoj, *En defensa...*, *Ibíd.*, p. 37.

¹⁰⁰⁸ Al llamar la atención sobre el ambiente colectivo, de ningún modo pretendemos negar la importancia de los intereses económicos puestos en juego con las intervenciones militares –tanto a Irak como a Afganistán–,

No se temía ni se odiaba a los aspirantes a víctimas por ser diferentes, sino por ser lo *bastante diferentes* y mezclarse con demasiada facilidad a la multitud. Se requiere de la violencia para hacer que sean espectacular, inconfundible y descaradamente diferentes. Así, destruyéndolos, uno podía eliminar con un poco de suerte el agente contaminante que difuminaba los rasgos distintivos, recreando así un mundo ordenado en el que todos sepan quiénes son y donde las identidades ya no sean frágiles, inciertas ni precarias. Así, fiel al modelo moderno, aquí toda destrucción es una creación creativa: una guerra santa del orden contra el caos, una acción con propósito, una labor ordenada...¹⁰⁰⁹

Han pasado catorce años y puede asegurarse que la persecución perdió su carácter temporal y excepcional. Grosso modo, junto a las varias prerrogativas gubernamentales para el espionaje y la persecución, el Decreto Patriótico impone culpa por asociación sobre los inmigrantes; autoriza la detención ejecutiva si existe la sospecha de que el inmigrante cometió algún crimen violento o proporcionó ayuda a una organización proscrita y autoriza al gobierno denegar el acceso a extranjeros por expresarse de modo que atente contra la “estabilidad” nacional.¹⁰¹⁰

Palabras más, palabras menos, con las medidas impuestas desde el 2002 se fortaleció la política etnocéntrica del país. Y a pesar de que desde un principio se ha rechazado el carácter racial de las disposiciones, el sesgo se hizo evidente desde que el gobierno declaró que sólo a sus ciudadanos se les respetarían todas sus garantías para el enjuiciamiento.¹⁰¹¹ La división actuó, nuevamente, como un principio de orden nacional.¹⁰¹²

Toda vez que el otro –extranjero– quedó definido como un peligro potencial, el violentarlo se ha convertido, para muchos, en la conclusión lógica del discurso: Hay que vencer a los *barbaros infrahumanos* “convirtiéndose en la espada de la civilización”. En el fondo, se trata de afirmar la supremacía occidental y a Norteamérica como su excepcional

pero sí queremos insistir en la base social que cualquier medida política requiere. “Si anteriormente el terrorismo se había naturalizado en una especie de principio caótico siempre a la espera para atacar y hacer estragos, con Bush se ha convertido en la principal razón de Estado, en el enemigo absoluto contra el cual la sociedad tiene que poner en marcha todos sus recursos en una ‘guerra interminable’.” Zulaika, Douglass *en*: Beriain (ed.), *Ibid.*, p. 346.

¹⁰⁰⁹ Bauman, *Identidad*, *Ibid.*, pp. 125, 126.

¹⁰¹⁰ Ver: Zulaika; Douglass *en*: Beriain (ed.), *Ibid.*, p. 346.

¹⁰¹¹ Ver: La Torre, Massimo, “La teoría del derecho de la tortura”, *en*: *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, n°17, 2007, p. 82.

¹⁰¹² Citando a Žižek: “Tras el 11 de septiembre, los estadounidenses *en masse* redescubrieron su orgullo estadounidense, ondearon banderas y cantaron juntos en público; sin embargo, ahora más que nunca, debería enfatizar que no hay nada “inocente” en este redescubrimiento de la inocencia estadounidense, en librarse del sentido de la culpa histórica o de la ironía que impidió a muchos estadounidenses asumir plenamente su identidad nacional anteriormente.” Žižek, *Bienvenidos al...*, *Ibid.*, p. 39.

salvaguarda. Bajo esta lógica de *feedback* –terrorismo y contra-terrorismo-, hemos recordado que la dialéctica hegeliana lejos de ser una contingencia limitada, representa el *continuum* esencial de la historia humana

Tal como apuntaba Girard en el 2007, la pérdida del derecho de guerra nos ha dejado inertes “...frente a la terrible alternativa de ataque y defensa, de agresión y de respuesta a esa agresión, que son una y la misma cosa. Clausewitz comprendió bien que el principio de adversidad se vería cada vez más impotente para contener la hostilidad en ascenso.”¹⁰¹³ Hablamos de una reciprocidad que se ha quedado sin límites, que aumenta su peligro en cada respuesta y que nos convierte en los testigos impávidos de una violencia imprevisible, superflua e insaciable.¹⁰¹⁴

Y es que, aunque para ilustrar los alcances de dicha escalada nos concentramos en el ejemplo que nos pareció más paradigmático, es importante precisar que ésta ha alcanzado un nivel planetario con el conflicto entre diversas comunidades -palestinas e israelís, rusas y chechenas, indias y paquistaníes¹⁰¹⁵ - y de las rivalidades internas. Y si bien en muchos casos no se muestra con suficiente nitidez, en algunos es sencillo advertir el *pathos* identitario que los promueve y que, invariablemente, concluye en resoluciones expiatorias.

Lejos del vaticinio de una síntesis redentora y una reconciliación universal, atestiguamos que con la disolución de todos los referentes y las prohibiciones sagradas hemos llegado a un escenario muy próximo al que Lévi-Strauss describió como una “antinomía del progreso”¹⁰¹⁶: una homogenización y un estancamiento de sentido que excita, como nunca

¹⁰¹³ Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 107.

¹⁰¹⁴ “Confieso que me siento impotente al pensar ese nuevo tipo de conflictividad, cuyo carácter radical indudablemente el propio Schmitt no había percibido: ¿quiénes son esos nuevos “kamikazes” que muy pronto tendrán en sus manos armas nucleares en miniatura y las utilizarán sin regla alguna, siguiendo un principio de pura reciprocidad mientras reavivan estamentos antiguos o inventan otros nuevos? Uno percibe sin dificultad que la “guerra total”, la que involucra a todos los ciudadanos –soldados en la defensa de su patria amenazada-, lo que Clausewitz y, siguiéndolo, los teóricos militares y Carl Schmitt mismo, denominan guerra de partisanos –conduce directamente al terrorismo, a esa escalada barbárica, que ya nada tiene de estrictamente guerrero, porque escapa a toda ritualización.” *Ibíd.*, p. 113.

¹⁰¹⁵ Ver: *Ibíd.*, p. 110.

¹⁰¹⁶ Como una antropología sociológica que conduce a la inercia del sistema. Bartra, *Ibíd.*, p. 17.

antes, al deseo mimético –como deseo de diferenciación- y que consolida a la rivalidad como uno de los principales ejes de la existencia.¹⁰¹⁷

Es cierto que el estado de zozobra que actualmente nos inunda alcanza puntos álgidos con la constante amenaza de la exclusión y las nuevas modalidades de enfrentamiento bélico; sin embargo, es necesario reconocer que si éste se ha convertido en una condición permanente no es sólo porque la violencia se haya vuelto más impredecible y sofisticada, sino porque al haberla desacralizado perdió todo poder para crear un orden estable.

Con el comienzo de la modernidad y su disolución de toda alteridad trascendente –cual principio de distancia irreductible-, toda lógica del intercambio entre vida y muerte resultó antípoda. La representación sacrificial, que demanda un sujeto dual, se vació de fertilidad y el *mal de la banalidad* se filtró en las relaciones cotidianas.

