



LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD.

DESEO, VIOLENCIA, RELIGIÓN Y LIBERTAD.

TESIS PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE DOCTOR CON MENCIÓN INTERNACIONAL POR LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

PROGRAMA:

“La Herencia de la Modernidad en la Época de la Globalización” (338 99 1).

PRESENTADA POR:

Agustín Moreno Fernández, doctorando de la Universidad de Granada.

Becario del Programa Nacional FPU (2007-2011) en el Dpto. de Filosofía II (AP 2006-03653).

DIRIGIDA POR:

Dr. D. Juan Antonio Estrada Díaz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada.



ugr

Universidad
de Granada

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Agustín Moreno Fernández
D.L.: GR 1047-2013
ISBN: 978-84-9028-517-6

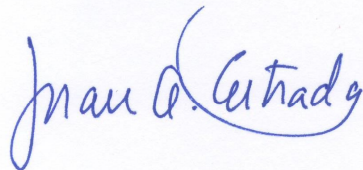
COMPROMISO DE RESPETO DE DERECHOS DE AUTOR

El doctorando, **Agustín Moreno Fernández**, y el director de la tesis, **Dr. D. Juan Antonio Estrada Díaz**, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, **29** de octubre de 2012

Director de la Tesis

Fdo.:



Dr. D. Juan Antonio Estrada Díaz
Catedrático de Filosofía de la UGR.

Doctorando

Fdo.:



Agustín Moreno Fernández

*A José Fernández Vico, in memoriam.
A Huelma y a María de la Fuensanta.*

*A mis padres y a mis hermanos.
A mi familia paterna y materna.*

A “Los Willies”.

*En memoria de Cristina y de Antonio.
A mis profesores y compañeros de Filosofía.*

*A Juan Antonio Estrada,
maestro artesano de las ideas para vivir.*

*A Mara, Juan Ramón y Eduardo,
que me iniciaron en la cosa filosófica.
A mis maestros y profesores
del Colegio de Huelma y de la SAFA de Úbeda.*

A Montse, Quique, Jose, Loli, Rafa, Alejandro...

A María Luisa.

*Al proyecto de investigación:
“Las pasiones y la naturaleza humana”.
Al grupo de investigación:
“Antropología y Filosofía”.*

À tous ceux qui m’ont accueilli pendant les séjours français.

ÍNDICE

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE R. GIRARD. DESEO, VIOLENCIA, RELIGIÓN Y LIBERTAD.

	<u>PÁG.</u>
0. INTRODUCCIÓN, HIPÓTESIS Y OBJETIVOS	13
<u>PARTE I:</u>	
FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA MIMÉTICA: NIVELES, PROBLEMÁTICAS, Oponentes y Fuentes.	
CAPÍTULO 1	23
LA FILOGÉNESIS HUMANA SEGÚN LA Fª ANTROPOLÓGICA MIMÉTICA	
1.1. ¿Qué es la especie humana?	24
1.2. La propuesta de la teoría mimética: más allá de la etología, la etnología y la fª política	26
1.3. Definición y fases del proceso de los mecanismos victimarios.	32
Excursión sobre la distinción entre la hipótesis freudiana y la girardiana del crimen primitivo	41
1.4. El mecanismo victimario, clave del proceso de humanización.	57
1.5. Claves para el desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio.	62
1.6. Cristianismo y evolución humana.	64
1.7. Conclusión.	65
CAPÍTULO 2	69
ERRORES Y CARENCIAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA DEL SUJETO O LA “MENTIRA ROMÁNTICA”.	
2.1. Modernidad, individualismo, racionalismo.	70
2.2. Romanticismo, arte y literatura.	72
2.3. Jerga existencialista de la autenticidad y pensamiento de la diferencia.	77
2.4. Nietzsche, Freud, Hegel.	98
2.5. Platón y Aristóteles.	108
2.6. Crítica al humanismo.	111
2.7. Conclusión.	119
CAPÍTULO 3	121
VERDAD NOVELESCA, MIMÉTICA Y ONTOGENÉTICA	
3.1. Verdad novelesca.	121
3.2. Problematicación teórica y terminológica en la definición del deseo mimético.	125
3.2.1. Deseo e imitación.	125
3.2.2. El deseo mimético y su definición problemática.	129
3.2.3. Presupuestos de la teoría	142
3.3. Caracterización del deseo mimético.	147
3.4. Ontogénesis.	156
3.5. Filosofía interdividual del sujeto.	170
3.6. Conclusión.	179
CAPÍTULO 4	185
EL SABER ANTROPOLÓGICO DE LA RELIGIÓN SEGÚN LA Tª MIMÉTICA.	
4.1. Síntesis preliminar.	186
4.2. La unidad religiosa y cultural de la humanidad: el recurso a los sacrificios.	187
4.3. El desvelamiento del mecanismo victimario.	189
4.3.1. El cuestionamiento de los mitos: trágicos griegos.	190
4.3.2. Los sacrificios en los textos brahmánicos.	192
4.3.3. La inocencia de las víctimas en el judeocristianismo.	195
Excursión sobre antropología, religión y neopaganismo en Nietzsche y Heidegger.	208
4.4. Conclusión.	228

PARTE II:

**LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD SEGÚN LA TEORÍA MIMÉTICA:
EPISTEMOLOGÍA, HISTORIA, SOCIEDAD Y VALORES.**

CAPÍTULO 5	233
LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL EPISTEMOLÓGICO	
5.1. Realismo racional <i>versus</i> relativismo epistemológico y multiculturalista.	233
5. 2. Críticas al relativismo y a la minusvaloración de la violencia y de lo religioso.	241
5.2.1. Críticas al relativismo epistemológico y multiculturalista.	241
5.2.2. La ocultación de la violencia.	243
5.2.3. La centralidad de lo religioso frente a la marginación etnológica.	245
5.3. La interdisciplinarietà epistémica y el carácter propio de las ciencias antropológicas.	247
5.4. El progreso moral y científico moderno: ¿obra del cristianismo?	251
5.5. Conclusión.	253
CAPÍTULO 6	257
LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL HISTÓRICO, SOCIAL Y EXISTENCIAL.	
6.1. Mediación interna, indiferenciación y rivalidad en las sociedades modernas.	257
6.2. Las ambivalencias de la modernidad y el cristianismo con la violencia.	269
6.2.1. El precio de la privación sacrificial.	269
6.2.2. Modernidad y cristianismo: una relación paradójica con la violencia.	273
6.2.3. ¿Fracaso de los proyectos moderno y cristiano?	276
6.3. Paradojas y tensiones en la cultura y en el mundo actual.	279
6.4. Conclusión.	289
CAPÍTULO 7	295
LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL AXIOLÓGICO: LA LECTURA NEGACIONISTA, EVOLUCIÓN Y RECTIFICACIONES DE GIRARD.	
7.1. Lectura “negacionista” de la teoría mimética: servidumbre y heteronomía.	295
7.1.1. Nivel antropológico interdividual e interdividual.	295
7.1.2. Nivel antropológico sacrificial.	300
7.2. Evolución y rectificaciones de Girard.	302
7.2.1. A favor de un deseo espontáneo.	302
7.2.2. En contra del deseo espontáneo.	305
7.2.3. El cristianismo, religión no sacrificial.	306
7.2.4. No hay espacios no sacrificiales.	311
7.3. Conclusión.	317

PARTE III:
EL REPLANTEAMIENTO DE LA LIBERTAD Y LA AUTONOMÍA
EN Y A PARTIR DE LA TEORÍA MIMÉTICA.

CAPÍTULO 8	321
AUTONOMÍA, LIBERTAD Y SUBJETIVIDAD EN LA TEORÍA MIMÉTICA	
8.1. El enfoque filogenético.	321
8.2. El enfoque ontogenético.	328
8.3. El sujeto libre y autónomo: resistencia, virtud y excepcionalidad.	333
8.4. El papel de la toma de conciencia y el conocimiento.	342
8.5. Conclusión.	349
8.6. Derivaciones: Repensar el sujeto libre y autónomo.	353
CAPÍTULO 9	363
LA CONVERSIÓN NOVELESCA, RELIGIOSA Y EPISTEMOLÓGICA	
9.1. Conversión novelesca.	365
9.1.1. Enfoque unidad vida y obra.	367
9.1.2. ¿De qué están hechos los novelistas?	369
9.1.3. El antes y el después de la conversión novelesca.	371
9.2. Conversión religiosa.	376
9.3. Conversión epistemológica.	382
9.4. Conclusión.	386
CAPÍTULO 10	389
LA CUESTIÓN DE LOS MODELOS	
10.1. Planteamiento: libertad, conversión y modelos.	389
10.2. Hambre de infinitud, modernidad y trascendencia desviada.	391
10.3. Satán, archimodelo de la trascendencia desviada.	395
10.4. Jesús, archimodelo de la trascendencia divina.	396
10.5. Problemática: no es sólo cuestión de modelos.	399
10.6. La tentativa de la mediación íntima.	400
10.7. Conclusión.	402
CAPÍTULO 11	407
CONCLUSIONES FINALES, METODOLOGÍA Y RESULTADOS	
11.1. Interpelaciones y críticas a la teoría mimética	407
11.2. Conclusiones finales	417
11.3. Metodología y resultados	433
RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS (EN FRANÇAIS)	437
BIBLIOGRAFÍA	461

ABREVIATURAS DE LOS TEXTOS PRINCIPALES Y MÁS CITADOS DE GIRARD

- ANOREXIA / ANOREXIE** [*La anorexia y el deseo mimético / Anorexie et désir mimétique*]
APPARTENANCES [*Les appartenances – Politiques de Caïn*]
AQUEL / CELUI [*Aquel por el que llega el escándalo/ Celui par qui le scandale arrive*]
AUTOMATISMES [*Automatismes et liberté en: MECANISMES (Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux)*]
AUTO-ORGANISATION [*L'Auto-organisation. De la physique au politique*]
CAHIER [*Cahier René Girard*]
CM [*Christianisme et modernité*]
CDS [*Critiques dans un souterrain*]
CEASEC / QCCC [*Cuando empiecen a suceder estas cosas/ Quand ces choses commenceront*]
CH EX / BOUC [*El chivo expiatorio / Le bouc émissaire*]
CLAUE / ACLAU [*Clausewitz en los extremos/ Achever Clausewitz*]
CONV [*La conversion de l'art*]
DESPRIT [*Discusión con René Girard en Esprit*]
DIEU [*Dieu, une invention ?*]
DVAD [*De la violence à la divinité (incluye : MRVR, VS, DCCDFM, BOUC)*]
EDIACRITICS [*Entrevista con R. Girard en Diacritics (LMA)*]
ELAGARDE [*Entrevista con F. Lagarde en René Girard ou la christianisation...*]
EMARTINEZ [*Entrevista de M. L. Martínez en Anthropos*]
EMOCIONES [*Conversación con G. Groot en Adelante... ¡contradígame!*]
EWILLIAMS [*Conversación con J. G. Williams en GREADER*]
GREADER [*The Girard Reader*]
IDOLOS [*Idolos y sacrificios*]
LMA [*Literatura, mimesis y antropología*]
LS [*Le sacrifice*]
MISTERIO / DCCDFM [*El misterio de nuestro mundo/ Des choses cachées depuis la fondation du monde*]
MRVN / MRVR [*Mentira romántica, verdad novelesca / Mensonge romantique et vérité romanesque*]
ORÍGENES / ORIGINES [*Los orígenes de la cultura / Les origines de la culture*]
RAHP / ROUTE [*La ruta antigua de los hombres perversos / La route antique des hommes pervers*]
SANGO [*Sanglantes origines*]
SATÁN / SATANf [*Veo a Satán caer como el relámpago/ Je vois Satan tomber comme l'éclair*]
SHAKES [*Shakespeare: les feux de l'envie*]
VM [*La voix méconnue du réel*]
VS / VSf [*La violencia y lo sagrado / La violence et le sacré*]

A la inutilidad de la filosofía. A todos quienes piensan que la filosofía es inútil. Tienen toda la razón, no tiene que servir para nada y no tienen ninguna razón, pues, aún así, sirve para mucho, entre otras cosas, para vivir, para no vivir de cualquier modo, para aspirar a vivir plenamente.

“¿Qué cosas se dirían el águila de Patmos, la que mira al sol cara a cara y no ve en la negrura de la noche, cuando escapándose de junto a San Juan se encontró con la lechuza de Minerva, la que ve en lo oscuro de la noche, pero no puede mirar al sol, y se había escapado del Olimpo!”

Niebla, Miguel de Unamuno

*** * ***

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD.

DESEO, VIOLENCIA, RELIGIÓN Y LIBERTAD.

*** * ***

“Sólo el deseo del Otro puede engendrar el deseo”. MRVN 201.

“La pregunta que surge para mí es, en el fondo, la misma pregunta básica que todos tenemos: ¿por qué la violencia? ¿Por qué rebrota siempre la violencia donde quiera que surjan instituciones? ¿Cómo puede ser que en un mundo en el cual la mayoría de las personas, las más de las veces, en su existencia, en sus deseos más profundos, no están deseando la violencia o volcados hacia la violencia, ellas no solamente vivan, siempre de nuevo, incidentes de violencia, que son formas de desorden en relación al orden, sino que todo y cualquier orden institucional sea siempre, en sí mismo, un orden que es también violento?”. IDOLOS 62- 63.

0. INTRODUCCIÓN

Por qué esta tesis sobre René Girard en Filosofía

La presente tesis, es resultado del trabajo de investigación llevado a cabo en el marco de los estudios conducentes a la obtención del título de Doctor por la Universidad de Granada, a través del Programa: “La Herencia de la Modernidad en la Época de la Globalización”, impartido por los Departamentos de Filosofía I y II. Trata problemas clásicos de la filosofía como el deseo, la violencia, la religión o la libertad. A la vez que ofrece un replanteamiento de estas y de otras cuestiones, en conexión con inquietudes y formulaciones del pensamiento actual, aunque desde un enfoque determinado, el de la teoría mimética de René Girard. En especial, expondremos su evaluación crítica de la modernidad, proponiéndola, a su vez, como una clave privilegiada para interpretar el conjunto de su obra. Pero, ¿por qué estudiar a este autor en Filosofía?

Aunque Girard no se define a sí mismo como un filósofo, e incluso se refiere a sus déficits en su formación filosófica¹, vemos claramente plasmados en su obra los temas de la filosofía contemporánea². En lidia con filósofos como Heidegger, Vattimo o Nietzsche, y en línea con aquellos pensadores que conceden especial importancia al estudio de la literatura para la filosofía: Marta Nussbaum, Charles Taylor o Richard Rorty, y entre los cuales también se hallan figuras del pensamiento español como Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset³. Aunque Girard no se ha pronunciado sobre la distinción epistémica entre filosofía y literatura, en la práctica, cuando trabaja los grandes clásicos de la novela y la dramaturgia, y reclama para ellos un puesto en el discurso científico de la naturaleza humana, se hallaría cerca de

¹ No obstante, “se graduó en filosofía en esa misma ciudad [Aviñón] en 1941”. Aunque habría que considerar si estos estudios consistían en una formación humanística en general que recibía ese nombre o si se trataba de una formación filosófica específica. ÍDOLOS 13. En los “Repères chronologiques” de F. Lagarde, encontramos los estudios de filosofía de Girard bajo otra denominación, la de “Bachillerato de Filosofía”: “1941: Baccalauréat de Philosophie, Lycée Mistral d’Avignon”, ELAGARDE 205. La cronología de J. Camarero, más allá de anticipar un año la obtención del título de Bachillerato en Filosofía en este liceo, muestra la coincidencia de estos estudios de la época, con el comienzo de la lectura, por decisión propia, de Marcel Proust. J. Camarero, « Cronología de René Girard ». *Anthropos*, nº 213 (2006), p. 35. Para consultar y ver con más detalle los hitos bio-bibliográficos de la trayectoria de Girard nos remitimos a las mismas fuentes, que pueden completarse con estas otras: J. G. Williams: “R. Girard: A Biographical Sketch”, GREADER 1-6 y R. Doran: “Editor’s Note”, en: R. Girard: *Mimesis and Theory. Essays on Literature and Criticism 1953-2005*, Stanford, California, Stanford University Press, 2008, pp. xi-xxvi.

² G. Vanheeswijck: “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”. *Anthropos*, nº 213 (2006), pp. 41-56. (Versión en inglés: “The Place of René Girard in Contemporary Philosophy”. *Contagion*, vol. 10 (2003), pp. 95-110).