Los hombres catapultaron la “mentira romántica” sobre la identidad de *sí mismos* malogrando su identificación positiva con los otros, incluso aquella que antaño les permitiera la sustitución expiatoria. Sin horizontes, el mundo autorreferencial únicamente pudo contemplar su propia destrucción.

De la misma manera que en su origen la divinidad sólo podía sacrificarse a sí misma, porque no existía nada más, también ahora el mundo se sacrifica a sí mismo bajo otros nombres porque la divinidad se ha disipado. Los inconscientes sacrificantes se parecen ahora a los Sadhya, esos oscuros “dioses anteriores a los dioses”, que después cayeron “porque decidieron estar por encima del sacrificio.”¹⁰¹⁸

La necesidad de confirmar el *yo* cartesiano exigió aniquilar –física o simbólicamente- toda otredad, sin advertir que con ello sólo se abonaba a la indiferenciación y al incremento de la insatisfacción pues, “la identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ser ya idéntico consigo mismo.”¹⁰¹⁹ Siguiendo la quimera de un *sí mismo* todopoderoso, el

¹⁰¹⁷ « Les malheureux s'exaltent à la pensée d'une immense fraternité. Ils ne saisissent pas l'ironie de leur propre formule. Ils croient annoncer le paradis mais c'est de l'enfer qu'ils parlent, l'enfer dans lequel ils sont eux-mêmes en train de s'enfoncer (...) Les hommes se flattent d'avoir rejeté les antiques superstitions mais ils sont en train de s'enfoncer dans le sous-sol, dans ce souterrain où triomphent des illusions de plus en plus grossières. » [Los desdichados se exaltan ante la idea de una inmensa fraternidad. Desconocen la ironía de su propia fórmula. Creen anunciar el paraíso pero hablan del infierno, en el que ellos mismos están a punto de hundirse (...) Los hombres se jactan de haber rechazado las antiguas supersticiones pero están a punto de hundirse en el subsuelo, en este subterráneo en el que triunfan las ilusiones cada vez más groseras.] Girard, *Mensonge romantique...*, *Ibid.*, p. 67. La traducción es propia.

¹⁰¹⁸ Calasso, *Ibid.*, p. 142.

¹⁰¹⁹ Adorno; Horkheimer, *Ibid.*, p. 67.

hombre moderno alimentó y se entregó de lleno a la incertidumbre de la que pretendía escapar.

Es como una serpiente que se muerde la cola. El movimiento que conduce al derroche y a la exuberancia generalizadas se convierte en monstruosas guerras de consecuencias catastróficas y en acumulación inaudita de injusticias. Por ello, esta parte excedente parece ser el objeto de una maldición, pues en lugar de consumirse conscientemente, se canaliza hacia formas que provocan una angustia generalizada.¹⁰²⁰

En el mundo posmoderno, donde la unificación parece más tangible que nunca, resulta natural que el impulso de diferenciación busque realizarse en individualismos exacerbados y a través de oposiciones mucho más destructivas y puntuales.¹⁰²¹ Cientos de chivos expiatorios se suceden día a día, pero se han hecho incapaces de polarizar todos los conflictos y de procrastinar la catástrofe mundial.

Como Walter Benjamin escribió: “La humanidad se ha convertido en espectáculo de sí misma, su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético.”¹⁰²² Los hombres se han transformado en dioses y verdugos los unos para los otros, destruyendo por destruir. Limpiar la sangre de los altares no fue suficiente para eliminar su violencia, sólo la volvió más estética y adecuada para el consumo social.

La producción del desperdicio es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. La maleza es el desecho de la jardinería, los barrios bajos el desecho del urbanismo; la disidencia, el de la unidad ideológica; la herejía, el de la ortodoxia; la extrañidad, el de la formación estatounacional. Son desperdicios, ya que desafían la clasificación y rompen el trazado de la cuadrícula. Son la combinación prohibida de categorías que no deben mezclarse. Merecen la sentencia de muerte por resistir a la separación. El tribunal moderno no consideraría válido el hecho de que no se situarían al otro lado de la estacada de no haberse construido primero esta. El tribunal está así para preservar la estabilidad de las murallas construidas.¹⁰²³

Resulta paradójico que hoy, cuando prácticamente todas las sociedades enarbolan la bandera de protección a las víctimas, millones de inocentes puedan ser eliminados con un solo

¹⁰²⁰ Bartra, *Ibid.*, p. 84.

¹⁰²¹ « La tentation de l'orgueil est éternelle mais elle devient irrésistible à l'époque moderne car elle est orchestrée et amplifiée de façon inouïe. La « bonne nouvelle » moderne est entendue par tous. Plus elle se grave profondément dans notre cœur plus le contraste est violent entre cette promesse merveilleuse et le démenti brutal que lui inflige l'expérience. » [La tentación del orgullo es eterna, pero se vuelve irresistible en la época moderna porque se ha orquestado y amplificado de manera inaudita. La “buena nueva” moderna es oída por todos. Cuanto más profundamente se graba en nuestros corazones, más violento es el contraste entre esta promesa maravillosa y el mentís brutal que le inflige la experiencia.] Girard, *Ibid.*, p. 62. La traducción es propia.

¹⁰²² Benjamin, Walter *en*: Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Editorial Pre-textos, trad. José Luis Pardo, 2da edición, España, 2003, p. 9.

¹⁰²³ Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, *Ibid.*, pp. 36, 37.

dispositivo activado a kilómetros, siendo invisibles para las políticas estructurales o por medio de purgas higiénicas de carácter institucional.¹⁰²⁴ Que la reducción de las distancias en diversos ámbitos sociales se acompañe por un encuentro *compasional*¹⁰²⁵ con la víctima de carne y hueso y que, antes bien, sólo se apele a su simbolismo para cometer los peores crímenes. Como si a todo esto subyaciera la certeza retorcida de necesitar al otro, o a un falseamiento del otro, para victimizarlo, para saciar la carencia existencial que no se soporta.

Nuestra era está cautivada por el mimetismo, por la mística de un deseo que promete la plenitud identitaria. Pero siempre se trata de una promesa muerta, porque a medida que se persigue y cree cumplirse, el desasosiego incrementa. Y negarnos a comprender que el fracaso le es consustancial, sólo ha generado una violencia sacrificial sin parangón histórico, confirmando la revelación girardiana: “Los hombres no desean que se les diga que no son autónomos, que quienes accionan en ellos son los otros. E incluso cada vez desean menos oírlo, y por ese motivo seremos cada vez más violentos.”¹⁰²⁶

¹⁰²⁴ “La desmesura de la violencia, largo tiempo ridiculizada y desconocida por los capacitados del mundo occidental, ha reaparecido bajo una forma inesperada en el horizonte de la humanidad (...) transportada por la alas de la ciencia, exactamente numerado y medido.” Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, p. 250.

¹⁰²⁵ Para Michela Marzano hay una sutil pero profunda diferencia entre la compasión y, lo que ella llama, una “inclinación compasional”. Mientras la primera expresa un sentimiento real hacia el otro, la segunda expresa “una emoción que va hacia uno mismo e intenta embellecer, por medio de otro, la bonita imagen que uno mismo se fabrica (...) La compasión tiende a eliminar la distancia entre el que la siente y el que es objeto de ella. Lo compasional, en cambio, no deja de instaurar esa distancia (...) Lo compasional es la propia expresión de una compasión ausente, una especie de discurso social que alimenta con venas intenciones la ausencia de actos.” Marzano, *Ibíd.*, pp. 78, 79.

¹⁰²⁶ Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 117.

CONCLUSIONES

Tener conciencia de la falta es estar más allá de ella

Louis Lavelle

¿De qué sirve pensar a la violencia en una época en la que se ha vuelto común su banalización?

Esa es la pregunta que motivó y orientó esta investigación, que más que buscar una respuesta convincente fue construida sobre un pensamiento que cuestiona prácticamente todas las respuestas aceptadas hasta ahora, el pensamiento girardiano. Tal punto de partida exigió, de nuestra parte, renunciar a cualquier fin resolutivo y sobre todo a pensar en términos de utilidad. Pero, a cambio, nos dio la oportunidad observar a la violencia como un nicho de sentido para la existencia humana y, por tanto, como un fenómeno estructurador y no definible, como generalmente se intenta analizarle.

En la actualidad, casi toda reflexión sobre la violencia sugiere identificarla como un efecto de fuerzas económicas y políticas que determinan los detalles más minúsculos de la vida cotidiana, entre ellos, la rivalidad; donde antes se colocaba la imagen de deidades vengativas, hoy se identifican macroestructuras que condicionan a los hombres para enfrentarse encarnizadamente por sobrevivir.

La teoría mimética de René Girard surge como una lectura alternativa que atribuye a la violencia un origen humano, *demasiado humano*: el de los deseos. De acuerdo con ésta, los individuos sólo desean lo que los otros desean y esa es la fuente de sus enfrentamientos. Sin embargo, dicha intuición no aclara de dónde surge dicho deseo ni por qué se engancha de manera natural en un modelo externo, pese al conflicto que esto anuncia. Y aunque la propia teoría contiene las claves para deducirlo, parte de su rigidez conceptual impide profundizar en su base explicativa.

Por ello, uno de los principales objetivos de esta investigación consistió en desarrollar tal fundamento desde una perspectiva filosófica para, como un segundo objetivo, poder ampliar los alcances de las tesis girardianas y mostrar su relevancia para pensar a la violencia en el mundo actual.

A fin de cumplir nuestro propósito, en los dos primeros capítulos, fue necesario recuperar los conceptos centrales de la teoría mimético-sacrificial e intentar problematizarlos con distintos planteamientos teóricos que le son adyacentes y que logran enriquecerla en varios sentidos.

En el capítulo uno, se abordan algunas reflexiones alrededor de la mimesis que preceden el trabajo de René Girard y que, en gran parte, constituyen su armazón. Así, encontramos que mientras en Platón y Aristóteles la mimesis es observada en relación al arte y a la transmisión de los conocimientos, en la obra de Gabriel Tarde, *Las leyes de la imitación*, ya se analiza su rol en los comportamientos sociales; sobretodo, se enfatiza su función positiva para las formaciones culturales. Tarde ya intuye la relación entre la mimesis y el deseo, así como algunas de sus implicaciones conflictivas pero, a pesar de ello, Girard decide desconocerlo como una fuerte influencia para su obra.

Tras una breve comparativa, en la segunda parte de este capítulo ya se aborda, de manera específica, el análisis girardiano del fenómeno mimético, así como sus distintas implicaciones. Aunque Girard también reconoce al mimetismo como la fuerza positiva que ha permitido la integración y el desarrollo de las sociedades históricamente; en un segundo momento, identifica una *mimesis negativa* directamente relacionada con el acto de apropiación. Este vínculo marca el punto de partida de lo que se consideraría su gran intuición teórica: el deseo mimético, entendido como el anhelo de arrogarse los “objetos” de los deseos ajenos y, en consecuencia, como el detonante de la violencia entre ambos.

En lo que resta del apartado, se describe la forma operativa de dicho deseo y las características por las que el autor lo distingue como el origen de la crisis –de la disolución de las diferencias entre los individuos-, del conflicto y de la ruina social. Asimismo, se enfatiza su constitución triangular, definida por el rol central de un mediador y el carácter secundario del objeto, lo que posteriormente nos brinda las claves para abundar en el hecho de que su verdadero objetivo es de tipo metafísico. A lo largo de esta primera parte, comenzamos a sentar las bases de las tesis que proponemos más adelante.

Respetando el orden de las reflexiones girardianas, el siguiente capítulo está dedicado a la segunda etapa de la teoría mimética, el mecanismo sacrificial, entendido como el fenómeno

en el que concluye toda mimesis conflictiva instalada dentro de una colectividad. De acuerdo con Girard, el efecto que generó la rivalidad por desear los mismos “objetos”, conduce, en un segundo momento, al encuentro de un chivo expiatorio capaz de “contener” los conflictos internos y “expulsarlos” fuera de la comunidad. Por este acto, la violencia de todos contra todos se transforma en una violencia unánime contra una víctima a la que se reconoce culpable de la crisis y cuya eliminación se convierte en una fuente de reintegración del grupo. Expulsión y comunión son presentadas, entonces, como las dos caras de una misma violencia de tipo sacrificial.

De la misma forma que en el capítulo precedente, se procura recuperar aquellos aspectos de la obra girardiana que son escasamente desarrollados y que resultan cruciales para explicitar las condiciones de posibilidad del deseo y, para tal efecto, sumar otras disertaciones de corte antropológico también resulta de gran utilidad.

Uno de los principales cometidos de este apartado es mostrar que, antes que ser una figura alegórica, la víctima funciona como un significante universal que permite el restablecimiento del orden, entendido como un sistema diferenciado de entidades que se había disuelto con la crisis mimética. Una interpretación que resulta muy próxima a los postulados del estructuralista Lévi-Strauss –de los que Girard también reniega– y que nos facilita mostrar su distancia con la explicación freudiana del origen de las culturas. En este caso, el ritual del sacrificio no se asume como un acto conmemorativo, sino como una práctica que demanda de víctimas reales para garantizar el tránsito de la indiferenciación a la diferenciación social.

Inscrita en el marco antropológico, esta segunda etapa toma como objeto de análisis los rituales de las sociedades primitivas y tradicionales, así como algunos episodios de persecución de las sociedades modernas. A partir de su estudio, se enumeran una serie de rasgos y de elementos que han determinado históricamente la elección de las víctimas expiatorias, subrayando el hecho de que se trata de seres liminares, que por exceso o por defecto parecen no asimilarse del todo con la colectividad.

Otro de los puntos que se destaca es que no existe una culpabilidad real del señalado, pero que la creencia unánime en ella es útil para seguir considerando a la violencia como un

fenómeno exterior al conjunto social. Un engaño que, a decir del antropólogo francés, sólo ha sido denunciado por el cristianismo, sin lograr hasta ahora un verdadero éxito.

Por lo que, la segunda parte de este capítulo se enfoca a la interpretación girardiana del cristianismo como el discurso que devela la mentira expiatoria. En ella, Cristo representa la víctima por excelencia, que logra demostrar su inocencia pese a la acusación multitudinaria y que con su ejemplo invita a la dimisión de la violencia. A pesar de conocer su destino esta víctima se entrega a la muerte, no para alimentar la maquina sacrificial sino para destruirla desde su interior, poniendo en evidencia las pasiones miméticas que la activan. Y como se detalla en este segmento, para Girard esto implica una ruptura histórica respecto a los discursos míticos previos.