³ Este fragmento de J. Nebreda, aunque no está inserto en una obra que desentrañe la cuestión, es una buena síntesis para comenzar a abordar la problemática: “Hasta hace no mucho tiempo, la filosofía académica marginaba a autores como Nietzsche o Kierkegaard, por considerarlos meros *literatos* y no prestaba atención a poetas, dramaturgos y novelistas. La situación ha cambiado, y hoy, la literatura, la narración y, en especial, la poesía, forman parte del elenco de tópicos del quehacer filosófico. Es largo y complejo asunto el de las relaciones entre literatura y filosofía. La posición que podemos llamar *clásica* rechazaba cualquier intento de equiparación entre filosofía y literatura. La filosofía era una investigación objetiva, esto es, racional y científica de la verdad, mientras que la literatura es esencialmente el dominio de la ficción y de la *Doxa*, por lo tanto, de la falsedad consciente, *id est*, de la mentira. Las fantasías, las invenciones y el subjetivismo eran las notas propias de la *creación* literaria. Para ver el lento viraje de esta situación habría que pasearse por Kant y Hegel, por Nietzsche y Heidegger, por Sartre y por Merleau-Ponty, hacer después la relectura de Platón y frecuentar a Barthes, Umberto Eco y tantos otros más. Ese es el tema de otro libro. En este se trata de filosofía y literatura *españolas*”. J. J. Nebreda: *En sombra, en humo, en sueño. Calas extemporáneas en la historia de la literatura española*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2008, p. 9. Veremos cómo Girard representaría una inversión de los términos de “verdad” y “mentira”, cuestionando la identificación tradicional, sin más, de la primera con la ciencia y de la segunda con la literatura.

autores que, como Derrida, habrían rehuído esta clásica diferenciación⁴. Es claro que la procedencia del mundo académico filosófico no es condición *sine qua non* para figurar en el elenco de autores objeto de estudio del mismo (casos como los de Nietzsche, Freud o Camus lo atestiguan). Es también patente que, como en los casos citados, numerosos pensadores han defendido que en la producción literaria encontramos reflexiones, concepciones y ejercicios filosóficos que han de ser tenidos en cuenta por nuestra disciplina.

Una de las facetas de la obra de Girard es la exposición de un análisis literario que da cuenta de grandes semejanzas en la trayectoria vital y artística de diferentes genios de la novela, y que tiene su máxima expresión en una concepción compartida del deseo y de la naturaleza humana. Podríamos admitir que Cervantes, Shakespeare o Dostoyevski son unos filósofos *sui generis* o, cuando menos, que en su obra hay un contenido filosófico susceptible de ser estudiado en filosofía. Incluso, con Unamuno, que tras las cimas de la poesía mística y la literatura hispánica se hallaría diseminada la filosofía española. Pero ¿es Girard en tanto que intérprete y crítico literario digno de llamarse filósofo? ¿Merece su obra un espacio en los anaqueles junto a Platón, Kant o Foucault? De nuevo, nos enfrentamos a una de las peculiaridades de la filosofía como disciplina: ser también su propio objeto de estudio y estar permanentemente en cuestión sus límites y su sustancia. Por lo tanto, en función de cuál sea nuestra respuesta a qué es filosofía, así también responderemos a la cuestión de si la obra girardiana merece atravesar el dintel de la Academia, en la que el requisito de conocer la geometría quedó obsoleto o insuficiente.

En lugar de iniciar aquí una elucubración metafilosófica, expondremos sucintamente una concepción global, y quizás laxa, acerca de una manera de entender la filosofía, con apoyatura en la tradición y que se mantiene viva, y que justifica la inclusión de René Girard entre los pensadores a tener en cuenta. Más allá del debate de las fronteras entre filosofía, literatura y crítica literaria al que pudiéramos desembocar, y al que Girard permanece ajeno, nos encontramos ante una especulación, la girardiana, que transita por la antropología, la mitología, la historia, la literatura, la ciencia de las religiones y la teología. A nuestro juicio, la clave para dilucidar su adscripción filosófica, no es tanto la interdisciplinariedad de su pensamiento; la vieja idea de la filosofía como tronco de los saberes, o su aspiración a una visión integradora de las diferentes parcelas del conocimiento, como el propósito, el método y los resultados de su obra.

Girard se autodefine como un científico que busca comprender de qué están hechas las relaciones humanas, al que siempre le ha interesado desentrañar el enigma de los sacrificios religiosos y el origen de lo humano, y que comenzó su itinerario intelectual dejándose interpelar por grandes clásicos de la literatura, extrayendo de ellos una concepción común de la naturaleza del deseo humano⁵. Bajo estos propósitos, inquietudes e indagaciones, late la actitud filosófica del asombro ante la realidad, el aristotélico cuestionamiento por la naturaleza de las causas de las cosas, y una de las preguntas filosóficas por excelencia, síntesis de las demás preguntas kantianas: “¿qué es el hombre?”. Más concretamente, el pensamiento de Girard también se encuadra en una de las funciones más frecuentes que se relacionan con la filosofía: la formulación de visiones del mundo. Podríamos sintetizar sus interpretaciones acerca de la naturaleza humana con la denominación de filosofía mimética, en la que se

⁴ Derrida “se precia de rehuir incluso la clásica distinción entre filosofía y literatura”, J.M.: voz “Derrida”, en: J. Muñoz: *Diccionario Espasa Filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 2003, p. 146.

⁵ Girard justifica su interés por el estudio literario, en la medida en que pretende hablar del deseo, del todo relacional, de las relaciones humanas concretas y no del yo aislado o del todo abstracto: “¿Por qué mis búsquedas en la literatura? Para explicarlo a los estudiantes utilizo una comparación. Quien escribe un libro de historia – por ejemplo sobre Stalin, Hitler, Napoleón... - dirá determinadas cosas, repitiendo, en el fondo, lo que los historiadores destacan. Mas si alguien escribe un romance o una pieza teatral sobre ellos, tiene que mostrarlos en su vida cotidiana, interactuando con las cinco o seis personas más próximas. Lo que aparece, entonces, es algo bastante diferente”. IDOLOS 73.

destaca el comportamiento imitativo del ser humano (también para Aristóteles, el animal imitador por excelencia). Aunque no se trataría de una filosofía entendida en el sentido orteguiano de pantonomía (o ciencia del todo), o de un sistema filosófico total y articulado en todos los niveles (metafísica, ética, estética, epistemología), cosa atípica en la post-modernidad. Estaríamos ante una filosofía antropológica con implicaciones en mayor o menor grado en casi todas las disciplinas filosóficas: filosofía de la ciencia, filosofía del conocimiento, filosofía de la religión, filosofía social, filosofía del arte, filosofía de la historia, filosofía del hombre, filosofía de la literatura, ética⁶... Las alusiones de Girard a cada uno de estos ámbitos se producen en un terreno de discusión a nivel de los fundamentos, en línea con el estrato de reflexión propio de la filosofía y de su interrogación de segundo orden.

Haciéndose eco de la cuestión de si el pensador francés puede considerarse un filósofo, Stéphane Vinolo responde que sí al aplicar la concepción de filosofía y de filósofo de Gilles Deleuze. Según ésta la filosofía constata, a la vez, la situación de problemas y la creación de conceptos que respondan a ellos, siendo problemas y conceptos las dos herramientas mayores del filósofo. Girard, a contracorriente de los paradigmas del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, habría replanteado el problema del origen del hombre y “creado” los conceptos apropiados para dar cuenta de él (el deseo mimético y el chivo expiatorio). Sería, pues, un “creador de conceptos” que salta las lindes disciplinares con esta acción eminentemente filosófica y que le situaría como filósofo en disputas filosóficas⁷.

De manera más particular, y en lo que a las relaciones entre filosofía y literatura se refiere, Girard estaría más cerca de Ortega que de Unamuno. En Girard, parafraseando a Unamuno, la filosofía, como pregunta y problematización acerca de la naturaleza humana, se acostaría más del lado de la novela, que de la ciencia. A. Llano recuerda, al tratar esta cuestión, que “Aristóteles mantiene en su *Poética* que la literatura está más cerca de la filosofía que la historia. Porque la literatura trata de lo universal (del *katholou*), mientras que la historia se ocupa de lo particular (*kath'ekaston*)”⁸ y que “la propia vida humana presenta una estructura narrativa, basada en su naturaleza teleológica, según ha recordado Alasdair MacIntyre”⁹. Volviendo a Ortega, este nos recuerda el contexto del surgimiento de la novela y la que, a su juicio, sería su misión: “En los siglos XV y XVI se descubre el interés del hombre, el mundo subjetivo, lo psicológico. Frente al mundo de las cosas fijas, firmemente asentadas en el espacio, surge el mundo fugaz de las emociones, esencialmente inquieto, fluyente en el tiempo. Este reino vital de los afectos halló, al punto, su expresión estética: la novela. La substancia última de la novela es la emoción: las novelas no están ahí para otra cosa que para revelarnos las pasiones de los hombres”¹⁰. El pensador francés podría añadir que no sólo la novela, sino también el rito, el mito o el texto histórico de persecución. Estos últimos, particularmente, nos servirían para formular un saber y un mapa de orientación en torno a la peor y más prístina amenaza de los seres humanos, su propia violencia.

⁶ “Si uno no cree que por lo menos ciertos textos pueden ayudarnos, no solo estéticamente sino intelectual y éticamente, sobre todo en una época como la nuestra, que no es una época ordinaria, entonces la literatura es un culto vacío y moribundo. Unos pocos podrán sentirse fanatizados por esa misma vacuidad del culto – las últimas heces del fenómeno Mallarmé –, pero los más verán esa vacuidad y se apartarán. Las obras a las que siempre me vuelvo, las obras miméticas en el sentido especial que doy yo a esta palabra, generalmente corresponden al canon tradicional”. LMA 227.

⁷ St. Vinolo: *René Girard: du mimétisme à l'homínisation*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 7-9.

⁸ A. Llano: *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según Girard*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2004, p. 24.

⁹ Continúa la cita: “Y de tal narratividad se tiñen todos sus designios, incluso los que merecen el título de “ciencia”, y por supuesto los grandes discursos religiosos y culturales. Es sorprendente, pero no contradictorio, que los más hondos mensajes que se ha dirigido a los hombres vengan casi siempre transmitidos a través de relatos: no porque semejante conducto pueda ser más bello y convincente, sino porque la vida humana no se puede comprender cabalmente de manera impersonalmente inductiva o deductiva; ha de ser contada por unas personas a otras”. Íbidem, p. 25.

¹⁰ J. Ortega y Gasset: *Adán en el Paraíso*, en: *Obras Completas*, Madrid, Taurus-Santillana, vol. II, 2006, p. 72.

Tendremos ocasión de ir viendo cómo, efectivamente, la mayoría de las temáticas problematizadas en el corpus de la obra girardiana son típicamente filosóficas o tienen repercusiones y derivaciones filosóficas. Al hilo de la explicación de los conceptos acuñados o reinterpretados por el autor, comprobaremos la ejecución de un ejercicio filosófico. De este modo, tras estas consideraciones, creemos que la pregunta no es tanto: ¿es Girard un filósofo o debe ser estudiado en filosofía?, como esta otra: ¿por qué la obra de Girard no debería ser tenida en cuenta y debatida en la academia filosófica?

De hecho esta pregunta va perdiendo consistencia en la medida en que, en efecto, la teoría mimética va haciéndose un hueco en el ámbito filosófico, siendo significativo el caso francés. No tanto en lo que a los cursos o seminarios en las facultades universitarias se refiere, como en el de las publicaciones. Aunque otras obras que versan sobre su pensamiento se enmarcan en colecciones o sellos editoriales vinculados a temáticas antropológicas o literarias (p. ej. el volumen monográfico dedicado a Girard de la revista española *Anthropos*, o el libro de E. Haeussler en la colección “Antropología y crisis de la relación” de la editorial L’Harmattan), también encontramos títulos publicados, catalogados en series particularmente dedicadas a filosofía, como la obra coordinada por Charles Ramond en la colección de PUF “debates filosóficos” o su *Le vocabulaire de Girard* en la colección “Le vocabulaire de...”, consagrada a filósofos. Es también significativo el hecho de que la revista francesa *Philosophie magazine* dedica, en el nº 23 (octubre de 2008), el primer apartado de su sección “Les philosophes”, a una entrevista a René Girard y aún un número monográfico en torno a su figura y su pensamiento en noviembre de 2011: “René Girard. Le penseur du désir et de la violence” (hors-série). Otro botón de muestra mucho anterior es la encuesta que hace la revista *Lire* en 1981, preguntando si existen aún maestros pensadores. Particularmente: “¿Cuáles son los/as tres intelectuales vivos/as de lengua francesa cuyos escritos considera usted que ejercen, en profundidad, más influencia sobre la evolución de las ideas, de las letras, de las artes, de las ciencias, etcétera?”. Los primeros puestos de esta encuesta los encabezan Lévi-Strauss, Raymond Aron y Michel Foucault, pero lo que queremos destacar aquí no es el decimocuarto puesto de Girard, aún antes de adquirir mayor notoriedad o de ingresar en la Academia francesa, sino su adscripción por la revista a la categoría de filósofo¹¹.

Breve noticia bio-bibliográfica

René Girard nace en Aviñón en 1923 y aprende a leer y a escribir de forma autodidacta, aunque estudia las enseñanzas regladas con dificultades, obteniendo el Bachillerato en 1940, y en 1947 el Diploma de Archivista-Paleógrafo en París. En ese año se marcha a los Estados Unidos de América, donde se doctora en 1953 y es profesor de francés en distintas universidades: Indiana, Duke y Johns Hopkins, donde es nombrado profesor titular en 1961. En ese mismo año aparece *Mentira romántica y verdad novelesca* y retoma el catolicismo que había dejado en su niñez. Tras haber pasado también por la Universidad de Buffalo, en 1980 ficha por la de Stanford hasta su jubilación en 1995. Dedicó prácticamente la década de los años 60 al estudio de la mitología griega y la antropología, y a desarrollar su teoría del crimen fundador que expone en *La violencia y lo sagrado* (1972). En 1978 aparecerá *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (traducido al español como *El misterio de nuestro mundo*), otro libro fundamental en su obra, a cuya repercusión acompañó la controversia, y que supuso ya una incursión no sólo en planteamientos antropológicos y psicológicos, sino teológicos. En 1985 es nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad Libre de Amsterdam. En 2005 ingresa en la Academie française y en 2008 es nombrado también doctor *honoris causa* por el Instituto Católico de París¹².

¹¹ *Lire*, nº68 (1981), pp. 38-39. Extraído de: P. Bourdieu, *Homo academicus*, Madrid, Siglo XXI, 2008, p. 280.

¹² Para elaborar esta noticia hemos tenido sobre todo en cuenta: J. Camarero: “Cronología de René Girard”, *Anthropos*, nº 213 (2006), pp. 35-37.

Hipótesis y objetivos

Este trabajo de investigación parte de una doble hipótesis. La **primera es que es posible, pertinente y fecundo interpretar la obra de Girard en conjunto, como una evaluación crítica de la modernidad desde flancos diversos: filosófico, epistemológico, social, axiológico, religioso... Con especial incidencia en las cuestiones del deseo, la violencia, la religión y la libertad, o en la filosofía moderna del sujeto.** La naturaleza humana es concebida en la filosofía antropológica de Girard como especialmente mimética, conflictiva, rivalitaria y violenta, en las antípodas de racionalismos, humanismos u optimismos antropológicos. Tanto es así que cabría colegir que no sólo no nos constituimos como sujetos libres y racionales, sino que los accesos a los umbrales de la autonomía y la libertad serían infranqueables.

No obstante lo cual, defendemos nuestra **segunda hipótesis: podemos seguir aspirando a los ideales modernos, concretamente a concebir una subjetividad capaz de libertad y de autonomía, aún después de Girard. Lo hacemos suponiendo tres cosas: 1. Que esto es posible si replanteamos los términos. 2. Que la teoría mimética puede contribuir en esta empresa de reformulación. 3. Que el conocimiento científico y antropológico en general, y el de la teoría mimética en particular, paradójicamente, incluso en su cuestionamiento radical de los ideales modernos y románticos (autonomía, racionalidad, espontaneidad, originalidad del sujeto y de sus deseos...), puede coadyuvar en el propósito de ampliar las cotas de libertad y autonomía del individuo.**

Estas dos hipótesis van a desarrollarse y plasmarse a través de las tres partes de que se compone la tesis. Las dos primeras partes son fundamentales, en tanto que despliegan la variedad de contenidos de la teoría mimética en torno a su evaluación de la modernidad. En la primera, más general, nos acercamos al conjunto de la teoría mimética, asumiendo también sus vericuetos y complejidades. La segunda, a la luz de la anterior, concreta y explícita la evaluación de la modernidad. La tercera parte se centra en la profundización de cuestiones aludidas en las dos anteriores y en la aplicación del conocimiento ya adquirido. En particular, para replantear la concepción moderna de la subjetividad, la libertad y la autonomía.