En este sentido, se expone la relevancia antropológica que la teoría mimética descubre en los *Evangelios*, más allá de su alcance religioso, en tanto que logran desdivinizar la violencia y poner de manifiesto su carácter humano. Un cisma que, para el autor, explica que la modernidad pueda ser vista como un producto tardío del cristianismo, puesto que el politeísmo antiguo –víctimas convertidas en deidades- fue destronado por la figura de un Hombre de carne y hueso. Un cambio que marcaría el inicio de la secularización y la paulatina universalización del discurso de ética y justicia que constituyó la base del mundo occidental.

Para Girard, esta transición supone un deterioro del mecanismo sacrificial –en tanto práctica ritual –pero no de su esencia operativa, porque los procesos victimarios han encontrado nuevas formas para realizarse, incluso bajo velos humanitarios. Por tal motivo, antes de cerrar este capítulo se exponen las razones a las que el autor atribuye este fracaso, entre las que se destaca la paradoja del mismo proceso desacralizador que al suprimir las fronteras de la trascendencia vertical, también generó las condiciones para que las sociedades se volvieran autorreferenciales y para que el sentimiento de omnipotencia en los individuos creciera junto con la avidez de sus deseos. Algo que ha desembocado en múltiples formas de idolatría horizontal.

Pese a lo desalentador de este panorama, Girard encuentra, en la propia mimesis, una última esperanza para desmontar el ciclo mimético-sacrificial: tomar como modelo de

deseos únicamente a Cristo y, a partir de ello, fomentar una identificación auténtica con el otro. Una alternativa que, desde nuestro punto de vista, ni siquiera podría plantearse como un remedio temporal si el autor desarrollara cabalmente el fundamento de su teoría, ya que eso lo llevaría a reconocer que sólo se pasaría de una rivalidad vertical –entre el sujeto y el modelo- a una rivalidad horizontal entre los distintos individuos que imitan al mismo modelo.

A fin de aclarar la afirmación anterior, a partir del tercer capítulo nos ocupamos del análisis de dicho fundamento. Para este propósito, nuestra primera tarea consiste en profundizar en la concepción girardiana del deseo, procurando obviar sus diferencias con la interpretación freudiana y otras posturas de la psicología simbolista, pues aunque como en esas interpretaciones el deseo es entendido como el producto de una carencia, en la lectura mimética ésta no tiene que ver con huellas mnémicas o con un sentimiento pérdida, sino con una necesidad que sólo surge del encuentro –comparación- con los demás. El deseo es originado por lo que se experimenta como una *falta de ser* frente al “otro”.

Dicha particularidad explicita el rol central del mediador y sugiere al deseo como una *apetencia* de lo que resulta *ajeno* para uno mismo que, atendiendo las propias claves girardianas, no es del tipo material. Asimismo, nos ayuda a identificar su carácter intersubjetivo y su finalidad ontológica¹⁰²⁷; dos cualidades que, en un siguiente paso, nos llevan a ocuparnos de la cercanía entre esta teoría y ciertos planteamientos filosóficos, particularmente del tipo fenomenológico.

Al otorgar un papel secundario al objeto, el deseo mimético –entendido como el deseo del deseo ajeno- se revela por completo como un *deseo del ser ajeno*, y a pesar de que esto es algo señalado por Girard en más de una ocasión, nunca lo desarrolla temáticamente en su obra. Afortunadamente, como exponemos en el apartado, esto es algo de lo que, desde un punto de partida distinto, sí se ocuparon filósofos como Kierkegaard, Sartre, Heidegger y, principalmente, Hegel y Kojève.

¹⁰²⁷ Sobre esto, Girard es explícito: “Quiero ser lo que llega a ser el otro cuando posee ese objeto” Girard, *Clausewitz...*, *Ibíd.*, p. 62.

De manera particular, en la obra de Hegel se atiende por primera vez, y puntualmente, el binomio deseo-existencia y sus consecuencias conflictivas. Como se detalla en este capítulo, ahí el deseo es observado como la pieza clave en la constitución del sujeto y se revela como su único fin a la otredad. El deseo –*Begierde*– ya es concebido como la expresión de la insuficiencia ontológica del ser pero, además, como el único medio por el que éste intenta afirmarse y alcanzar la plenitud; se le reconoce su naturaleza reflexiva y existencial. En términos generales, el *deseo del ser ajeno* es planteado como una búsqueda tacita de identidad, caracterizada por la obstaculización mutua. Se trata de una búsqueda de dominio absoluto apostada en la apropiación de lo ajeno.

Tal planteamiento nos permite afirmar, a pesar de que Girard lo rechazara durante años, que en Hegel se encuentra el fundamento más nítido de la teoría mimética: el deseo del ser ajeno como una vía de afirmación de la existencia propia¹⁰²⁸, diferente al resto, cual valor autónomo. Eso que el filósofo alemán define como un *deseo de reconocimiento*.

Siguiendo por esta senda, abordamos la obra de Alexander Kojève –a la que Girard sí reconoce como una de sus influencias– en la que el deseo ya es descrito como un fenómeno mediatizado y una fuente de reinención de los individuos. Pero, a diferencia de Girard, el filósofo ruso profundiza mucho más en su carácter intersubjetivo y, a partir de ello, nos sugiere las implicaciones que esta afirmación logra tener para la noción de sujeto. Su aproximación nos marca la pauta para desarrollar, más adelante, lo que Girard no problematiza, a pesar de ser el principio articulador de las distintas partes de su obra: Pensar al individuo como un producto de sus deseos y, en tanto tal, como una construcción en constante devenir. Una asociación de ideas que nos hace definir al deseo mimético, en términos más precisos, como el proyecto de toda construcción identitaria.

En el último punto de este capítulo revisamos los alcances de la anterior tesis y eso nos demanda, como consecuencia lógica, reconocer la existencia del “otro” como elemento constitutivo del sí mismo y a la identidad como un producto de interacciones dialógicas que posibiliten el reconocimiento social. *Somos* desde o contra los otros, no existe otra

¹⁰²⁸ Judith Butler lo sintetiza bien: “...el intento del deseo de apropiarse de un objeto y afirmar su propia identidad por medio de la apropiación nos muestra a la autoconciencia como aquello que debe relacionarse con otro ser para devenir sí mismo.” Butler, *Ibíd.*, p. 82.

posibilidad. Lo que nos lleva a concluir que, antes que al deseo, el sujeto autónomo es la mentira romántica que Girard denuncia.

Lo que se plantea a continuación es que nuestra identidad está fundada en la imagen especular del “mediador”. De modo que cuando creemos que nos afirmamos –cuando deseamos miméticamente-, en realidad, nos ofrendamos a la existencia ajena, lo que tarde o temprano se traduce en frustración y conflicto. Hasta el proyecto identitario más pequeño procura una clausura (*ídem*), pero depende de lo contrario. Por eso, apoyándonos en algunos postulados del propio Girard¹⁰²⁹ –en los que profundiza el filósofo Clément Rosset- sostenemos que, fuera del carozo biográfico de cada uno, de lo único que se puede hablar seriamente es de identidades miméticas.

Los *in-dividuos* son hombres miméticos en permanente confección; siempre impulsados por un *deseo de ser*, por hacerse de una identidad autónoma, singular y auténtica. Al profundizar en este aspecto, el trabajo de autores como Georg Simmel, Cornelius Castoriadis, Leonor Aufuch, Johannes Horrach, etc., se vuelve fundamental para mostrar que toda construcción identitaria supone una operación disyuntiva –excluyente-, que puede llegar hasta la más radical oposición con cualquier diferencia.

El análisis en términos de una lógica “conjuntista identitaria” nos dirige prácticamente a las mismas conclusiones que la tesis sacrificial girardiana, pero a través de un camino más claro y completo. El otro –que a nuestros ojos posee unas diferencias ventajosas- es percibido como un obstáculo para el apuntalamiento de lo propio y, en cierto punto, todo comienza a definirse en términos de oposición y enfrentamiento con él. Sin embargo, su ajenidad es lo que nos impulsa y, tal como el deseo de reconocimiento hegeliano amplió, dependemos de su confirmación para existir socialmente. Esta perspectiva logra acentuar la función del obstáculo como eje estructurador de identidad.

A partir de este punto nos enfocamos en lo que el filósofo francés Stéphane Vinolo define, retomando las tesis miméticas, como una *contra-productividad racional de la diferencia*: “el desear la diferencia siempre nos lleva a imitar a los demás porque todo el mundo quiere ser

¹⁰²⁹ “El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios, puramente animales, y construir nuestra identidad, que no puede en modo alguno crearse a partir de nada.” Girard, *Los orígenes de...*, *Ibíd.*, p. 53.

diferente.”¹⁰³⁰ La imitación de lo diferente representa la única vía para buscar la singularidad, un hecho que claramente concluye en la frustración y en la indiferenciación que Girard identifica como la antesala de toda violencia sacrificial. Ante la imposibilidad de apropiarse de la diferencia ontológica del otro, la *significación negativa* de sus diferencias visibles constituye el medio por el que se procura eliminarlo. Por eso, puede observarse que el fenómeno del chivo expiatorio siempre es precedido por una monstrificación del otro.

La lectura de la teoría mimética en clave identitaria nos permite concluir, en este capítulo, que más allá de un fenómeno “milagroso” que evita la ruina social, el propio impulso identitario –contenido en el deseo mimético– es el factor que explica que los hombres tiendan a definirse a través de una identidad colectiva –antes que el desarraigo al que la mismidad los condena– significada por la oposición a un otro-enemigo. Algo que logra darnos cuenta tanto de nuestras rivalidades más banales como de las prácticas excluyentes en las que se funda, en muchas ocasiones, el sentimiento de comunidad. Y, finalmente, nos proporciona las herramientas para sostener nuestra hipótesis final –desarrollada en el siguiente capítulo– que localiza en el escenario actual todas las condiciones para la agudización del *deseo de ser* y para su manifestación en una violencia sin igual.

Tomando como base el binomio deseo-identidad, durante el último capítulo de esta investigación nos dedicamos a examinar ciertos factores que han hecho de nuestro mundo algo especialmente propicio para la indiferenciación y, en consecuencia, fértil para los conflictos miméticos.

En principio, se aborda la disolución de “lo sagrado” como una de las explicaciones cruciales de la agudización del *deseo de ser* pues, al perderse su función contenedora, liberó a los hombres en una competencia encarnizada por mostrar su autonomía y su superioridad respecto a cualquier fuente externa. En este punto, compartimos la tesis de Girard de que el cristianismo es una pieza clave de la época moderna pero, a diferencia de él, no sostenemos que su principal consecuencia haya sido desmitificar el mecanismo expiatorio que sostenía el orden antiguo, sino crear las condiciones para incentivar ese deseo del hombre moderno que Hegel describe en su *Fenomenología*: el deseo de devenir Dios.

¹⁰³⁰ Vinolo, *Ibíd.*, p. 16.

El mundo jerarquizado de la antigüedad fue sustituido por un mundo en el que cada uno debió afirmarse y mostrar su valía, lo que paulatinamente desembocó en un individualismo exacerbado. Retomando las reflexiones de Daniel Bell, Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman y Gilles Lipovetsky, entre otros, profundizamos en algunas de las razones que explican que, en nuestra época, la satisfacción de los deseos más baladíes constituya la única forma de existir socialmente.

A continuación, atendiendo las peculiaridades del llamado posmodernismo, consideramos ciertas características económicas, políticas y sociales que permiten que los mismos objetos y múltiples modelos acucien, simultáneamente, los anhelos de multitudes enteras. Entre otros, la ficción igualitaria promovida por las democracias liberales; el acortamiento de distancias y la velocidad de información facilitadas por los avances tecnológicos; la expansión del mercado a través de patrones serializados de producción y de consumo, y el ideal de la autenticidad como eje rector de los comportamientos individuales y colectivos. El mundo globalizado, afirmamos, es únicamente la expresión de una saturación de sentido.

A partir de lo anterior, la tesis que sostenemos en este capítulo es que el mundo actual puede ser definido como una crisis de indiferenciación perenne, pues la acumulación de modelos y de contenidos, así como su naturaleza autorreferencial sólo han producido individuos fragmentados y en completo desarraigo existencial. Las identidades son más miméticas que nunca, lo que se traduce en una desesperada búsqueda de diferenciación por medio del enfrentamiento, de la competencia o del recurso de la violencia contra víctimas sustitutas.

Igual que antes, la violencia sacrificial en el mundo actual suele justificarse en una búsqueda del orden –figura consustancial a toda construcción identitaria-, pero su ejercicio se ha vuelto mucho más aséptico. Su relación con la afirmación del ser –con el deseo de diferenciación- gusta de disimularse, incluso, bajo el discurso de protección de las víctimas, el multiculturalismo o la economía de los derechos suspendidos.

Cotidianamente los otros, que no resultan del todo asimilables, son señalados arbitrariamente como una amenaza para el conjunto de la humanidad y se alega que deben ser aniquilados. Tal es el discurso que abandera tanto el terrorismo como las prácticas

expansionistas de las naciones para justificar sus ataques y que se alimenta de la convicción de los ciudadanos promedio. Pero también es el discurso preferido de las diatribas políticas, la propaganda, los *talk shows*, los diarios, los rumores de pasillo, la dogmática judicial, etc. La rivalidad y la exclusión se han convertido en el eje estructurador de las existencias y las relaciones sociales a nivel mundial, mientras que las víctimas son reconocidas en tanto no sean propias.

No es casualidad que el fortalecimiento de discursos comerciales, culturales y “espirituales” que apuestan por la exacerbación de sí mismo, de un “yo interior”, coincida con la multiplicación de víctimas atribuidas a entidades abstractas: víctimas del capitalismo, de la discriminación sexual, de la ley, de las guerras, del terrorismo, del desastre ecológico o del Estado. Finalmente, parece que la catástrofe absoluta espera paciente el encuentro con una humanidad que, incapaz de reconocer los motivos de su propia violencia, implementa dispositivos para su control que sólo la perpetúan y justifican.

Mientras que para Girard, el ejemplo cristiano contiene la esperanza de la reconciliación universal; para nosotros, la única posibilidad de tratar de resistirnos—que no eliminar— a la violencia sacrificial radicaría en aceptar la falta ontológica que impulsa nuestros deseos y la zozobra sempiterna que está implica; así como la centralidad del otro en la construcción de nuestra identidad. En que cada individuo pueda asumirse como una entidad dependiente, mimética y en incesante confección. Y probablemente la mejor oportunidad para asumir nuestra incompletud se encuentre en esta época en la que, como en su momento afirmó Simone Weil, todo parece perdido.