La primera parte constituye la filosofía del ser humano que se halla en la teoría mimética girardiana. En ella expondremos también las fuentes de las que bebe la teoría, los oponentes a los que se enfrenta, las problemáticas que intenta esclarecer y las que no resuelve o genera la propia teoría. Presentamos una síntesis explicativa global, profusa a la vez en detalles y análisis de cuestiones concretas, que no se encuentra expresada como tal en la obra de Girard. Aunque, determinados capítulos de sus obras y algún libro en particular aborden cuestiones como la filogénesis humana, que será objeto del primer capítulo. En este cobra una especial relevancia el mecanismo del chivo expiatorio, el mecanismo de los crímenes colectivos y espontáneos, presentes para Girard en los orígenes de todas las culturas, y cuyo papel habría sido clave en los procesos de hominización y humanización, por lo que presentamos una sistematización detallada y aclaratoria de las fases de este mecanismo, además de un excursus en el que exponemos los acuerdos y las diferencias con la hipótesis freudiana. En este capítulo se insiste especialmente en la capacidad mimética humana vinculada a su conflictividad y su violencia, y al control de éstas mediante sacrificios y ritos. En el capítulo 2, parafraseando el título de la primera obra de Girard, aglutinaremos bajo la denominación de “mentira romántica” diversos planteamientos filosóficos que enmascararían la condición mimética humana. Subrayaremos principalmente lo que serían los errores y carencias de la filosofía moderna y su concepción del sujeto, aunque yendo más allá de esta: de Platón a Deleuze, pasando por Hegel, Nietzsche o Lévi-Strauss, el Romanticismo y el pensamiento humanista.

En el capítulo 3 pasaremos a ver otra serie de planteamientos bajo el nombre de “verdad novelesca”. Se trata de la verdad de los deseos y del ser humano, que para Girard es una verdad fundamentalmente imitativa, y que estaría expresada, principalmente, en las obras de los grandes genios novelescos occidentales. Sin embargo, el planteamiento de Girard no es una recuperación del ideal armónico de imitación de la metafísica o la estética griega o decimonónica. Es una idea de imitación asociada a la conflictividad que se genera en los sujetos implicados en ella y en sus interrelaciones, ya sea como sujetos imitadores o como sujetos imitados en multitud de ámbitos y, en particular, en la aparentemente íntima esfera de los deseos, ya que se trata de una mimesis deseante (o deseo mimético). Analizaremos la caracterización girardiana del deseo mimético, viendo cómo esta formulación de inspiración literaria ha sido respaldada, en parte, por el descubrimiento de las neuronas espejo y que sería fundamental en la ontogénesis humana. A partir de estas coordenadas pondremos en pie la filosofía girardiana del sujeto, que consistiría, más bien, en una filosofía de la intersubjetividad o de la interdividualidad. En este capítulo también pondremos al descubierto las ambigüedades y los problemas que presenta la formulación teórica del deseo mimético, teniendo en cuenta el marco filosófico tanto de la cuestión de la mimesis como del deseo.

Para Girard la teoría mimética es, además, una teoría cristiana, aunque también se inspire en otras tradiciones religiosas. Así, el tercer pilar de las fuentes principales de Girard, junto con la dramaturgia y las novelas, además de los estudios etnográficos, está constituido por los textos religiosos. En el capítulo 4 analizaremos cuáles son las enseñanzas que, a juicio de este autor, nos ofrecen determinados pasajes privilegiados de la historia de las religiones, en particular el judeocristianismo y, en especial, los relatos evangélicos, a cuya luz se desvelaría el sentido de los mitos y ritos de religiones de todo el mundo.

Familiarizados ya con la teoría mimética y con sus entresijos, abordamos la segunda parte de la tesis (capítulos 5, 6 y 7), que se refiere más explícitamente a la evaluación y la crítica de la modernidad. Abarca también planteamientos actuales y postmodernos, en diversos aspectos: epistemológico, histórico, social, existencial y axiológico. En lo referido al terreno epistemológico (capítulo 5), veremos en qué consiste el realismo racional propugnado por Girard y que se opone al relativismo epistemológico y multiculturalista, con especial repercusión en la etnología actual. Hablaremos del rechazo de Girard a la minusvaloración y la ocultación de la violencia sacrificial y de lo religioso, que habría sido operada por el pensamiento moderno, en general, y por la etnología contemporánea, en particular. Además, presentaremos las propuestas del autor para las ciencias humanas y antropológicas, y reflexionaremos sobre su idea acerca del cristianismo como responsable y protagonista principal del progreso moral y científico moderno. A nivel histórico (capítulo 6), se expondrán las ambivalencias del cristianismo y de la modernidad, fundamentalmente, en su paradójica relación con la violencia que condenan o pretenden erradicar pero que, al mismo tiempo, favorecen o trasladan de lugar con la secularización, la desmitificación y su cuestionamiento de las jerarquías tradicionales. Comprenderemos también por qué Girard habla del fracaso de los proyectos cristiano y moderno.

Plantearemos también el diagnóstico girardiano de las sociedades modernas en las que primaría la rivalidad, la competitividad y la insatisfacción, acentuadas por la disolución de ritos y prohibiciones, y de lo trascendente, cuyo sustituto sería la idolatría del semejante endiosado. Los celos, el odio y la envidia serían sentimientos típicamente modernos. Si de manera milenaria, las religiones y culturas han intentado proteger a los seres humanos de la violencia rivalitaria e indiferenciada, y de los conflictos ocasionados por la propensión a desear miméticamente, esto último es algo que, casi milagrosamente, se permite promover el modelo de sociedad moderna, no sin perniciosas consecuencias y riesgos.

Según la teoría mimética ¿somos o no libres los seres humanos?, ¿estamos capacitados para la autonomía y la emancipación? Trataremos de exponer y aclarar la cuestión partiendo

de los textos del autor francés. Ya sea, interpretándolos por nuestra parte, a partir de los postulados de la teoría mimética, o recogiendo afirmaciones explícitas sobre este tema. En la primera parte del capítulo séptimo (7.1.), expondremos lo que podríamos llamar una “lectura negacionista” de estos ideales modernos en la obra girardiana. La segunda parte (7.2.) nos servirá para tratar la variación del pensador a lo largo del tiempo al respecto de dos cuestiones: la posibilidad o no de un deseo espontáneo y autónomo, libre de las ataduras del mimetismo, y la afirmación o no de la existencia de un espacio no sacrificial, libre de violencia, representado por el cristianismo. Las posturas vigentes del autor al respecto de ambas parecen reafirmar la lectura negacionista, al tiempo que coinciden en el ahondamiento de la crítica de Girard a la modernidad.

La tercera parte nos servirá para ahondar en la problemática y reivindicar un nivel más profundo de análisis de la teoría mimética, a través del cual se hace patente, más allá de las ambivalencias, que la subjetividad y la libertad humanas no quedan anuladas sino replanteadas, tras haber procedido a su desmitificación. De este modo, el capítulo 8 pone al descubierto en la antropología mimética y sacrificial, las potencialidades que en ella se hallan para afirmar, aunque en determinadas condiciones y con cautela, el ejercicio de la subjetividad humana y sus posibilidades de autonomía y libertad. Se volverá, a partir de esta clave, sobre las teorías filogenética y ontogenética expuestas en el capítulo primero, acentuando ahora los aspectos de autonomización y emancipación procurados por la mimesis y el mecanismo victimario, tanto de la especie humana con respecto a otros animales, como a nivel individual, aunque sin obviar tampoco la heteronomía y la servidumbre anteriormente subrayadas. Sería una puerta abierta para no arrojar la toalla del proyecto de emancipación ilustrada, una vez desechada su desencarnada, ingenua, frustrante y contraproducente filosofía del sujeto. Esta no es una cuestión principal en Girard, lo cual no le excusa de un déficit de elaboración teórica, ya que en la teoría mimética conviven, paradójicamente, un cuestionamiento radical de la noción del sujeto y una invitación al ejercicio subjetivo de la responsabilidad y la libertad, y la resistencia al mimetismo. Un problema que creemos que es solventable con los postulados de la antropología de E. Morin, en el marco del paradigma del pensamiento complejo, con los que la teoría girardiana no es incompatible.

La aspiración a la libertad también se concreta en Girard en tres tipos de conversión: novelesca, religiosa y epistemológica, que analizaremos en el capítulo 9. El capítulo 10 vincula la problemática de la libertad y la autonomía, con la conversión y la cuestión de los modelos objeto de imitación. Plantea de modo particular el drama del hombre moderno que, según el autor de *La violencia y lo sagrado*, vive en la disolución de la trascendencia vertical, lo que le abocaría a la idolatría y a la trascendencia desviada, dada la presuposición de un inherente deseo de lo divino o hambre de infinitud. También encontraremos aquí una reflexión acerca de lo esencial de la calidad de los modelos que se imitan, para aplacar los efectos perniciosos del mimetismo. Al mismo tiempo que se expone la imposibilidad de presentar esto como una panacea, incluso cuando el modelo seguido es el del Dios cristiano.

El presente trabajo aborda la teoría mimética de Girard teniendo en cuenta desde la primera obra del autor hasta sus últimas publicaciones. Lo hace de manera acorde a la adopción de las hipótesis de trabajo expuestas y cuya demostración defendemos a través de los diferentes capítulos. También pretendemos alcanzar los siguientes objetivos, que podemos dividir en tres: A) *Ad extra*: obtener un dibujo de la concepción del ser humano presente en la obra de Girard; exponer en qué consiste su reacción a la modernidad y su evaluación de ésta en los distintos ámbitos aludidos; establecer en qué quedan invalidados los ideales modernos por la antropología mimética; y dilucidar cómo a través de la teoría mimética podría reformularse la aspiración a los ideales de libertad y autonomía. B) *Ad intra*: analizar la evolución del pensamiento girardiano en relación a las cuestiones que atañen a su evaluación de la modernidad. C) Evaluación y crítica: Valorar los aciertos y las carencias principales del autor en lo referido a la cuestión fundamental del deseo mimético; poner de relieve las

tensiones y ambigüedades de su diagnóstico acerca de la modernidad; y mostrar la falla teórica a la hora de armonizar su deconstrucción del sujeto, junto con su apelación a la responsabilidad y la libertad subjetivas, ofreciendo también una salida por nuestra parte.

También defendemos nuestra propuesta hermenéutica de interpretación de la obra girardiana, como evaluación de la modernidad y la pregunta por la libertad, como una propedéutica de la teoría mimética, capaz de tener en cuenta el conjunto de sus estratos y temáticas, englobando a todos por disparejos que parezcan.

En el capítulo conclusivo, primeramente daremos cuenta de una serie de interpelaciones y críticas generales a la teoría mimética, tanto en un nivel formal, como de contenidos. Después, expondremos las conclusiones finales, así como la metodología y los resultados, defendiendo el cumplimiento de los objetivos y la demostración de las hipótesis aquí formulados. De cara al cumplimiento de los requisitos necesarios para la obtención de la mención de doctorado internacional, incluimos, al final, el resumen y las conclusiones de la tesis en francés.

PARTE I

FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA MIMÉTICA: NIVELES, PROBLEMÁTICAS, OPONENTES Y FUENTES.

Esta primera parte, formado por los primeros cuatro capítulos, aborda la filosofía antropológica contenida en la obra de René Girard. En ellos hemos pretendido ofrecer una síntesis acerca de las respuestas que la teoría mimética ofrece a la pregunta: ¿qué es el ser humano?

Se trata de la parte más extensa, ya que en ella no sólo presentamos la teoría mimética como teoría antropológica, tanto en el nivel filogenético como ontogenético, o sus elementos fundamentales, sobre todo el deseo mimético y el mecanismo del chivo expiatorio, sino que además profundizamos en ellos: aludiendo a las distintas obras de Girard; enfrentándonos a dificultades y ambivalencias que tratamos de solventar (p. ej. el problema para definir el deseo mimético en su génesis y su estatus teórico o la dilucidación de las semejanzas, y sobre todo las diferencias, entre las hipótesis freudiana y girardiana del crimen fundador); mostrando una amplia gama de oponentes de la teoría mimética en sus distintos niveles de proyección (desde la filosofía clásica a la postmoderna, pasando por Nietzsche y Heidegger particularmente) y presentando las diversas fuentes nutricias de Girard (la literatura, los estudios etnográficos, focalizados en mitos, ritos y sacrificios de todas las culturas, y los textos religiosos, especialmente del judeocristianismo).

Tras la exposición de este trabajo de desbrozamiento y de sistematización de la teoría mimética en su globalidad de aspectos, el camino estará preparado para proceder a la evaluación de la modernidad, que en mayor o menor grado puede ya inferirse de la visión del ser humano que extraemos de la teoría mimética, en particular de su crítica a postulados humanistas, individualistas o racionalistas que figuran como hitos de la “mentira romántica”.

CAPÍTULO 1

LA FILOGÉNESIS HUMANA SEGÚN LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA MIMÉTICA– SACRIFICIAL

1.1. ¿Qué es la especie humana? Entre la diversidad disciplinar y la unidad del principio mimético

1.2. La propuesta de la teoría mimética: más allá de la etología, la etnología y la filosofía política

1.3. Definición y fases del proceso de los mecanismos victimarios

1.3.1. Usos y definición girardiana de la expresión “chivo expiatorio”

- a) El sentido bíblico del ritual del Levítico
- b) El sentido antropológico de rituales análogos al bíblico
- c) El sentido psicosocial, actual, popular

1.3.2. Fases del proceso o mecanismo del chivo expiatorio

- a) Crisis mimética, indiferenciación y paroxismo de la violencia
- b) Mímesis antagonista, polarización hostil contra una víctima y principio de transferencia
- c) Linchamiento colectivo unánime o expulsión de la víctima y catarsis

-Excurso sobre la distinción entre la hipótesis freudiana y la girardiana acerca del crimen primitivo

- d) Estado de perplejidad y sacralización ambivalente
- e) Ritos y mitos
- f) El desconocimiento y el “borrado de huellas” del proceso

1.4. El mecanismo victimario, clave del proceso de humanización

1.5. El desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio

1.6. Cristianismo y evolución humana

1.7. Conclusión

CAPÍTULO 1

LA FILOGÉNESIS HUMANA SEGÚN LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA MIMÉTICA– SACRIFICIAL

Este primer capítulo se desarrollará en torno a la pregunta: ¿qué es el hombre? partiendo de un plano filogenético. Aunque, como se verá, la cuestión de la mimesis en el comportamiento humano es principal y será tomada en cuenta, el deseo mimético lo trataremos con mayor profundidad en el capítulo 3, junto con la perspectiva ontogenética. Ahora incidiremos más en la cuestión del mecanismo del chivo expiatorio o, dicho de otra manera, el origen de lo humano vinculado a un proceso espontáneo de control de la violencia mediante el crimen contra víctimas que procuraría un efecto catártico y unificador a la comunidad. No obstante, como tendremos ocasión de ver, nunca dejamos de considerar perspectivas de un mismo ciclo o proceso mimético¹³.

No olvidamos la meta que nos guía: la evaluación de la modernidad en distintos sentidos y la respuesta a la cuestión de en qué medida podemos aspirar al cumplimiento de los ideales modernos después de Girard. Para llegar a ella pasamos antes por la meta volante significada en la cuestión de qué es el hombre. Una de las tesis del pensador francoamericano es que el drama del hombre moderno reside en los propósitos sobrehumanos en los que está inmerso y en la mentira que le hace creerse capaz de alcanzarlos. Dicho de otro modo, la errónea filosofía moderna del sujeto nos hace estrellarnos con nuestra realidad antropológica. Sepamos por tanto cuál sería nuestra verdad antropológica para después validar o no sobre ella los ideales de la modernidad, aunque sin caer en el riesgo de la falacia naturalista que ya propugnara el darwinismo social, ya que del ser no se predica necesariamente el deber ser. Como podemos ver desde el mismo inicio de nuestro trabajo, el simple hecho de rescatar la pregunta por los orígenes de la humanidad, sitúa a Girard en las antípodas de los contemporáneos planteamientos antropológicos que parecieran haber arrojado la toalla en este empeño.

René Girard se ha definido a sí mismo como un investigador que estudia de qué están hechas las relaciones humanas, renunciando a encasillarse en una disciplina o un enfoque particular y negando explícitamente que él sea un filósofo. En cambio, ha asumido sin problema, aunque luego lo ha matizado, que se le acuse de reduccionista en lo que a su teoría del mimetismo y del chivo expiatorio se refiere, a la vez que en su planteamiento toman parte una gama amplia y diversa de saberes antropológicos, literarios, científicos, históricos... Si buscamos en Girard no sólo una respuesta, sino una elaboración teórica acerca de la definición de lo humano, no hallaremos ninguna obra sistemática al respecto. Encontraremos, no obstante, distintas obras, por no decir todas, que abordan esta cuestión de un modo u otro, en especial desde dos flancos que no se excluyen entre sí – ni marginan otros puntos de vista (como el de los trágicos griegos) – y que a veces iluminan mutuamente sus descubrimientos. Por una parte, las grandes obras literarias de los genios occidentales, que mostrarían principalmente el deseo mimético triangular que nos es propio. Por otra, una serie de textos judíos y cristianos, que destacarían por desvelar el secreto de los textos mitológicos y el sentido de los rituales de todas las culturas, en torno al mecanismo victimario que estaría en el origen de todas ellas.

¹³ El ciclo o “mecanismo mimético” se refiere a toda la serie de fenómenos que abarcan desde el deseo mimético al desarrollo y conclusión de los crímenes victimarios. El ciclo mimético “comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario” SATÁN 60; ORIGINES 61. Volveremos a recordar esta noción.

Si nos ceñimos a la cuestión del origen de la especie humana, tratada de un modo específico, se reducen los textos a examinar, aunque siempre pueden ser iluminados por otros que no la abordan con tanto rigor. Refiriéndonos a los primeros, encontramos principalmente estos títulos: *La Violencia y lo sagrado* (1972), *El misterio de nuestro mundo* (1978), *Sanglantes orígenes* (1987) y *Los orígenes de la cultura* (2000 y 2004)¹⁴. A ellos podrían unírseles otros que abundan en cuestiones como la del mecanismo del chivo expiatorio y la selección victimaria (*El chivo expiatorio*, 1982, o *La ruta antigua de los hombres perversos*, 1985), o que tocan algunos aspectos sobre la filogénesis al hilo de una entrevista (*Aquel por el que llega el escándalo*, 2001). En la exposición que sigue ofrecemos una síntesis de los contenidos citados en estas obras, y en algunas más, al respecto de la filogénesis. El esquema que seguiremos se despliega en las siguientes partes: el enfoque de la cuestión en el contexto de la disputa etológica-etnológica; la propuesta de la teoría mimética sobre una concepción de la imitación que deriva en conflicto; el proceso de generación de los mecanismos victimarios; el mecanismo victimario como piedra angular del proceso de humanización; las claves para el desvelamiento del mecanismo, y el cristianismo y la evolución humana, para terminar con las conclusiones.

1.1. ¿QUÉ ES LA ESPECIE HUMANA? ENTRE LA DIVERSIDAD DISCIPLINAR Y LA UNIDAD DEL PRINCIPIO MIMÉTICO

Girard, recuperando la aspiración original de la ciencia antropológica y, a contrapelo de los que parecen ser los intereses mayoritarios de la investigación etnológica actual, se enfrenta a la resolución de dos cuestiones, que son, en el fondo, dos caras de la misma moneda, en tanto que apuntan a un nivel fundamental o primordial de lo humano: ¿cuál es el origen de la especie humana? y, más allá de toda diferencia, ¿cuáles son los ejes vertebradores de todas las culturas humanas? Esta empresa tiene un marcado carácter renacentista e ilustrado en tanto que supone la unidad del género humano y del conocimiento, y la interrelación de saberes. Además, supone la confianza en la capacidad del discurso científico y del lenguaje para acceder al conocimiento de lo real, frente a los discursos filosóficos relativistas, escépticos y nihilistas (véase el capítulo 5)¹⁵.

Al igual que Kant se presentara en su tiempo como aquel que venía a dirimir la disputa entre racionalistas y empiristas, para hacer a la filosofía caminar por la misma senda del éxito que la ciencia newtoniana, Girard pretende aunar las intuiciones acertadas tanto de la etología y su enfoque biológico, como de la etnología culturalista, desechando los errores de ambas¹⁶.

¹⁴ Para mayor precisión acerca de cada título citado nos remitimos a la sección dedicada a la bibliografía al final del trabajo. Con respecto a las obras de Girard damos prevalencia a las ediciones en francés, por lo general la lengua de su edición original, además de las editadas en español. Aludiremos indistintamente a unas u otras, aunque apelaremos a las originales ante problemas con las traducciones ofreciendo las nuestras como alternativa.

¹⁵ Sobre la cuestión de la hominización bajo la óptica de la teoría mimética de Girard, tenemos el volumen de Vinolo: *René Girard: du mimétisme à l'homínisation. La violence différante*, Paris, L'Harmattan, 2005. Además de la exposición de los postulados de la teoría mimética encontramos una contrastación de estos con planteamientos psicoanalíticos, estructuralistas, derridianos y de otro tipo, como la antropología generativa de Eric Gans. El autor elige la hominización como llave maestra para acceder a todo el edificio teórico de Girard. En su opinión este tema es el "corazón" y "clave de bóveda" de su sistema, que permitiría una lectura de conjunto del corpus girardiano (op. cit., pp. 10-11). En nuestro caso, aún admitiendo que la hominización es capital en la teoría mimética, creemos que la evaluación de la modernidad es un eje con mayor amplitud que permite abordar más temáticas, incluida la de la hominización. De hecho, como vamos a ver, la concepción girardiana acerca del origen de la humanidad y de la cultura dista mucho de la concepción moderna.

¹⁶ Camille Tarot denomina este modo de proceder como una manera "típicamente pascaliana" de construir el debate con y entre sus adversarios: "se toman dos familias de pensamiento que se combaten, se muestra lo que cada una dice mejor, pero también lo que le falta ver y que es en general simétrico e inverso, y se propone una tercera vía (más) completa. [...] El procedimiento es retomado varias veces por Girard cuando confronta para superarlos a Frazer y Lévi-Strauss, el occidentalismo y el primitivismo, el evolucionismo y el multiculturalismo, pero también Tarde y Durkheim [...] e incluso la crítica literaria y las ciencias humanas o la filosofía y las ciencias". C. Tarot: *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 651-652.

El pensador parte del mimetismo y del mecanismo del chivo expiatorio (posibilitado por el mimetismo). Inspirado por algunas de las grandes obras literarias de todos los tiempos (de los relatos del Antiguo Testamento a Shakespeare), pretende, franqueando las fronteras disciplinares (historia, antropología, crítica literaria, mitología, biología...), aclarar las vicisitudes de las relaciones entre los seres humanos y de su origen y desarrollo como especie. Según el propio Girard fueron los grandes novelistas quienes le revelaron el carácter mimético del deseo y la rivalidad, como argumenta en su primera obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. La curiosidad por saber si este deseo traspasaba las fronteras literarias y era auténticamente universal¹⁷ (pero también su preocupación por la cuestión de los sacrificios¹⁸), le llevó a leer a los clásicos de la etnología que se lo confirmaron. De este modo, once años después, en 1972, aparece *La violencia y lo sagrado* con la formulación de sus tesis acerca de la violencia y el asesinato colectivo.

A la hora de definir lo característicamente humano, Girard comienza por rechazar la especificidad demasiado absoluta que se ha conferido al deseo humano, como en el caso del psicoanálisis freudiano. Habría que hablar, más bien, de una especificidad relativa puesto que ya en los animales las interferencias miméticas se injertarían sobre los apetitos y las necesidades, aunque nunca en el mismo grado que en los hombres: “El deseo forma parte ciertamente de estos fenómenos propiamente humanos que sólo pueden aparecer más allá de un cierto umbral mimético”, lo cual no quiere decir que pasar ese umbral de hominización coincida con la aparición de un deseo comparable al que podamos experimentar actualmente¹⁹. Girard rechaza partir de las prohibiciones del incesto o de motivos económicos o sociopolíticos. Los puntos de vista freudiano o marxista le parecen inferiores, ya que no plantearían realmente el problema de la hominización sobre el fondo de la animalidad, que es de lo que habría que dar cuenta. Comenzar por el mimetismo²⁰ le permite mostrar, en cambio, no sólo lo que tendríamos en común con los animales, sino la ruptura que, con respecto a ellos, tendría lugar con los primeros grupos humanos²¹.

El pensador de origen francés siempre ha afirmado que no son las ciencias, la psicología, la sociología o la filosofía quienes mejor nos enseñan cómo son o de qué están hechas las relaciones humanas. No obstante late en su obra un fructífero y crítico diálogo con las distintas ramas del saber. Nunca ha renunciado al carácter científico de sus hipótesis, más bien lo ha defendido a capa y espada, de manera aparejada a la defensa de un estatus propio de las ciencias humanas. Afirmar científicamente la existencia verídica del mecanismo del chivo expiatorio en los umbrales de la hominización, es una empresa quizás imposible por los cientos de miles de años transcurridos y cabría discutir al respecto si los indicios y argumentos de Girard son más o menos sólidos y coherentes. Sin embargo, se ha revelado menos discutible el carácter fundamentalmente imitativo de los seres humanos, lo que da pie a atribuirle un importante papel en las teorías filogenéticas.

Precisamente Girard confiesa sentirse bastante interesado en Pascal, con quien tendría afinidades y no es extraño verle citado en su obra (p. ej. : SATÁN 123 ; AQUEL 123 ; ANOREXIE 56).

¹⁷ AQUEL 105-106.

¹⁸ “¿Cómo es posible que, en casi todas las sociedades anteriores a la nuestra, se considere la práctica de una forma o de otra de inmolación sacrificial como un elemento normal de la cultura? ¿Por qué el sacrificio nos repugna hasta este punto? ¿De dónde viene? ¿Cuál es el origen y la razón de ser?”. SANGO 62.

¹⁹ DCCDFM, DVAD 1039-1040.

²⁰ Sin embargo Girard no es claro respecto a su punto de partida para explicar la antropogénesis. Hemos analizado la problemática en el apartado 3.2.2..

²¹ Ch. Ramond: *Le vocabulaire de René Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 46.

1.2. LA PROPUESTA DE LA TEORÍA MIMÉTICA: MÁS ALLÁ DE LA ETOLOGÍA, LA ETNOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Si hay algo fuera de toda duda para Girard es el carácter mimético de los seres humanos y el inmenso e insospechado papel que el mimetismo juega en la cultura humana²². Esto, lejos de conservar la secular ruptura metafísica entre animales y hombres, viene a suscribir la inscripción de nuestra especie en el orden evolutivo. La diferencia estribaría en que el ser humano sería el animal imitador por excelencia²³. Frente a la filosofía de todos los tiempos, desde Platón y Aristóteles a Heidegger y los existencialistas, sería necesario admitir que es el mimetismo y su carácter conflictivo el que define al hombre²⁴. Aunque no toda imitación implica el deseo, “cualquier mimesis referida al deseo desemboca automáticamente en el conflicto”²⁵. Teniendo en cuenta la especial aptitud humana para imitar, vamos a ver cómo también ésta supondría una especial disposición para la violencia y las enormes repercusiones que esto tendría a nivel filogenético.

Girard edifica una teoría completa de la cultura humana a partir del único principio de la mimesis de apropiación²⁶. Cree que debe ser posible pensar el proceso de hominización de forma radical, partiendo de la animalidad sin caer en falsas especificidades de la naturaleza humana. En los primates más cercanos al hombre el cerebro es ya relativamente más voluminoso que en los otros animales. Girard piensa que esta capacidad creciente debe haber desencadenado el proceso de hominización y no a la inversa (incluso aunque este mismo proceso haya acelerado y contribuido a la incomparable capacidad cerebral humana)²⁷. La neotenia del niño humano y el largo periodo de crianza de éste es un factor de vulnerabilidad mayor que en la progenie del resto de mamíferos. Pero, al mismo tiempo, junto con el crecimiento posnatal del cerebro – el más considerable de los primates y por el cual la osamenta del cráneo no se cierra hasta bien después del nacimiento– tiene que ver con las extraordinarias capacidad y flexibilidad del cerebro humano, que le posibilitan para los aprendizajes culturales²⁸.

La mimesis tiene un papel relevante en los mamíferos superiores y aún más en los monos antropoides, nuestros parientes más cercanos, en los que se manifiesta la propensión a la imitación a veces en forma de “humor querrelloso, peleón”. Según los etólogos las relaciones de subordinación (redes, esquemas o patrones de dominio o dominancia, o

²² SATÁN 83.

²³ ““El hombre se distingue de los otros animales en que él es el más apto para la imitación.” Aristóteles, *Poética*, 4.”. Citado por R. Girard, DCCDFM, DVAD 706.

²⁴ ACLAU 183.

²⁵ VS 153. Girard se muestra en ocasiones menos radical: “El deseo mimético no siempre es conflictivo, pero suele serlo”. SATÁN 26. Acerca de las dos posibles diferentes lecturas de la teoría mimética que caben hacerse, dada la ambigüedad de Girard, véanse los capítulos 7 y 8 de este trabajo.

²⁶ Por las diversas connotaciones que ya tiene el término “imitación”, Girard prefiere utilizar el término griego “mimesis” que además le permite abarcar la cara conflictiva de la imitación. DCCDFM, DVAD 725. Girard también prefiere el sustantivo “mimesis” al de “imitación” (aunque luego se utilicen indistintamente), por un lado porque el adjetivo “mimético” sería más cómodo y corriente en francés que su equivalente “imitativo”, permitiendo formar fácilmente expresiones como “deseo mimético” o “crisis mimética”. Además, el término “imitación” indicaría la conciencia de ello por parte de quien imita, mientras que la mimesis se refiere más bien a una imitación involuntaria que se desconoce. La mimesis, imitación o mimetismo, en sus diversas formas, suponen pues para Girard « el motor principal de los comportamientos humanos ». Ch. Ramond: *Le vocabulaire de René Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 64. Véase también ORIGINES 67 y el punto 3.2. del presente trabajo. En el caso de la lengua española tanto el término “mimesis” (con o sin tilde), como “mimético” están recogidos en el *Diccionario de la Real Academia Española*. Nos remitimos a su edición en línea: <<http://www.rae.es>> tanto en esta como en las demás ocasiones en que nos refiramos al diccionario de la RAE

²⁷ DCCDFM, DVAD 813.

²⁸ Así, sin la dilatación de la pelvis (característica propia de las hembras humanas) no sería posible el parto de los niños humanos, debido al especial volumen de su cerebro. En los monos antropoides la dependencia del niño también es larga, pero lo es aún más en el hombre. DCCDFM, DVAD 801-803.

*dominance patterns*²⁹), tienen un papel decisivo en las formas de sociabilidad animales ante los conflictos miméticos y las rivalidades animales que tienen que ver con la disputa de objetos, aunque pueden ir más allá. El primer individuo que cede lo hará a partir de ahora y, sin combate, dejará al vencedor los mejores trozos de alimento y las hembras de su elección. Aunque esta situación no tiene por qué no verse alterada, estos patrones de dominación generan la cierta estabilidad que permite las sociedades animales³⁰. Sin embargo, mientras que los animales contienen su violencia gracias a los *dominance patterns*, los hombres no serían capaces de contener sus conflictos de reciprocidad violenta embalándose sin control³¹.