A modo de conclusión, es preciso decir que aunque es poco probable que reconocer el *continuum* entre deseo, identidad y violencia que el genio girardiano devela, y sobre el que la presente investigación intentó abundar, sea útil para desactivar nuestros ciclos victimarios, es un comienzo necesario para dejar de atribuirlos al maniqueísmo esencialista del bien y el mal. Más aún, pensar a la violencia desde lo que *somos* parece la única oportunidad de no sucumbir, como algunos personajes dostoievskianos, ante las ficciones orquestadas por nuestra propia banalidad.

Bibliografía básica.

- Girard, René, *Aquél que llega por el escándalo*, trad. Ángel J. Barahona Plaza, Caparrós Editores, Madrid, 2006.
- -----, *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoit Chaintre*, trad. Luciano Padilla López, Katz, Buenos Aires, 2010.
- -----, *Critique dans un souterrain*, Grasset, Francia, 1983.
- -----, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, trad. Ángel Barahona, Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.
- -----, *Dostoievski: du doublé à l'unité*, Librairie Plon, Paris, 1963.
- -----, *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2002.
- -----, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort*, trad. Alfonso Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1982.
- -----, *El sacrificio*, trad. Clara Bonet Ponce, revisión y versión de Ángel J. Barahona Plaza y David García Ramos-Gallego, Editorial Encuentro, Madrid, 2012.
- -----, *Geometrías del deseo*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Sexto piso, Barcelona, 2012.
- -----, *La anorexia y el deseo mimético*, trad. Elisenda Julibert, Marbot ediciones, España, 2009.
- -----, *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. Francisco Diez del Corral, Anagrama, Barcelona, 1989.
- -----, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2005.
- -----, *Literatura, mimesis y antropología*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2006.

- -----, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, trad. José Luis San Miguel de Pablos, Trotta, España, 2006.
- -----, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.
- -----, *Shakespeare, Los fuegos de la envidia*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1995.
- -----, *The Girard reader*, Crossroad Publishing Company, New York, 1996.
- -----, *Veo a Satán caer como el relámpago*, trad. Francisco Diez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2002.
- -----; Burkert, Walter; Z. Smith, Jonathan, *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, California, 1987.
- ----- y Vattimo, Gianni, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. Rosa Rius Gatel, Paidós, Barcelona, 2011.
- -----, “Violence and Religion”, *The Hedgehog Review*, Primavera, núm. 6, 2004.
- Girard, René; Martínez, Marie-Louise, “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por Marie-Louise Martínez” (2006), trad. Jesús Camarero, en: *Revista Anthropos* (Nº 213), René Girard. *Deseo mimético y estructura antropológica*.

Bibliografía complementaria.

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, España, 1998.
- Alison, James, *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona, 1994.
- Aristóteles, *Poética*, introducción y notas por Juan David García Bacca, Publicaciones del Departamento de Humanidades, UNAM, México, 1946.

-----, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 1990.

- Arfuch, Leonor (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo, Buenos Aires, 2005.
- Assmann, Hugo (editor), *René Girard con teólogos de la liberación. Sobre ídolos y sacrificios*, Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1991.
- Augé, Marc, *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Balibar, Etienne, *Violencias, Identidades y civilidad. Para una cultura política global*, trad. Luciano Padilla, Gedisa editorial, Barcelona, 2005.
- Bartra, Roger, *Territorios del terror y la otredad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Bataille, George, “El sacrificio”, *Obras escogidas*, Gallimard, Barcelona, 1974.
- Bateson, Gregory, “Hacia una teoría de la esquizofrenia”, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.
- Baudrillard, Jean, *Critica de la economía política del signo*, trad. Aurelio Garzon del Camino, Siglo XXI editores, México, 2002.

-----, *El juego del antagonismo mundial o la agonía del poder. Violencia de la imagen. Violencia contra la imagen*, trad. Marisa Pérez Colina y Ana C. Condé, Consorcio del Círculo de las Bellas Artes, Madrid, 2006.

- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, trad. Maya Aguiluz Ibargüen, Anthropos, España, 2005.

-----, *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, trad. Daniel Sarasola, Losada, Buenos Aires, 2007.

-----, *Archipiélago de excepciones*, trad. Albino Santos Mosquera, Katz, Barcelona, 2008.

-----, *La posmodernidad y sus descontentos*, trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Cristina Piña Aldao, Akal, Madrid, 2010.

-----, *Modernidad y Holocausto*, trad. Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena, Ediciones sequitur, Madrid, 2011.

-----, *La sociedad sitiada*, trad. Mirta Rosenberg, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

- Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, trad. Mario Monteforte Toledo, FCE, México, 1954.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Nestor Á. Míguez, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1977.
- Beriain, Josetxo, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, España, 1990.

Berian Josetxo (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2004.

-----, *El sujeto transgresor (y trasgredido). Modernidad, religión, utopía y terror*, Anthropos, España, 2011.

- Berlin, Isaiah *El erizo y la zorra*, trad. Carmen Aguilar, Muchnik Editores/Océano, México, 1994.
- Binaburo, J.A. y Etxeberria, X., *Pensando en la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Bakeaz. Centro de documentación y estudios para la paz, Madrid, 1994.
- Bloch, Ernst, *El principio de esperanza*, trad. Felipe González Vicén, Trotta, Madrid, 2006.
- Bowie, Andrew, *Estética y subjetividad. La Filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, trad. Agencia Literaria Eulama, Visor (dis), Madrid, 1999.
- Breithaupt, Fritz, *Culturas de la empatía*, trad. Alejandra Obermeir, Katz Editores, Madrid, 2011.
- Buegé, Marie-France, *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Editorial Biblos, Argentina, 2002.
- Burkert, Walter, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. trad. Luis Andrés Bredlow, Acantilado, Barcelona, 2011.

- Burton Rusell, *El diablo. Percepciones del mal desde la antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, trad. Rufo G. Salcedo, Editorial Laertes, Barcelona, 1995.
- Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2012.
- Calasso, Roberto, *La ruina de Kash*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Canetti, Elias, *Masa y Poder*, Alianza/Muchnik, Madrid, 2005.
- Casas, Armando; Constante, Alberto y Flores Farfán, Leticia (coordinadores), *Escenarios del deseo. Reflexiones desde el cine, la literatura, el psicoanálisis y la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000.
- Castilla del Pino, Carlos (ed.), *El odio*, Tusquets, España, 2002
- Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, trad. Jacques Algasi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires/ México, 2001.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, trad. José Castello, Amorrortu ediciones, Argentina, 1971.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Ocampo, Gedisa editorial, México, 1987.
- Correas, Carlos, *El deseo en Hegel y Sartre. Curso breve*, Atuel-Anafora, Buenos Aires, 2002.
- Crettiez, Xavier, *Las formas de la violencia*, trad. Silvia Kot, Waldhuter editores, Argentina, 2009.
- Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Chaverry, Soto, Ramón; Vargas, Carlos; Adalberto Ayala; Constante, Alberto, et. al., *Violencia en las redes sociales*, Estudio Paraíso-UNAM/FFyL, México, 2013.
- Chihu, Amparán, Aquiles, *Sociología de la identidad*, UAM, México, 2002.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Editorial Pre-textos, trad. José Luis Pardo, 2da edición, España, 2003.