En el conflicto entre etólogos y etnólogos, Girard da la razón a los primeros, que protestan por la “insularidad” extraordinaria de la etnología culturalista y estructuralista, al oponerse a situar a la cultura humana en la naturaleza³². Y también a los segundos, que critican a los etólogos en tanto que proyectan el sistema de las sociedades humanas en su representación de las sociedades animales y negarían las peculiaridades humanas³³. El pensador cree que su antropología basada en el mecanismo del sacrificio victimario es pionera en abandonar el postulado metafísico de la absoluta especificidad de lo humano, del que seguirían presos a su juicio Marx y Freud, al mismo tiempo que tampoco caería en el simplismo de asimilar al hombre y al animal como en el caso de los etólogos: “los fenómenos miméticos suministran el terreno común de sociedad animal y sociedad humana, así como el primer medio concreto de diferenciar ambas, concreto en el sentido de que todas las analogías

²⁹ El término *dominancia (dominance)* “habitualmente designa la posición de un animal respecto de otro en una jerarquía relativamente estable de amenazas. Puede significar también la prioridad de un animal respecto de otro en el acceso a recursos escasos, particularmente a alimento o pareja. Gran parte de los estudios sobre dominancia tratan de las relaciones entre ambos sentidos, o sea, sobre la cuestión de si el rango más alto en la jerarquía de amenaza incrementa las posibilidades de supervivencia y reproducción del animal. [...] Una jerarquía estable de dominancia contribuye a reducir tensiones, pues entonces pocas situaciones pueden dar ocasión de disputa. [...] Pronto resultó evidente, empero, que las jerarquías de amenaza y prioridad en la obtención de alimento y pareja no eran siempre correlativas. La relación entre ambas varía según las especies y situaciones. [...] En las situaciones más simples, la jerarquía de amenaza está en correlación con el acceso a alimento o pareja. Estas amenazas pueden estar en función directa del tamaño corporal, como en el caso del muflón, cuyos cuernos se hacen más macizos y recurvados cada año. [...] En varias especies de primates, los sexos se jerarquizan separadamente, de modo que las hembras tienen prioridad alimentaria mientras que los machos mantienen una jerarquía de amenaza entre sí con escasa referencia a las hembras. [...] En algunas especies o en ciertas situaciones sociales, puede encontrarse una ESTRATEGIA EVOLUTIVA ESTABLE (EEE) (sic), por la que algunos animales logran prioridad reproductiva parcial por dominancia social mientras otros “eligen” mantenerse subordinados o en conducta de evitación. Las ventajas de la subordinación dependen del número y la ferocidad de los dominantes, asimismo las ventajas de la dominación dependen del número y la mansedumbre de los subordinados. [...] Así, las estrategias de amenaza-sumisión forman parte de la SOCIOBIOLOGÍA (sic) teórica general y de la teoría de la ventaja reproductiva y son importantes para la cuestión de saber cuándo es ventajoso llevar la amenaza hasta la lucha efectiva”. Entrada “dominancia” en: R. Harré y R. Lamb (dir.): *Diccionario de etología y aprendizaje animal*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 60-62.

³⁰ DCCDFM, DVAD 808. Estos patrones servirían de freno a la rivalidad mimética que ya puede observarse en el mundo animal. Como en el ejemplo de unos monos que pelean por la misma banana por el mero hecho de que uno de ellos, al elegir una entre otras ha provocado una reacción en cadena de deseos miméticos. SANGO 81.

³¹ ACLAU 55.

³² A Girard le parece mérito de la etología haber señalado las indudables semejanzas entre socialidad animal y humana y se apoya en Edgar Morin para afirmarlo. MISTERIO 105. En particular, se refiere a la obra *El paradigma perdido* como una obra muy “viva”. MISTERIO 97. “La publicación de *El paradigma perdido: la naturaleza humana* marca todo un hito en la obra de Morin, quien, entre otras cosas, va dejando de ser un pensador marginal, para situarse de lleno en el ojo del huracán de los debates teóricos contemporáneos. El hombre no ha muerto, sino la antropología oficial, la teoría dominante sobre el hombre, ese paradigma que lo había condenado a la escisión entre animalidad y humanidad, entre natura y cultura. Huyendo del biologismo y el naturalismo, muchos pensadores se enclaustraban en un *antropologismo* criticable, por cifrar el fundamento antropológico en el “hombre” como esencia única, incomparable, separada, autosuficiente. Esta visión cerrada supone que la sociedad humana y el espíritu humano son tan únicos que sólo encuentran su inteligibilidad en sí mismos y por exclusión del universo biológico”. P. Gómez: *La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada, Universidad de Granada, 2003, p. 73.

³³ En las sociedades animales sólo hay dominantes y dominados y las posiciones o el sistema no existen fuera de los individuos que los ocupan. DCCDFM, DVAD 810.

y diferencias que se observan entre los dos tipos de organización se hacen inteligibles”³⁴. Los hombres, dada su especial capacidad mimética, estarían en una mayor exposición a un contagio violento que acabaría frecuentemente en ciclos de venganza y violencias en cadena: “el verdadero secreto del conflicto y de la violencia es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que engendra”³⁵. ¿Qué sucede en el deseo humano³⁶ para que esto sea así? Según la teoría mimética el deseo humano no se enraíza ni en los objetos deseados ni en el sujeto deseante, sino en un tercero, el modelo o mediador de nuestros deseos. Podríamos pensar que la virulencia de los conflictos humanos podría deberse a la sexualidad humana y a su carácter permanente, no ceñido a ningún periodo como en los animales³⁷. Sin embargo, aunque las rivalidades miméticas pueden ser sexuales, frente a lo que los freudianos pudieran hacer creer, las rivalidades abarcarían todas las esferas de lo humano: “los hombres pueden rivalizar hasta la muerte a propósito de una cáscara de huevo”, dice Girard, citando a Shakespeare³⁸.

Como señala Robert Hamerton-Kelly en su preámbulo a *Sanglantes orígenes* “el origen de la violencia humana es difícil de explicar, y no es fácil de evaluar sin pasión el rol que juega en la sociedad de los hombres”³⁹. Girard rechaza los que considera los dos grandes enfoques modernos de la violencia por resultarle estériles. El político y filosófico optimista antropológico, que toma al hombre como bueno por naturaleza y que estaría corrompido por la sociedad. Y el biológico, según el cual la especie humana es la sola capaz de ejercer la violencia, en contraste con una supuesta apacible vida animal. Si Freud hablaba de un instinto de muerte y otros buscan hoy los genes de la agresividad humana, Girard propone la hipótesis mimética distinguiendo el deseo humano, de los apetitos y necesidades biológicas compartidos por hombres y animales, y que siempre serían los mismos. El deseo, en tanto que propiamente humano, se caracterizaría, sin embargo, por ser lo menos propio a nosotros mismos, ya que sería sobre todo social y provendría principalmente de otros. La imitación es importante en los mamíferos superiores, sobre todo en los grandes simios, que nos son más cercanos pero lo sería aún más en los hombres. Así, lo que nos hace más inteligentes y dinámicos y “sobrepasar” a los animales sería, a la vez, lo que nos hace más violentos,

³⁴ LMA 207. En otra ocasión Girard también subraya la importancia que le atribuye a su teoría “de la persecución mimética”, al permitir evitar la “doble trampa” que amenaza toda búsqueda de los orígenes de la humanidad. Esta vez, sin embargo, en vez de establecer la dicotomía entre etólogos y etnólogos, concreta más y enfrenta a los primeros con la antropología simbólica: “Por un lado, los etólogos ven una tal continuidad y una tal similitud entre las culturas humanas y animales que minimizan las diferencias. Y por el otro, los especialistas de la antropología simbólica perciben, tantas diferencias y discontinuidades entre estos dos universos que niegan la existencia de similitudes y se encuentran al final sin ninguna clave explicativa de la hominización y de la génesis cultural. Pero, ellos están muy molestos por las intuiciones muy fuertes a las cuales la etología reciente ha desembocado. Así se explican todos los esfuerzos queriendo desacreditar estas intuiciones por medio de acusaciones políticas de bajo nivel”. SANGO 90.

³⁵ AQUEL 21.

³⁶ Al hablar de “deseo humano” no suponemos que lo haya de otro tipo, sino que enfatizamos que nos referimos al hombre. No obstante recordamos que en la teoría mimética girardiana no hay una exposición nítida en lo que a la distancia entre interferencia mimética (animal o humana) y deseo mimético (humano) se refiere. Véase el apartado 3.2.2..

³⁷ El mimetismo es: “el orgullo, la cólera, es la envidia o los celos. Son los pecados capitales. La lujuria también, ya que la sexualidad humana sigue siendo muy importante. Es permanente, en lugar de ser periódica. Nunca hay periodos de calma en los hombres. Es la rivalidad la que alimenta al deseo. Eso se debe de producir también en otros animales, véase los simios, por ejemplo, que son ya muy mal intencionados y con una sexualidad muy acentuada. El análisis mimético de la sexualidad contradice a Freud”. AQUEL 130.

³⁸ La cita es de *Hamlet*. APPARTENANCES 23-25.

³⁹ Son muy interesantes las palabras que siguen a esta cita: “En 1932, la Asociación americana de psicología [...] procedió a una votación y decidió, por 346 votos contra 10, que la violencia procedía de la adquisición, que no era innata”, lo cual ilustraría “la situación terrible en la que se encontrarían las ciencias sociales frente al problema planteado”. Las conclusiones de la sociobiología, en opinión de este autor, habrían confirmado lo que el sentido común habría podido adivinar: “a saber que la biología y la cultura juegan cada una un rol. La única cosa que no puede negarse, es que la violencia es omnipresente, tenaz, y que debe ser tenida en cuenta si queremos comprender el fenómeno humano”. R. Hamerton-Kelly: “Avertissement”, SANGO XX-XXI.

combativos y tener menos equilibrio que ellos⁴⁰. No obstante, habida cuenta de algunas ambiguas formulaciones de Girard al respecto del deseo mimético nos remitimos al apartado 3.2.2., donde damos amplia cuenta de ellas.

El ser humano sería fundamentalmente competitivo porque los hombres desearían siempre las mismas cosas que los otros hombres. Según el autor, al ser “miméticos” se entregan a guerras intestinas, a conflictos sin fin, instaurando “círculos viciosos de violencia” de los que no se podría salir (salvo, como veremos, según Girard, por la acción del mecanismo sacrificial)⁴¹. Aunque, obviamente, haya distinciones entre los miembros infantiles y adultos de la especie humana, Girard afirma que unos y otros coinciden en querer lo que tienen sus semejantes “*porque ellos lo tienen*” y pone el ejemplo de la pelea entre siete niños que tienen un juguete idéntico cada uno y, a pesar de ello, cada uno quiere el del otro. De este modo otra gran posible fuente de conflictos como puede ser la escasez de bienes, se vería sobrepasada permanentemente por el hecho de que siempre querríamos tener lo que quiere el otro⁴². Lo que definiría el conflicto humano no sería el que haya una pérdida de reciprocidad sino su desplazamiento, cada vez más rápido, de la buena a la mala reciprocidad. Las relaciones humanas consistirían en una doble imitación perpetua recíproca, tanto si se trata de una relación benevolente y pacífica, como si lo es maliciosa y belicosa⁴³. Creemos que nunca somos nosotros quienes provocamos a los otros, que siempre son los demás los que han empezado, o bien pensamos que los individuos disputan por los enfrentamientos del pasado. Sin embargo, esta creencia sería fruto de nuestra miopía y la de las ciencias sociales o el psicoanálisis, al pretender abarcar la totalidad de la sociedad o el pasado individual para explicar los conflictos actuales. Girard prefiere detenerse en las relaciones locales, olvidadas por los científicos sociales y que serían la base de la discordia, de tal forma que los individuos entran en conflicto “porque en sus relaciones en este momento intervienen determinados mecanismos que son típicos de las relaciones directas y locales”⁴⁴. Por eso concluye que habría que asumir que los enfrentamientos forman parte de las relaciones humanas normales y son inevitables.

Como decíamos, mientras que en los animales hay interdicciones ligadas al régimen instintivo, como la prohibición de matar al vencido en los combates de liderazgo (caso del lobo, al que le basta que el rival se someta), en nuestro caso las redes de dominio se habrían roto. Girard ve en la intensificación del mimetismo y el aumento del cerebro humano, (fenómenos que irían parejos el uno con el otro), las causas de ello, con la consiguiente amenaza para la especie humana que supone el incremento de una violencia incontrolada. Las rivalidades miméticas en los hombres desembocarían fácilmente en la locura y el crimen. Este aumento de violencia en el hombre y el incremento de mimetismo serían uno solo, unidos al crecimiento del cerebro⁴⁵. Más allá de un cierto nivel de fuerza mimética, las sociedades animales devendrían imposibles: “este umbral corresponde entonces al umbral de la aparición del mecanismo victimario; es el umbral de la hominización”⁴⁶. De esta forma, ceder a la

⁴⁰ AQUEL 15-17.

⁴¹ CM 28-29.

⁴² Consideraciones de Geer Groot al hilo de su entrevista a René Girard: EMOCIONES 61.

⁴³ Girard añade que cree que en los animales hay muy poca imitación relacional, que es sobre todo en la rivalidad violenta donde se apunta la reciprocidad e incluso ni siquiera ahí: “en el combate da la impresión de que los adversarios no se miran jamás. El otro nunca está presente, en el sentido en el que lo está en las relaciones humanas”. AQUEL 23-24.

⁴⁴ Debido a esta causa sería sobre todo la literatura la que da cuenta de estos mecanismos locales que, frente a las ciencias sociales que los pierden de vista, trata más acerca de los individuos. EMOCIONES 62-63.

⁴⁵ “Creo que es más fecundo suponer que un mayor impulso mimético, que correspondería a un cerebro humano más desarrollado, debe incrementar la rivalidad mimética más allá del punto del cual ya no es posible el retorno”. LMA 204.

⁴⁶ DCCDFM, DVAD 814.

violencia sería el comienzo de lo humano⁴⁷ y, como veremos, “lo único que puede detener a la violencia general es la propia violencia”⁴⁸ (cuando la violencia de todos contra todos se vaya concentrando en una persona o en un grupo).

El control de la violencia constituye un problema y las guerras primitivas transcurrirían entre grupos vecinos de hombres sin distinción entre sí de raza, lengua o hábitos culturales. Sin diferencias entre el enemigo externo y el amigo interno, ¿cómo podrían los mecanismos instintivos dar cuenta de la diferencia en el comportamiento? De hecho, en tanto que no instintiva, esta diferencia puede abolirse y dar lugar a crímenes intrafamiliares. Girard constata, como han hecho otros investigadores, la importancia evolutiva del dominio de la rabia que, lejos de ser naturalmente centrífuga, una vez que se exaspera es centrípeta y tiende a orientarse hacia los seres más cercanos y queridos, protegidos normalmente por la regla de no violencia. Aunque esos investigadores se hacen cargo de ello no explicarían, sin embargo, por qué y cómo ha sido controlada la rabia⁴⁹. Invocar este dominio de la rabia, decir que la “cultura” ha resuelto los problemas, o que todo es cuestión de “evolución” no resuelve nada. Es la misma crítica que hace Girard a Hubert y a Mauss que apuntarían al sacrificio como el origen de todo lo religioso, pero sin decir nada acerca del origen mismo del sacrificio: “A partir del momento en el que nos servimos de un fenómeno para explicar otros, nos creemos generalmente dispensados de explicar el mismo. Su transparencia deviene una especie de dogma no formulado. Aquello que aclara no tiene necesidad de ser aclarado”⁵⁰.

Habría que imaginar que los primeros y pequeños grupos de hombres, incapaces de contener las escaladas miméticas de reciprocidad violenta en su comunidad, cada vez más rápidas e intensas, quedarían sumidos en la lucha de todos contra todos e incluso llegarían a la autodestrucción⁵¹. La cultura humana se revelaría así, principalmente, como “un esfuerzo para impedir que la violencia se desencadene separando y “diferenciando” todos los aspectos de la vida pública y privada que, si son abandonados a su reciprocidad natural, amenazan con hundirse en una violencia irremediable”⁵². Una vez que se ha perdido parte del instinto animal a cambio de un deseo móvil y no prefijado⁵³, ¿de qué forma se concretarían estos primeros

⁴⁷ Es destacable la siguiente cita al hilo de una pregunta de M.S. Barberi a Girard: “M.S.B. - ¿Diría usted que ceder a la violencia es el comienzo de lo humano? -R. G. - Es el hombre de la caída, sí. -M.S.B.- El hombre de la caída es el hombre. R. G. - El hombre sin más. No hay otro hombre que el hombre de la caída. Al principio está la caída. Creo haberlo dicho ya, el cristianismo se hace visible de manera sacrificial y ahí radica su genialidad. Puede funcionar, y este es el caso, bajo el aspecto sacrificial. No cabe reprochárselo ni al cristianismo ni a los hombres, porque es una fase histórica, como la precedente. El cristianismo lo dice. Tome, por ejemplo, a Agustín. Tenía intuiciones antropológicas profundas”. AQUEL 97.

⁴⁸ EMOCIONES 61.