- Depoortere, Frederiek, *Christ in postmodern philosophy. Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, Published by T&T Clark, London, 2008.
- Derrida, Jacques, *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.
- -----, *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Descartes, René, *El Discurso del método*, trad. Mario Caimi, Ediciones Coihue, Buenos Aires, 2004.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *El horror y la luz se han hecho penetrables. George Bataille y la parodia del sistema*. Tesis doctoral, UNAM, México, 1998.
- Dupuy, Jean-Pierre, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, Gedisa editorial, Barcelona, 1998.
- Deguy, Michel; Dupuy, J.P (eds), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, France, 1982.
- Duquoc, Ch; Dupuy, B; Scmitt, J; et. al. (colab.), *Iniciación a la práctica de la teología*, trad. Rufino Godoy, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.
- Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Coyoacán, México, 1995.
- Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de cultura económica, México, 2005.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*, Taurus ediciones, España, 1974.
- -----, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1985.
- Emilce, Cely, Flor; Duica, William (ed.), *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, trad. Carlos G. Patarroyo, Rosa Sierra, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2009.
- Esposito, Roberto, *Diez pensamientos acerca de política*, trad. Luciano Padilla López, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2012.
- Faerna, Ángel, Torrevejano, Mercedes (ed.), *Identidad, individuo e historia*, Pre-textos/ Colección Filosofías, España, 2003.

- Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, México, 2003.
- Frazer, Sir James, *La rama dorada: magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo i. Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños”, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- -----, *Obras completas de Sigmund Freud*, Tomo III, Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva/Siglo XXI Editores, México, 2012.
- -----, *Tótem y tabú*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, México, 1986.
- Garcia, Selgas, Fernando; Romero, Bachiller, Camen, (eds.), *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Trotta, España, 2006.
- Gans, Eric, *The girardian origins of generative anthropology*, Imitatio (a project of The Thiel Foundation), Stanford, 2012.
- García, Selgas, Fernando J.; Romero, Bachiller, Carmen (eds), *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Editorial Trotta, España, 2006.
- Gauchet, Marcel, *La democracia: de una crisis a otra*, trad. Herbert Cardoso, Nueva visión, Buenos Aires, 2008.
- Gellately, Robert, *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, trad. Teófilo de Lozoya, Crítica, Barcelona, 2002.
- Gergen, Kenneth, J. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, trad. Leandro Wolfson, Paidós Ibérica, España, 1997.
- Girola, Lidia, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos/UAM, España, 2005.
- Glocer, Fiorini (comp.), *El otro en la trama intersubjetiva*, Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), Buenos Aires, 2004.
- Gómez, García, Pedro (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Frónesis/Cátedra, Madrid, 2000.
- Grene, Marjorie, *El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo*, trad. Amando Lázaro Ros, Ediciones Aguilar, Madrid, 1961.

- Gurméndez, Carlos, *Tratado de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- González, Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Hassoun-Lestienne, Pascale (coord.), *La envidia y el deseo*, trad. Fernando González del Campo, Idea books, España, 2000.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- -----, *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortes y Arturo Leyte, Anthropos, España, 1988.
- Hegel, George W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos del ciudadano*, trad. y prólogo. Andrés Rosler, Editorial Hydra, Buenos Aires, 2010.
- -----, *Leviatán, o, la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de cultura Económica, México, 2001.
- Honderich, T. (ed), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Ted Honderich (ed), trad. Carmen García Trevijano, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.
- Horrach, Miralles, Johannes, *Hacia una fenomenología del desarraigo. El lugar de la filosofía en el proceso mimético-sacrificial de René Girard*, Tesis doctoral, Universidad de las Islas Baleares, España, 2012.
- Ignatieff, Michel, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. Pepa Linares, Taurus, Madrid, 1999.
- Jamme, Christoph; Becker, Claudia; Engel, Manfred y Matuschek, Stefan, *El movimiento romántico*, trad. Jorge Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 1998.
- Kierkegaard, Soren, *Tratado de la desesperación*, trad. Carlos Liacho, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2004.
- Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebrelli, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1987.

- D. Laing, Ronald, *El yo y los otros*, trad. Daniel Jiménez Catillejo, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Larroyo, Francisco, *El romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschauung [cosmovisión] de Joaquín Xirau*, Ediciones Lógos de México-Publicaciones de la Gaceta Filosófica, México, 1941.
- Le Bon, Gustave, *Psicología de las multitudes*, trad. J.M. Navarro, Editora Nacional, México, 1996.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1999.
- *Libro de Job*, Versión de Francisco Serrano, CONACULTA, México, 2011.
- Lipotevsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Anagrama, Barcelona, 2002.
- *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Editorial RBA, Barcelona, 2003.
- Maalouf, Amin, *Identidades Asesinas*, trad. Fernando Villaverde, Alianza Editorial, España, 2009.
- Maistre, Joseph, *Tratado sobre los sacrificios*, trad. María Tabuyo, Agustín López, Sexto piso editorial, México, 2009.
- Malraux, André, *La condition humaine*, Editions Gallimard, Paris, 1996.
- Manea, Norman, *Payasos. El dictador y el artista*, trad. Joaquín Garrigós, Tusquets editores, Barcelona, 2006.
- Marzano, Michela, *La muerte como espectáculo. Estudio sobre la "realidad-horror"*, trad. Nuria Viver Barri, Tusquets, México, 2010.
- Mora, Alvarado, Maynor, *Los monstruos y la alteridad. Hacia una interpretación crítica del mito del monstruo*, Universidad Nacional Costa Rica (UNA), Costa Rica, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- Milmaniene, José E., *El lugar del sujeto*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

- Mucchielli, Roger, *Psicología de la publicidad y de la propaganda*, trad. Juan de Dios Antonilez, Ediciones Mensajero, España, 1997.
- Nájera Coronado Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, México, 2003.
- Najmanovich, Denise, *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.
- Palaver, Wolfgang, *René Girard's mimetic theory*, East Lansing: Michigan State University Press, Michigan, 2013.
- Palazón, Mayoral, María Rosa, *¿Fraternidad o dominio?, Aproximación filosófica a los nacionalismos*, UNAM, México, 2006.
- Parent, Jacquemin, Juan María, *El individualismo fenecerá. Mounier, ayer, hoy y siempre*, UAEM, México, 1997.
- Pflieger, Sabine; Steffen, Joachin; Steffen, Martina (coord.), *Alteridad y aliedad. La construcción de la identidad con el otro y frente al otro*, UNAM/CELE, México, 2012.
- Platón, *República*, Estudio preliminar y notas de Luis Farré, trad. Antonio Camarero, Editorial Universidad de Buenos Aires (Eudeba), Argentina, 1998.
- Plessner, Helmut, *Más acá de la utopía*, trad. Enrique Bueno, Alfa, Buenos Aires, 1978.
- Potolsky, Matthew, *Mimesis*, Routledge, New York, 2006.
- Rabinovich, S. Diana, *La angustia y el deseo del Otro*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1993.
- Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*, trad. Ariel Dilon, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, trad. Alonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Taurus Humanidades, Argentina, 1991.
- Rodríguez, Martínez, Jorge, A., *El estado de excepción como paradigma de gobierno. Una extrapolación de las medidas excepcionales del centro de*

detención de Guantánamo al Estado "securitario", Tesis de Maestría, UNAM, México, 2014.