⁴⁹ DCCDFM, DVAD 805-806. Girard cita como ejemplo a Sherwood L. Whasburn (MISTERIO 99, nota 2). En otro lugar Girard afirma que: «lejos de ser ilusoria, como pretende nuestra ignorancia de niños ricos, de necios privilegiados, la Cólera es una realidad formidable; su justicia es realmente implacable, su imparcialidad realmente divina, puesto que se abate indistintamente sobre todos los antagonistas: coincide con la reciprocidad, con el retorno automático de la violencia sobre quienes tienen la desdicha de recurrir a ella, suponiéndose capaces de dominarla”. VS 270. Svante Pääbo, del Instituto Max Planck de Antropología evolutiva, también considera fundamental la progresiva autodomesticación humana en el dominio de la violencia y la agresividad, y apunta a un proceso de selección genética y cultural en el que irían prevaleciendo los individuos con mayor docilidad y sociabilidad, facilitando la adaptación de la especie humana para la convivencia en sociedad. Nos remitimos a la entrevista que E. Punset hace a Svante Pääbo en el programa “Redes” de Televisión española: “Rastrear el pasado por medio de la genética” (fecha de emisión original: 2/10/2011); <<http://www.rtve.es/alacarta/videos/redes/redes-rastrear-pasado-medio-genetica/1212707/>>. El papel de los ritos y prohibiciones religiosas en esta autodomesticación humana no sería incompatible con esta consideración y probablemente ambas hipótesis podrían reforzarse entre sí.

⁵⁰ VSf, DVAD 404.

⁵¹ ACLAU 55.

⁵² Sería el caso, por ejemplo, de las prescripciones matrimoniales que Girard reduce a la renuncia de las hijas y las hermanas, que deben guardarse para los vecinos de las que se recibirán a cambio sus hijas y sus hermanas. AQUEL 25.

⁵³ SATÁN 34.

esfuerzos culturales humanos para no sucumbir a sus deseos miméticos desbocados en inacabables violencias entre rivales? ¿Cómo se intentaría resolver el problema número uno de toda comunidad humana, la violencia interna?⁵⁴ René Girard, como apuntábamos, rechaza explicar la exacerbación humana de la rivalidad y la violencia sin fin a través del callejón sin salida de un supuesto “instinto violento”, ya que, además, justamente sería lo contrario, la inhibición instintual animal, lo que haría posible tal exacerbación, como en la interdicción de la muerte del oponente o la sumisión de la manada al macho alfa. Sin pretender hacer una hipótesis de la violencia y el asesinato, los considera parte de un proceso mimético intensificado en los seres humanos y que debió haber causado al aparecer “el colapso de sociedades fundadas en los esquemas de dominio o *dominance patterns*”⁵⁵. Vamos a ir exponiendo cómo el autor intenta responder a estas cuestiones con la hipótesis del chivo expiatorio, que considera una hipótesis científica⁵⁶. Antes, hacemos una breve consideración.

Cabría pensar que la evolución humana hacia una mayor capacidad de raciocinio, inteligencia y conocimiento iría disminuyendo la posibilidad de afección de los seres humanos por la locura. Sin embargo, la locura sería algo típicamente humano. A juicio de J. M. Oughourlian, “la locura es muy específicamente humana en el hecho de que lleva hasta el extremo lo que es más extraño al animal en el hombre, un mimetismo tan intenso que puede suplantar a los montajes instintivos”⁵⁷. Girard prescinde del freudiano instinto de muerte, ya que sería el mismo deseo mimético el que se dirige hacia la locura y la muerte, “si no hay un mecanismo victimal que lo reduzca a la “razón” o engendre esa razón”, dinamitando así la separación neta entre razón y locura que, a juicio del autor, expresaría de forma inmejorable su compatriota E. Morin con la formulación “*Homo sapiens demens*”⁵⁸. Incluimos a continuación unas líneas que aclaran esta concepción, a través de la cual Morin demostraría cómo la desmesura del *homo sapiens* implica que *sapiens* es indisolublemente *demens*. Se trata de una cita de P. Gómez que, al mismo tiempo, también nos permite considerar la afinidad entre Morin y Girard, al considerar ambos mitos y ritos, instrumentos indispensables de la humanidad para su supervivencia y su progreso: “Gracias a la sapientización, se produce un salto cualitativo en la conciencia humana. Junto a la conciencia realista, irrumpe lo imaginario y una visión mitológica del mundo que repercuten de hecho en el devenir humano. [...] Emerge así el nuevo campo de los productos del espíritu: imágenes, signos, símbolos e ideas que componen la “esfera noológica”, que será el medio nutricional de todo progreso humano ulterior. La sensibilidad estética, la afectividad y la emoción se acrecientan, se refinan y encauzan, en sintonía con la diversificación de los intercambios entre la imaginación humana y el mundo real. [...] El aumento de inteligencia, lejos de disminuir el ardor de la afectividad, llega a intensificarlo hasta la desmesura. [...] Por eso el ser humano es de una enorme inestabilidad psicoafectiva. [...] El sistema hipercomplejo funciona siempre al borde de la inestabilidad y la crisis. El desajuste inevitable entre el cerebro y la realidad exterior, con su incertidumbre, provoca una neurosis constitutiva en los humanos. Esta neurosis es un universal antropológico, y a la vez es ya una respuesta a la situación crítica de la humanidad, canalizada por medio del mito, la magia, el ritual, la religión. Sin ellos la humanidad no hubiera conseguido sobrevivir ni progresar. [...] Debemos ligar el hombre razonable (*sapiens*) con el hombre loco (*demens*)”⁵⁹. Esta ligazón quedaría patente en la progresiva evolución

⁵⁴ SATÁN 25.

⁵⁵ LMA 204.

⁵⁶ Sobre la defensa por Girard del carácter científico de su hipótesis del chivo expiatorio puede verse el capítulo conclusivo de VS, 322 y ss, además de LMA 14-15; 219-220. Sobre la crítica a la teoría girardiana acerca del hecho de que no sería falsable: AQUEL 116-117. Remitimos, además, a la sección dedicada a las críticas generales a la teoría mimética en el capítulo final.

⁵⁷ MISTERIO 349.

⁵⁸ “E. Morin: *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Barcelona, 1978, 113-133”. Cfr. MISTERIO 349.

⁵⁹ P. Gómez: *La antropología compleja de Edgar Morin*, op. cit., pp. 77-80. La última frase de la cita forma parte de una cita más extensa de Morin de *El paradigma perdido* (Barcelona, Kairós, 1983, p. 173) que reproducimos a continuación: “Debemos ligar el hombre razonable (*sapiens*) con el hombre loco (*demens*), el hombre productor, el hombre técnico, el hombre constructor, el hombre ansioso, el hombre gozador, el hombre

humana que, en términos de Girard, transcurre entre la inconsciencia y la locura en las crisis miméticas y sus crímenes, y el cuestionamiento de las sociedades por lo ocurrido y sus formulaciones míticas y rituales intentando explicárselo y dar razón de ello y, a la vez, servirse de los efectos catárticos y liberadores de los chivos expiatorios. Volveremos a servirnos de la afinidad entre Girard y Morin, al tratar la problemática de la libertad en la teoría mimética en el capítulo octavo.

1. 3. DEFINICIÓN Y FASES DEL PROCESO DE LOS MECANISMOS VICTIMARIOS

Curiosamente, aun tratándose de un tema fundamental y que da título a una de sus obras (*El chivo expiatorio*), Girard tampoco expone allí de un modo sistemático, preciso, o detallando con límites claros, cada una de las fases del mecanismo del chivo expiatorio. Dos buenos resúmenes del mecanismo que abundan en precisiones teóricas, derivaciones y ejemplificaciones con ritos y mitos de diferentes tradiciones culturales los tenemos en: *Le Sacrifice*⁶⁰ y, sobre todo, en *Sanglantes origines*⁶¹ (donde además podemos encontrar una discusión con otros autores)⁶². Primeramente vamos a abordar los diferentes sentidos de la expresión “chivo expiatorio”, destacando el sentido que Girard privilegia. Esta cuestión, lejos de ser baladí, se presenta como un ejercicio preciso, dado que en las mismas discusiones del autor con otros intelectuales se ponen de manifiesto profundos malentendidos sobre el contenido mismo de su teoría⁶³. Después expondremos una enumeración posible de las fases del mecanismo victimario, junto con su descripción. Y, como parte o no de este mecanismo, aunque sin duda alguna para Girard sí como su resultado, veremos qué entiende por ritos y por mitos.

1.3.1. Usos y definición girardiana de la expresión “chivo expiatorio”

a) El sentido bíblico del ritual del Levítico

Este sentido hace referencia al ritual que se describe en el capítulo 16 del libro del Levítico, al macho cabrío que se ofrece en oblación para la expiación de los pecados⁶⁴. Girard nos remite a la entrada del *Oxford English Dictionary* según el cual el chivo expiatorio es: “aquel de los dos chivos que ha sido sacado al azar a fin de ser soltado vivo en el desierto, habiendo sido los pecados de la comunidad simbólicamente lanzados sobre él, mientras que el

extático, el hombre que canta y danza, el hombre inestable, el hombre subjetivo, el hombre imaginario, el hombre mitológico, el hombre en crisis, el hombre neurótico, el hombre erótico, el hombre con *hybris**, el hombre destructor, el hombre consciente, el hombre inconsciente, el hombre mágico, el hombre racional, en un semblante de múltiples caras en el que el homínido se transforma definitivamente en hombre”. P. Gómez, op. cit., p. 80. **Hybris* hace referencia a una noción de la ética griega que designaba la desmesura: “Era el origen de la violencia y la insolencia contra los dioses y el resto de la humanidad, dado que impulsaba al individuo a sobrepasar todas las barreras que limitaban la actuación humana. [...] Era considerada el peor de los vicios dentro de la ética griega ya que representaba lo opuesto de la medida. Atentaba igualmente contra la justicia”. F. J. Espelósín: *Diccionario de términos del mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 2005, p. 135.

⁶⁰ R. Girard: *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003.

⁶¹ En particular la parte dedicada en exclusiva a René Girard (« Un mécanisme générateur: le bouc émissaire »), junto con el posterior debate. SANGO 11-113.

⁶² También puede verse la parte I de MISTERIO. En particular el apartado primero: “El mecanismo victimal: fundamento de lo religioso”, pp. 13-59 (DCCDFM, DVAD 707-758).

⁶³ En el prólogo anterior al preámbulo de Hamerton-Kelly a *Sanglantes origines*, L. Scubla llama la atención acerca de un detalle que le parece significativo. El texto que concluye la edición de esta obra y que sirvió para presentar los debates que originaron el libro identifica mal los principales conceptos de la teoría. Sirva como ejemplo la confusión entre el sacrificio como operación ritual codificada, con el asesinato espontáneo de la víctima emisaria fruto de una violencia colectiva. L. Scubla, “Avant-Propos”, SANGO V.

⁶⁴ Girard aclara en distintas ocasiones los diversos significados de “chivo expiatorio”, ya sea de manera sucinta como en SATÁN 206, o de manera más profusa y analítica: SANGO 11-13, que consideramos que es la mejor aclaración que ofrece al respecto. También son importantes las precisiones que aparecen en CH EX 161-163.

otro era dedicado al sacrificio”. Esta expresión, como otras posibles, permite designar en este ritual el primero de los dos chivos y la función que está llamado a cumplir⁶⁵. En la tradición inglesa *scapegoat* es la palabra que designaba a la víctima en este rito y que traducimos también por víctima propiciatoria o cabeza de turco⁶⁶. Aunque el sentido moderno y girardiano de esta expresión se inspire en esta figura bíblica hay que recalcar que Girard no la emplea en el sentido bíblico⁶⁷.

b) El sentido antropológico de rituales análogos al bíblico

Al hablar de chivo expiatorio en este sentido se denomina a víctimas de rituales parecidos al descrito en el Levítico y que se dan en otras sociedades⁶⁸. Los antropólogos señalan desde antes del s.XVIII estas analogías. Girard pone el ejemplo del abad Raynal en su libro sobre la India donde da cuenta de un caballo emisario, equivalente al chivo emisario de los judíos. Pero destaca los siglos XIX y XX y en particular a Frazer, como el caso más patente del libre uso de este término para evocar gran cantidad de rituales que tendrían en común la creencia de que la culpabilidad y otros sufrimientos comunitarios podían ser transferidos hacia una víctima, animal o humana, designada ritualmente. Sin embargo, desde hace décadas, para la mayoría de investigadores no sería posible hacer del chivo expiatorio una categoría o subcategoría de rituales así llamados y el término habría pasado de moda⁶⁹. Girard atribuye a Frazer haber ocasionado un daño considerable a la etnología al haber limitado este término a lo ritual, ocultando así el significado más interesante, que está más en sintonía con el de la expresión vulgar y popular⁷⁰, que es el privilegiado por Girard y que se empeña en distinguir de otros ante cualquier atisbo de confusión. Tanto la restrictiva noción de “ritual del chivo expiatorio” en la antropología de antaño, como el particular rol de la violencia colectiva en la obra freudiana de *Totem y tabú*, entrañarían el riesgo de alterar la comprensión de la teoría girardiana. Estas nociones “constituyen moldes rígidos en los cuales es imposible hacer entrar las diferentes formas religiosas sin desnaturalizarlas” y afirma el autor que él no trabaja en hacer renacer este tipo de enfoque⁷¹.

c) El sentido psicosocial, actual, popular

Se trata del sentido más usual y coloquial del término “chivo expiatorio”, el que mejor evocaría la reminiscencia del mecanismo espontáneo al que Girard hace referencia. Alude a los fenómenos de transferencia de culpabilidad que podemos observar a nuestro alrededor⁷². Expresiones similares que recogen estos fenómenos en el uso coloquial de nuestra lengua serían: “cabeza de turco”, aquel que “se come el marrón”, la “cuerda que se rompe por el lado

⁶⁵ Girard añade que el término parece haber sido inventado por William Tindale para reflejar el “*caper emissarius*” de la Vulgata, siendo la fórmula latina una mala traducción del hebreo original, que precisa que el chivo está destinado a Azazel, demon del desierto, aunque esto no revista trascendencia para la interpretación del ritual. SANGO 11.

⁶⁶ LMA 195.

⁶⁷ SANGO 266.

⁶⁸ SATÁN 206.

⁶⁹ SANGO 12.

⁷⁰ CH EX 161-162.

⁷¹ SANGO 57.

⁷² SATÁN 206. Este es también el sentido que figura en español, recogido por la RAE, en la segunda acepción del término, tras la primera que se refiere al macho cabrío sacrificado por los pecados de los israelitas. Se halla condensado en otra expresión sinónima: “2.m. cabeza de turco”, que a su vez se define como “1. com. Persona a quien se achacan todas las culpas para eximir a otras”. En la misma línea se expresa el María Moliner: “-chivo expiatorio. 2. Individuo en quien se descargan las culpas de las cosas malas que ocurren. Cabeza de turco”; “-cabeza de turco. Persona sobre la que se cargan las culpas de las cosas malas que ocurren”. Encontramos términos similares en el “Tesoro de la Lengua Francesa”: “Personne sur laquelle on fait retomber les fautes des autres”. El epíteto “emisario” se debería a que el chivo del ritual judío es abandonado en el desierto, del latín *emittere*, que significa “enviar”. “Le Trésor de la Langue Française informatisé”, atilf (analyse et traitement informatique de la langue française), CNRS y Université Nancy 2, edición en línea: < <http://atilf.atilf.fr/>>.

más débil”, el que “paga el pato”... Podemos encontrar el término en conversaciones, novelas populares o artículos periodísticos refiriéndose a la víctima o las víctimas de una violencia o discriminación injusta como “chivos expiatorios”, sobre todo cuando se les acusa o castiga por los “pecados” de otros. Esto lo recogen la mayoría de los diccionarios, pero Girard subraya el hecho de que este fenómeno también tiene lugar al hilo de tensiones, conflictos y dificultades de todo tipo. En inglés *scapegoat* (chivo expiatorio) además no es solo un sustantivo, sino que también es un verbo *to scapegoat* que significa “perseguir chivos expiatorios” y en su forma de gerundio sustantivado (*scapegoating*) quiere decir “mecanismo del chivo expiatorio”, “victimización”⁷³.

Sencillamente se trata de un “violento desplazamiento de violencia sobre una víctima”⁷⁴. Girard sitúa la primera aparición del término de “chivo expiatorio” en este sentido popular y ordinario en el s.XVI⁷⁵. Quiere mostrar que esta significación del término se remonta a la época en la que la sociedad occidental deja de perseguir y castigar a las brujas⁷⁶. Por lo tanto, el autor aún reconociendo que la expresión “chivo expiatorio” en sentido moderno y familiar deriva del sentido ritual y su nombre está prestado de la Biblia, afirma que se trata de algo diferente. El chivo expiatorio girardiano “designa la ilusión unánime de una víctima culpable, producida por un contagio mimético, por la influencia espontánea que los miembros de una misma comunidad ejercen los unos sobre los otros”; “la resolución de la violencia por sustitución” donde la víctima inocente “es el precio del apaciguamiento general”⁷⁷.