- Rosolato, Guy, *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*, trad. Marcela Nasta, Nueva visión, Argentina, 2004.
- Rosen, Stanley, *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- Rosset, Clément, *El objeto singular*, trad. Santiago E. Espinosa, Sexto Piso, España, 2007.
- -----, *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*, trad. Lucas Vermal, España, 2007.
- De Rougemont, Denis, *El amor y Occidente*, trad. Roberto E. Bixio, Editorial Sur, Buenos Aires, 1959.
- Santidrián, P.R. (comp.), *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1994.
- Santiesteban Oliva, Héctor, *Tratado de monstruos. Ontología Teratología*, Plaza y Valdés Editores, México, 2003.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández, Editorial Sur, Buenos Aires, 1978.
- -----, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Editorial Losada, Buenos Aires, 1979.
- Scarduelli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, trad. Stella Mstrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Serres, Michel, *Atlas*, Éditions Julliard/ Flammarion, France, 1996.
- Simmel, Georg, *Sobre la individualidad y las formas sociales. Ensayos escogidos*, trad. Donald N. Levine, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002.
- Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Germán Cano, Pre-textos, España, 2002.

- Sofsky, Wolfgang, *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*, trad. Isabel García Adánez, Siglo XXI editores, Madrid, 2004.

-----, *Tratado sobre la violencia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Abada editores, España, 2006.

- Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Caparrós, Madrid, 1993.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipomena. Aforismos*. Tomo II, trad. Antonio Zozaya, Universidad de Salamanca/Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1889.
- Tarde, Gabriel, *Las leyes de la imitación. Estudio sociológico*, trad. Alejandro García Góngora, Daniel Jorro editor, Madrid, 1907.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín, Tecnos/Alianza, Madrid, 2002.
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Paidós Ibérica-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1994.

-----, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 2006.

-----, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

- Tubau, Daniel, *Nada es lo que es: el problema de la identidad*, Devenir, Madrid, 2012.
- Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, 1996.

-----; Caputo, John, D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. Antonio José Antón, Paidós, Buenos Aires, 2010.

- Veyne, Paul, Vernant Jean-Pierre, Dumont, Louis, et. al., *Sobre el individuo*, trad. Irene Agoff, Barcelona, 1990.
- Viveiros, De Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. Stella Mastrangelo, Katz, Buenos Aires, 2010.
- Wunenberg, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, trad. María Belén Bauzá, Editorial Biblos, Argentina, 2006.
- Žižek, Slavoj, *Bienvenidos al desierto de lo real*, trad. Cristina Vega Solís, Akal, Madrid, 2005.
- -----, *En defensa de la intolerancia*, trad. Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón Fernández, Sequitur/Diario Público, España, 2010.
- Zuribi, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

Diccionarios, enciclopedias y revistas.

- Auroux, Sylvain (Dir.), *Encyclopédie Philosophique Universalle, Les notions philosophiques Dictionnaire II*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- Ferrater, Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV (Q-Z), 1a edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-Maria Terricabras, Editorial Ariel, Barcelona, 1998.
- Goelzer, Henri, *Dictionnaire latin-français*, Garner-Flammmarion, Paris, 1966.
- Gómez, De Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 3era edición, FCE-COLMEX, México, 2003.
- La Torre, Massimo, “La teoría del derecho de la tortura”, en: *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, n°17, 2007.
- Nicolliello, Nelson, *Diccionario de Latín Jurídico*, Euros editores, Buenos Aires, 2004.
- Rey, Alain (Dir.), *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Dictionnaires Le Robert, Paris, 1993.

Web

- Alcoberro, Ramón, *Introducción a René Girard*, en: <http://www.alcoberro.info/planes/girard1.html>

- Arias, Maldonado, Manuel, “La maraña de espinas (I)”, *Revista de Libros. Segunda Época*, 13 de enero de 2015, en: http://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=686&t=blogs
- Berman Jillian, «People who crave approval more likely to be active facebook users : Study », *The Huffington Post*, September 03, 2013, en : http://www.huffingtonpost.com/2013/08/30/active-facebook-users-crave-approval_n_3843094.html?utm_hp_ref=technology
- « Désirer », *Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales, Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la Langue (ORTOLANG)* en: <http://www.cnrtl.fr/definition/desir>
- Faus, Joan, “La debilidad de la clase media enfría el sueño de prosperidad”, *El país*, España, 3 de enero de 2016. <http://internacional.elpais.com/internacional/2016/01/02/actualidad/1451773783868356.html>
- Girard, René, *Oedipus Unbound: Selected Writings on Rivalry and Desire*, Stanford University Press, Stanford, 2004 en: Daniels, John, “Waiting Nothing: imitation and production in the economy of desire”, pp. 80-107, *New Blackfriars* [en línea], July 2008, Vol. 90, n°1025 en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~bib/revistas.html>
- Entrevista de Henri Tincq a René Girard : « René Girard, philosophe et anthropologue : Ce qui se joue aujourd’hui est une rivalité mimétique à l’échelle planétaire. », *Le monde*, France, 5-11-2001, en : http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/05/rene-girard-philosophe-et-anthropologue-ce-qui-se-joue-aujourd-hui-est-une-rivalite-mimetique-a-l-echelle-planetaire_239636_1819218.html?xtmc=rene_girard_tincq&xtr=3
- Entrevista de Cynthia Haven a René Girard: « René Girard: Stanford’s provocative immortal is a one-man institution », *Stanford University News*, June 12, 2008. http://yubanet.com/life/Rene-Girard-Stanford-s-provocative-immortal-is-a-one-man-institution.php#.VtYm_vnhDIU
- Entrevista de Richard Feloni a Peter Thiel: « Peter Thiel explains how an esoteric philosophy book shaped his worlwide », *Business insider*, New York, November 10, 2014, en : <http://www.businessinsider.com/peter-thiel-on-rene-girards-influence-2014-11>
- Esposito, Roberto, “Comunidad y violencia.”, Conferencia dictada el 5 de marzo de 2009 en el círculo de Bellas Artes, Madrid, en: <http://www.lacomunitatinconfessable.com/wp-content/uploads/2009/09/13083876-roberto-esposito-comunidad-y-violencia.pdf>

- Kafka, Franz, *Las preocupaciones de un padre de familia*, en: http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/euro/kafka/las_preocupaciones_de_un_padre_de_familia.htm
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, p. 81, libro pdf. en: <http://www.nactecco.com/wp-content/uploads/2015/02/Wilhelm-Nietzsche-Friedrich-De-La-Gaya-Ciencia.pdf>
- Vinolo, Stéphane, “Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia”, *Universitas Philosophica* 55, año 27, Colombia, 2010, pp. 17-39 en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S012053232010000200002&script=sci_arttext
- Žižek, Slavoj, « Slavoj Žižek on the Charlie Hebdo massacre : Are the worst really full of passionate intensity ? », *NewStatesman*, January 10, 2015, en: “Žižek sobre la matanza de Charlie Hebdo”, January 12, 2015, en: <https://thetuskofthetranslator.wordpress.com/2015/01/12/zizek-sobre-la-matanza-en-charlie-hebdo/>