Para definir el mecanismo del chivo expiatorio, retomamos el hilo del discurso del apartado anterior que concluíamos viendo cómo la violencia, una vez que no está sometida por las inhibiciones instintivas, suponía un serio problema para la supervivencia de las primeras comunidades humanas. Frente a una concepción optimista antropológica que ve el conflicto como lo no habitual y lo sobrevenido, sobre un suelo de armonía cotidiana, Girard parte de la asunción del conflicto y la rivalidad mimética (asociados a la naturaleza imitativa del deseo) como fenómenos humanos normales. Habida cuenta de todo esto, “¿cómo puede el orden social mantener a raya esta fuerza de desorden o, si se ve vencido por ella, cómo puede renacer un nuevo orden de semejante desorden? La existencia misma de la sociedad humana se hace problemática. [...] Si las crisis de rivalidad mimética son más o menos normales en ciertos tipos de sociedad humana, tiene que haber algún mecanismo igualmente “normal” para interrumpir y revertir los efectos disociadores de aquélla”⁷⁸. Este mecanismo sería el mecanismo del chivo expiatorio, “un embalamiento mimético de toda la comunidad que se desencadena espontáneamente contra una víctima cualquiera por razones insignificantes, a menudo accidentales”⁷⁹.

⁷³ Estas formas verbales no tienen equivalentes simples en francés. SANGO 12-13. Sin embargo, a pesar de no aparecer en ni en el Tesoro de la lengua francesa ni en los diccionarios que hemos consultado, no es extraño escuchar, leer o utilizar en francés la expresión “bouc-émisairisation”, como sinónimo de victimización, en el sentido de transferencia de una culpa colectiva sobre un individuo o minoría. Basta introducir la expresión en un buscador de Internet para observar su existencia y su uso. El propio Girard utiliza, aunque entrecomillado, el verbo “bouc-émisairiser” (Ch.Ramond, *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 5): “ils se “bouc-émisairisent” les uns les autres” (en referencia a los discípulos de Jesús) (CELUI 106), traducido en español como “se “chivo-expían” unos a otros” (AQUEL 74).

⁷⁴ SANGO 266.

⁷⁵ A juicio del autor la determinación de los conceptos judeocristianos en la interpretación del sacrificio no supone un lastre y la pertenencia a otra cultura no haría que tuviésemos una mejor percepción. Al revés, le parece que el judeocristianismo ha sido capital en su comprensión y está convencido de que el proceso sacrificial, aún estando presente en las sociedades griegas y romanas no bastó para que en ellas formularan el concepto de chivo expiatorio de la manera en que así ha sido pensado posteriormente, en el sentido psicosocial. SANGO 165.

⁷⁶ SANGO 172.

⁷⁷ VM 12 y 190.

⁷⁸ LMA 14.

⁷⁹ VM 12.

Se trataría de un proceso que se desencadena de manera espontánea a partir de una crisis intragrupal que, provocada por distintas posibles causas, sume a una comunidad en el caos y la violencia, poniendo en riesgo su propia supervivencia. El mecanismo del chivo expiatorio (también llamado mecanismo victimario, emisario o crimen o asesinato fundador, aunque esta sea una de sus fases) sería un producto biológico y cultural que vendría a suplir la carencia instintual, la falta de los *dominance patterns* a los que hemos aludido varias veces, que hasta entonces habrían frenado la violencia y los conflictos intestinos de las comunidades de homínidos. Sería fruto también de la especial aptitud humana para la imitación y, como veremos, el mimetismo sería la grasa fundamental de su engranaje. Es importante hacer hincapié en ello ya que, dada la configuración del presente trabajo, vamos a profundizar antes sobre la noción de chivo expiatorio que sobre la de deseo mimético. Este “mecanismo autorregulador”⁸⁰ de la “persecución unánime”, capaz de estabilizar a las comunidades humanas proporcionándoles el sacrificio ritual y, por ende, según Girard, también un modelo de elaboración de toda la cultura humana no podría explicarse sin el deseo mimético⁸¹, que sirve de base a su concepción de los conflictos humanos y del crimen unánime: “mi tesis no tiene verdaderamente sentido más que si todos los aspectos son simultáneamente tenidos en cuenta”⁸²; “no es la violencia la que juega el rol primordial en mi perspectiva; solo la *mimesis* tiene este rol. [...] Porque ella es de naturaleza mimética, la violencia es una interacción simétrica y recíproca”⁸³. Veremos cómo el mimetismo también sigue jugando un papel indispensable en la aparición de los ritos y los mitos, vinculados en su origen, según Girard, al mecanismo victimario: “mi investigación me lleva siempre a presentar el mecanismo del chivo expiatorio como el principio generador de la mitología, de los rituales, de la religión primitiva e incluso de la cultura entera”⁸⁴.

1.3.2. Fases del proceso o mecanismo del chivo expiatorio⁸⁵

⁸⁰ Vinolo en su obra sobre la hominización según la teoría mimética, también privilegia la visión del planteamiento girardiano como un pensamiento de la morfogénesis y de la autoorganización que respondería a la pregunta de cómo el orden puede emerger del caos. Stéphane Vinolo: *René Girard: Du mimétisme à l'hominisation*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 17. En nuestro caso nos haremos un mayor eco de esta visión al tratar el problema de la libertad. Véase el capítulo 8.

⁸¹ “El sacrificio no sólo desempeñó un papel esencial en las primeras edades de la humanidad, sino que incluso podría constituir el motor de todo lo que nos parece específicamente humano en el hombre, de todo lo que le distingue de los animales, de todo lo que permite sustituir el instinto animal por el deseo propiamente humano: el deseo mimético. Si la evolución humana consiste, entre otras cosas, en la adquisición del deseo mimético, es obvio que los hombres no pueden prescindir, para empezar, de las instituciones sacrificiales que refrenan y moderan el tipo de conflicto inseparable de la hominización”. SATÁN 124.

⁸² SANGO 78-79.

⁸³ SANGO 81.

⁸⁴ SANGO 57.

⁸⁵ Una presentación del mecanismo de la víctima emisaria según *La violencia y lo sagrado* puede verse en: E. Haeussler, *Des figures de la violence*, L'Harmattan, Paris, 2005, pp. 65-73. El autor señala cómo la obra posterior de Girard *El misterio de nuestro mundo* simplifica la explicación y, a pesar de perder riqueza de análisis se gana en claridad: “sobre todo, la distinción entre mimesis de apropiación y mimesis del antagonista (que precisa mejor la noción de deseo mimético) permite resumir más eficazmente las etapas” (Ibíd., p. 73). Como ya hemos apuntado, a pesar de ser un elemento básico e indispensable en el pensamiento de Girard no encontramos en su obra una delimitación clara de cada una de las distintas fases del proceso del mecanismo victimario. Tampoco lo hacen, por citar algunos casos: A. Llano en *Deseo, violencia, sacrificio*, P. Ruiz en *Antropología y religión en René Girard*, St. Vinolo (en sus dos obras editadas en L'Harmattan) o E. Haeussler (*Des figures de la violence*), aunque, por supuesto, sí encontramos una descripción del proceso en mayor o menor profundidad y más o menos condensada, o diseminada, en cada una de las obras citadas. Sí encontramos una enumeración de siete tiempos en la entrada “bouc émissaire” del *Vocabulaire* de Ch. Ramond: “a) una sociedad se encuentra afectada por graves dificultades (sobrepoblación, hambruna, enfermedades contagiosas) que ponen en peligro su existencia misma, puesto que encuentran necesariamente a su garante en conflictos internos, seguidos de represalias indefinidas, sin que el círculo vicioso de la *violencia* recíproca pueda detenerse jamás; b) sin razones bien definibles (aunque no del todo al azar), la *violencia* interna al grupo se polariza sobre un individuo que se encuentra designado como responsable de todos los males que sufre el grupo; c) se da muerte colectivamente a este individuo; d) una especie de milagro se produce entonces: el grupo ha hecho su

- a) Crisis mimética, indiferenciación y paroxismo de la violencia.
- b) Mímesis antagonista, polarización hostil contra una víctima y principio de transferencia.
- c) Linchamiento colectivo unánime o expulsión de la víctima y catarsis.
-Excurso sobre Freud y Girard.
- d) Estado de perplejidad y sacralización ambivalente.
- e) Ritos y mitos.
- f) El desconocimiento y el “borrado de huellas” del proceso.

a) Crisis mimética, indiferenciación y paroxismo de la violencia

Como iremos viendo todo el proceso estaría protagonizado de principio a fin por la misma mimesis, aunque los resultados difieran en función de cada fase del ciclo. En el origen tenemos el deseo mimético o la interferencia mimética⁸⁶, como fuente de divisiones y conflictos y que da lugar a la rivalidad mimética⁸⁷. Pero las crisis que preceden a la irrupción del caos y al posterior crimen victimario, irían más allá de los conflictos miméticos rivalitarios, aunque consisten principalmente en “la propagación de la rivalidad mimética”⁸⁸. Tienen que ver con el nacimiento y la muerte; los cambios y fenómenos estacionales y meteorológicos; la vida sexual, la escasez de bienes y hambrunas y otras muchas calamidades y factores que, con razón o no, inquietan a los pueblos arcaicos, en los que se confunden la causalidad externa con la causalidad interna de su malestar al no ser capaces de distinguirlos⁸⁹. Ya sea en el origen de un conflicto de rivalidad o en una fase posterior de una crisis provocada por otros factores, Girard encuentra las mismas claves miméticas en el juego de la violencia recíproca. A su juicio, por regla general, una comunidad que se activa para buscar y encontrar chivos expiatorios es “una comunidad perturbada por disensiones o por algún desastre real o imaginario. Ella establece un falso vínculo de causa-efecto entre el chivo expiatorio que ella ha elegido y el origen real o imaginario del problema al cual se enfrenta,

unidad (por un crimen llevado a cabo en común), y reencuentra en consecuencia la paz interior que le hacía falta; e) retrospectivamente, se conforta en la certidumbre de que el individuo llevado a la muerte era el responsable de todos los males que sufría el grupo (ya que su asesinato precisamente ha desembarazado al grupo de estos males); f) el grupo experimenta por tanto, paradójicamente, el reconocimiento hacia aquel que ha permitido su supervivencia, su nacimiento, su reconciliación: hace de él un héroe o un Dios, produciendo el relato de su culpabilidad y de su ejecución mortal (un relato tal se llama un *mito*); g) con el primer grupo unificado y con los relatos fundadores nacen inmediatamente los “rituales” (se evoca la crisis primitiva y su resolución), por tanto las religiones, el culto de los muertos (a través del culto del ejecutado) y, poco a poco, la cultura y la humanidad como nosotros las caracterizamos habitualmente”. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, pp. 5-6. (ed. 2009, pp. 12-13). Sólo haríamos una puntualización a esta enumeración y se refiere al punto “b”, cuando alude al individuo “designado como responsable de los males” y consiste en aclarar que, en la medida en que el mecanismo esté más cerca de los orígenes humanos y se hubiese experimentado con mayores dosis de inconsciencia, no habría tal designación, acusación o atribución de responsabilidad o culpa o, al menos, habría que relativizarlas, no serían vividas como tales por los individuos y son más bien nuestra manera de hablar. Llama la atención, en línea con lo que afirmábamos antes, confirmándolo, que el propio Ramond que nutre opíparamente de citas las líneas de su “vocabulario”, se ve sin citas de la obra girardiana que amparen una síntesis que el propio Girard no hace.

⁸⁶ Véase la sección 3.2.2. sobre la problematización en torno al deseo mimético y la ambigüedad de Girard.

⁸⁷ SANGO 85.

⁸⁸ LMA 116.

⁸⁹ CH EX 21; VS 127. “En las culturas primitivas, reencontramos una creencia muy extendida según la cual el parricidio, el incesto, la bestialidad y otras transgresiones destructivas de las formas elementales del parentesco humano pueden desencadenar epidemias criminales. Entre enfermedad contagiosa y discordia interna aguda, no hay, parece, distinción neta”. SANGO 26-27. “En muchas partes del mundo, las palabras que nosotros traducimos como “peste” o “plaga” pueden entenderse como una designación genérica de una serie de males que afectan a la comunidad en general y amenazan o parecen amenazar la existencia misma de la vida social. De varios signos puede inferirse que las tensiones y perturbaciones interhumanas desempeñan con frecuencia el papel principal. [...] En verdad, un análisis de textos significativos revela analogías definidas entre la peste o mejor dicho entre todas las grandes epidemias y los fenómenos sociales, reales o imaginados, que se asimilan a ellos”. LMA 145. Girard subraya el hecho de que la peste está presente en mitos y ritos de todo el mundo y es tratada de modo uniforme también en las obras literarias y científicas como un proceso de indiferenciación. Véase el ensayo que el autor dedica a este tema: *La peste en la literatura y el mito*, LMA 143-160.

sea cual sea”⁹⁰. Además de los elementos señalados, Girard habla de la alimentación, el territorio y la mujer, como los tres objetos principales que suelen ser el punto de partida como objeto de disputa de numerosos conflictos, aunque la intensidad del conflicto entre los antagonistas los vuelva después irrelevantes. Pero lo esencial, repetimos, sería el carácter contagioso del deseo y del conflicto miméticos, que también les conferirían su intensidad al ser reforzados por los imitadores de los deseos, que también actuarían como modelos del mismo objeto de deseo para quien actuó primero como modelo en un proceso de *feed-back*⁹¹.

Las crisis colectivas ponen en cuestión el statu quo establecido, diseminando la indiferenciación y la rivalidad en las relaciones entre los individuos, que no cesan de imitarse y de ser imitados recíprocamente en su comportamiento violento. Se generaría así cada vez más simetría, intensificándose la reciprocidad violenta y el conflicto. Es lo que Girard denomina “la relación de los dobles”⁹². Los objetos que pudiera haber en disputa desaparecen en el fragor rivalitario. La única obsesión de los rivales es vencer al adversario más que poseer los objetos en lidia, que sólo servirán para exasperar la violencia. La crisis mimética, que sería siempre una crisis de indiferenciación, ligada a la desaparición de los objetos y a la aparición de rivales cuyos roles se desvanecen para devenir dobles idénticos, se expande de manera contagiosa⁹³. Conforme la crisis se exaspera todos los miembros del grupo se convertirían en “gemelos de la violencia”, en *dobles*, los unos de los otros: “En la literatura romántica, en la teoría animista de la religiosidad primitiva y en la psiquiatría moderna, el término de *doble* siempre designa un fenómeno esencialmente imaginario e irreal. En este caso no ocurre lo mismo. Aunque la relación de los *dobles* suponga unos aspectos alucinatorios de los que trataremos más adelante, no tiene nada de imaginaria; así como tampoco la simetría trágica de la que es la perfecta expresión. [...] La universalización de los dobles, la completa desaparición de las diferencias que exaspera los odios, pero, a la vez, los hace completamente intercambiables, constituye la condición necesaria y suficiente de la unanimidad violenta. Para que el orden pueda renacer, es preciso que el desorden llegue a su punto máximo”⁹⁴.

⁹⁰ SANGO 53.

⁹¹ Girard recurre al concepto de “mediación doble” (intercambio sucesivo de roles entre el modelo y el imitador), que expondremos más tarde, para explicar mejor el desbocamiento de la crisis: “Ese deseo que es el suyo y que yo voy a imitar, puede ser que fuera insignificante en el punto de partida, puede ser que no tuviera una intensidad muy fuerte. Pero, cuando me dirijo hacia el mismo objeto que usted, la intensidad de su deseo aumenta. Se va a convertir en mi imitador, como yo soy el suyo. Lo esencial, es el proceso de *feed-back* que hace que toda pareja de deseos pueda convertirse en una máquina infernal. Produce siempre más deseo, siempre más reciprocidad y, por tanto, siempre más violencia”. CEASEC 25.

⁹² “1. Voir *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., Livre III, chapitre II : « Le désir sans objet », p. 398-406 ». ORIGINES 62 (ORÍGENES 52). “Cuando las diferencias desaparecen, la relación se hace violenta y estéril al hacerse más simétrica, a medida que todo se hace más perfectamente idéntico en ambos lados: “todas las cosas van a encontrarse para combatir”. Lo que surge de la crisis es una relación de dobles”. LMA 149.

⁹³ ORIGINES 62-63. Dicho de otro modo: “Cuando un imitador intenta arrebatarle a su modelo el objeto de deseo común, este último se resiste, desde luego, y el deseo se hace más intenso en ambos. El modelo se convierte en imitador de su imitador, y viceversa. Todos los papeles se intercambian y se reflejan en una doble imitación, cada vez más perfecta, que uniformiza cada vez más a los antagonistas. No es necesario ver aquí un simple efecto espejo, en el sentido lacaniano, sino una acción real que altera nuestras relaciones con el otro y termina por alterarnos a nosotros mismos, en la dirección incluso que creemos evitar oponiéndonos: cada vez más parecido, cada vez más idéntico al rival mimético. Este proceso de indiferenciación es inseparable del “cada vez más violencia” que nos amenaza en el momento presente”. AQUEL 18.

⁹⁴ VS 88. “El descubrimiento del doble monstruoso permite entrever en qué clima de alucinación y de terror se desarrolla la experiencia religiosa primordial. Cuando la histeria violenta ha alcanzado su cumbre, el doble monstruoso surge en todas partes al mismo tiempo. [...] En un breve momento, todos los extremos se alcanzan, todas las diferencias se funden; han parecido coincidir una violencia y una paz igualmente sobrehumanas. La experiencia patológica moderna, por el contrario, no supone ninguna catarsis. Sin asimilar ambas experiencias, conviene aproximarlas. En numerosos textos literarios antiguos y modernos aparecen referencias al doble, al desdoblamiento, a la visión doble. Nadie ha llegado nunca a descifrarla. En *Las bacantes*, por ejemplo, el doble monstruoso está por todas partes”. VS 167-168. Girard alinea, bajo el término de “doble monstruoso” todos los fenómenos de alucinación provocados por la reciprocidad ignorada en el paroxismo de la crisis. VS 171. Siguen

Vamos a ver cómo de las crisis miméticas, en su propia exasperación, emergería su propio remedio, debido al desencadenamiento del mecanismo del chivo expiatorio. El caos y la destrucción asolan el seno de una comunidad humana. Los flujos miméticos están disparados e inmersos en una reciprocidad indiferenciada entre todos los individuos. No importa ya lo que pudo originar el conflicto: “más allá de cierto umbral, el odio carece de causa (...). 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 expensas de una víctima”⁹⁵. La agudización de la rivalidad suele producir un desplazamiento de la atención mimética que, si al principio está focalizada en objetos que se disputan, después pasa a los rivales mismos y a la obsesión de unos por otros⁹⁶.

La comunidad se encuentra en un estado hobbesiano de lucha de todos contra todos, de violencia mimética incontrolable que, paradójicamente, llegado su extremo apogeo supondrá el punto de inicio de su resolución: “cuando la violencia mimética impregna todo un grupo y alcanza el paroxismo de su intensidad, engendra una forma de persecución colectiva que tiende hacia la unanimidad precisamente en razón del hecho de que la susceptibilidad mimética de los participantes está elevada al máximo”⁹⁷. La violencia caótica e indiferenciada llega a un punto de no retorno⁹⁸ y, si no sigue su curso poniendo en riesgo la propia supervivencia del grupo, cosa que habría pasado en muchos casos a juicio de Girard, supondría el inicio de un cambio de sentido en los flujos miméticos. La persecución colectiva empezaría a gestarse también gracias a la especial capacidad mimética humana, en este caso, a la progresiva focalización de la hostilidad sobre determinados individuos, gracias a que determinados modelos son imitados en su violencia contra otros, lo cual hace que tras el caos total emerja una cierta organización⁹⁹. En el paroxismo de las crisis “la violencia es a la vez el instrumento el objeto y el sujeto universal de todos los deseos. Esta es la razón de la imposibilidad de cualquier vida social si no existe una víctima propiciatoria, si, más allá de un cierto paroxismo, la violencia no se resolviera en orden cultural. El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo vicioso de la violencia ritual, creadora y protectora”¹⁰⁰.

b) Mímesis antagonista, polarización hostil contra una víctima y principio de transferencia

Así, tras la dislocación e indiferenciación extrema de los vínculos sociales, la imitación deviene más intensa que nunca, aunque opera de manera diferente. El grupo se ha convertido en masa y gracias a la imitación tiende ahora a reunificarse. La violencia va polarizándose sobre antagonistas cada vez menos numerosos. La energía mimética que estaba

muchas más interesantes e importantes consideraciones al respecto en la p. 172, dando cuenta de la ambivalencia del fenómeno. Por ejemplo en el fenómeno de la posesión, una veces maléfica, otras benéfica, otras las dos cosas a la vez.

⁹⁵ CH EX 193. “La paradoja del ciclo mimético es que los hombres casi nunca pueden compartir pacíficamente un objeto que todos desean, pero les es siempre posible compartir un enemigo que todos odian, puesto que ellos pueden unirse para destruirlo. Después de lo cual las hostilidades se evaporan, por lo menos por un tiempo”. SANGO 88.

⁹⁶ LMA 205; SANGO 85; DCCDFM, DVAD 814; APPARTENANCES 27. Sobre la concepción girardiana de la mímesis nos remitimos a la explicación detallada expuesta en el capítulo 3.

⁹⁷ SANGO 84.

⁹⁸ “Un examen atento de las estructuras religiosas muestra que la intensificación de la violencia mimética en los hombres alcanza casi invariablemente el punto en que ya no es posible el retorno y que ese punto llega a ser en realidad el punto de todos los retornos y de todos los nuevos “comienzos””. LMA 206.

⁹⁹ Este es uno de los puntos en el que la teoría mimética coincide con las teorías de modelos formales de auto-organización de un orden a partir del caos.

¹⁰⁰ VS 151.

tras el desorden cada vez mayor ahora va reuniendo a toda la comunidad hasta que todos tienen al mismo individuo como objeto de odio¹⁰¹. Todos los miembros de la multitud se influyen o se imitan entre ellos en la elección de la víctima. De la atomización de las hostilidades del caos general se pasa a la polarización de la masa contra un objetivo único, a la atención colectiva que tiende a concentrarse miméticamente sobre él¹⁰². La misma mimesis, conflictiva y divisiva, cuando se concentra en objetos de apropiación, se hace unitiva cuando la intensificación de la violencia sustituye los muchos objetos disputados por una sola víctima propiciatoria¹⁰³. Si todas las condiciones son favorables, más allá de un cierto umbral de intensidad la polarización hostil contra una víctima debería desembarazar al grupo de toda hostilidad interna y unificarlo estrechamente¹⁰⁴. Girard explica esta progresiva unificación contra una sola víctima por un efecto de “bola de nieve”: “cuando dos o más antagonistas se unen contra uno, la atracción mimética de su blanco común debe aumentar con el número de individuos así polarizados. Cuando el efecto bola de nieve de esta mimesis de los antagonistas llega a todos los individuos, se alcanza una reconciliación de facto o a expensas de una sola víctima propiciatoria”¹⁰⁵. Y esta tiene lugar mediante el asesinato o la expulsión de la víctima, cuya eficacia tiene que ver con la operatividad del principio de transferencia.

¿Cómo es posible que toda la fascinación y el odio queden concentrados en una sola víctima más o menos fortuita? Girard achaca, además de al azar, a cualquier insignificante incidente o leve indicio el desencadenamiento de una transferencia mimética contra cualquier doble que, en principio, no difiere de los demás¹⁰⁶. De hecho, para subrayar la ausencia de una elección consciente en la selección de chivos expiatorios habla de “mecanismo”¹⁰⁷. Los dobles serían la reciprocidad no percibida de la violencia entre los hombres y serían esenciales para comprender el sacrificio como una mitigación, desplazamiento, sustitución y metáfora de la violencia misma que les aqueja¹⁰⁸. Gracias al principio de transferencia toda la

¹⁰¹ ACLAU 123.

¹⁰² SANGO 84-85.

¹⁰³ LMA 205.

¹⁰⁴ SANGO 36.

¹⁰⁵ LMA 205. La hipótesis girardiana del chivo expiatorio guarda relación con el paradigma del pensamiento complejo, que tiene entre sus apuestas epistemológicas pensar la combinación del azar y la necesidad en procesos de distinto tipo. P. ej.: el efecto mariposa (la generación de consecuencias enormes e imprevisibles a partir de acontecimientos microscópicos); la emergencia del orden a partir del desorden (con inspiración en la termodinámica). Girard y su planteamiento no serían ajenos a lo que según sus palabras es “el espectáculo de la epistemología actual”. CEASEC 32. Allí también se nos indica bibliografía al respecto de algunos autores: Orsini, Deguy, Dupuy. Puede verse también sobre este tema el volumen en el que Girard participa junto con autores como Edgar Morin, Cornelius Castoriadis o Paul Naegel: P. Dumouchel, J. P. Dupuy (eds.): *L'auto-organisation de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983. Se trata de un volumen que recoge las ponencias y los debates que tuvieron lugar en el Colloque du Cerisy que también dio nombre a la publicación.

¹⁰⁶ LMA 152. Como a lo largo de todo el proceso, habría que hacer una distinción entre la irrupción del mecanismo en los primeros grupos de homínidos y su reaparición sucesiva a lo largo del tiempo, o su invocación o repetición de manera ritual. En este sentido, en lo que a la elección de la víctima se refiere, a través de distintos ritos y mitos Girard esquematiza una amplia gama de rasgos de selección victimaria (CH EX, capítulo 2). En la medida en que nos remontáramos a los albores de la humanidad, el mecanismo operaría de manera menos consciente y, por tanto, no habría esquemas de un saber mítico o religioso que – sin saber tampoco acerca de la naturaleza real del mecanismo – diera indicaciones acerca de la selección de las víctimas, en lo que sería ya un sentido distinto del “chivo expiatorio”, no como mecanismo espontáneo sino como ritual. Aunque, incluso en este caso, podría combinarse lo ritual con “lo espontáneo”, llegada la comunidad a un estado colectivo de posesión o alteración de la conciencia (por drogas, bailes, rituales...).

¹⁰⁷ « Pour souligner l'absence de choix consciente dans la sélection des boucs émissaires, je parle donc de « mécanisme » ». R. Girard: “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, p. 597. « When I use the term « mechanism », as in « scapegoat mechanism », I mean basically and simply a generative principle which works unconsciously in culture and society ». EWILLIAMS, GREATER 266.

¹⁰⁸ LMA 158.

comunidad podría cargar sobre la víctima su malestar y tras su linchamiento unánime beneficiarse de los efectos catárticos del crimen¹⁰⁹.

c) Linchamiento colectivo unánime o expulsión de la víctima y catarsis

Aunque Girard hable de mecanismo no se refiere a una ley de inexorable cumplimiento. De hecho este proceso puede o no desencadenarse y el autor considera que muchas de las primeras comunidades de homínidos perecieron al no haber “encontrado” aún una forma de control de la violencia extrema¹¹⁰. No obstante, llegado el punto álgido de la discordia social, la fase intensamente conflictiva de la crisis puede repentinamente devenir en la progresiva agrupación, de la que hemos hablado, en torno a unos cuantos modelos que suscitan el compartimiento de antagonistas comunes, hasta que todos sin excepción adoptan al mismo enemigo gracias al efecto “bola de nieve” de la imitación ya apuntado¹¹¹. La unanimidad colectiva contra una víctima derivaría en el igualmente colectivo y unánime crimen contra ella que pondrá fin a la crisis. Poco importan las causas de la crisis, ya que la sed de violencia las reemplazaría por un objetivo conveniente a todo el mundo: “todos los participantes pueden entonces saciar su sed de violencia a expensas de la víctima sobre la cual su *mimesis* se ha polarizado. Y es así que, a pesar de sus aspectos aleatorios e imprevisibles, y del hecho de que se consumó por la colectividad unánime, la expulsión o el asesinato de la víctima designada puede poner un término a este desorden de manera absolutamente regular y normal”¹¹².

Los ritos religiosos de cada cultura intentarán posteriormente evocar y repetir este fenómeno, viendo en el sacrificio el modo de calmar la angustia colectiva: “Para empezar los sacrificios no son otra cosa que la resolución espontánea, mediante la violencia unánime, de crisis que se presentan de manera inopinada en la existencia colectiva”¹¹³. Girard se esfuerza

¹⁰⁹ El proceso de desplazamiento o *transfert* que implica el mecanismo del chivo expiatorio, aunque pueda tener connotaciones sexuales o pueda comportar una dimensión lingüística, aclara Girard que no tiene que ver ni con Freud ni con Frazer que exclusivizarían ambas dimensiones respectivas como las únicas asociadas al proceso. En el caso frazeriano Girard indica que son sus prejuicios sobre las sociedades primitivas los que le hacen ver a sus miembros como groseros salvajes que confunden de modo simplista la palabra y la cosa, lo mental, lo material y lo inmaterial, creyendo que pueden transferir sus dolores y tristezas sobre otro que los aguantará en su lugar mediante procesos hostiles. De esta forma se cortocircuita el chivo expiatorio como ritual primitivo con la acepción moderna del término. Sin embargo, para el pensador francés es innegable la vertiente persecuidora de víctimas expulsadas o asesinadas en nombre de toda comunidad en rituales de todo el mundo que mostrarían la estrechez de la categorización de Frazer. El ritual griego del *pharmakos* representaría la institucionalización, astuta e inocente a la vez, del tipo de persecución espontánea que para Girard constituye la designación de un chivo expiatorio. SANGO 13-16.

¹¹⁰ “Si los escándalos deben continuar produciéndose, puede que la supervivencia y la existencia misma de la sociedad dependan de operaciones de chivo expiatorio exitosas”. VM 190.

¹¹¹ “Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos [...], 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”. VS 87-88. En otro lugar Girard habla en términos de “un proceso no consciente de sugestión mimética [que] hace converger sobre [el chivo expiatorio] todas las acusaciones”. SANGO 37. Obviamente estas “acusaciones” no serían iguales en los primeros grupos de individuos humanos que en sociedades posteriores donde el lenguaje fuera más complejo y articulado y con una elaboración cultural más evolucionada, en el caso en el que pudieran tener lugar.

¹¹² SANGO 85.

¹¹³ SATÁN 126 (SATANf 125-126). Hay que tener cuidado y, aunque se emplee el término “sacrificio” no quiere necesariamente decir que se esté refiriendo a un crimen ritualizado. Es posible que mediante rituales intente desencadenarse el mecanismo del chivo expiatorio intentando reconstruir los estadios que se recuerda que lo hacían posible. Aún sin saber qué son el mecanismo o sus efectos de transferencia del odio y catarsis colectivas, sí se perseguiría conscientemente el efecto final de “vuelta a la normalidad”. La presencia de bailes, drogas, alucinógenos, máscaras, estados de posesión individual y colectiva en muchos ritos, tendría como cometido emular el estado de crisis social y su paroxismo, pretendiendo desencadenar el mecanismo de forma

en tomar distancias con respecto a Freud. Su hipótesis del asesinato colectivo nada tendría que ver con el crimen de los “hijos” de la “horda primitiva” contra su padre¹¹⁴. Girard describe unos crímenes que son fenómenos aleatorios y anónimos que se dan entre dobles indiferenciados. Se trata de “un fenómeno productor de significado, pero que no lo exige”¹¹⁵. La eficacia del mecanismo victimario radicaría en el éxito de la “transferencia” unánime de todos los odios suscitados por las rivalidades sobre la víctima que será asesinada o expulsada, desembarazándose así la comunidad de sus obsesiones gracias a un efecto catártico. Obviamente un fenómeno de chivo expiatorio no puede tener incidencia más que sobre la realidad del clima social, al que procura serenidad: “poco importa que la causa real de la perturbación sea o no exterior a la sociedad, poco importa que se trate de una verdadera epidemia de peste o de una simple disensión interna”¹¹⁶.

Excursus sobre la distinción entre la hipótesis freudiana y la girardiana acerca del crimen primitivo

Girard quiere dejar clara sobre esta cuestión dos cosas con respecto a Sigmund Freud: su admiración y la frontal divergencia de las posturas de ambos¹¹⁷. Su reconocimiento, ya que el austriaco habría sido pionero en concebir la idea de un homicidio colectivo en los orígenes de la sociedad¹¹⁸, lo cual le parece al autor francés una aportación capital en el ámbito

“espontánea”, o bien, puede que también el asesinato colectivo esté pautado y haya devenido sacrificio ritual. Hemos de tener presente que, a veces, como en este caso, “sacrificio” tiene un sentido equivalente a asesinato espontáneo y otras, en cambio, significa crimen ritualizado. En este contexto habría que hacer otra precisión respecto al empleo de la categoría “víctima”, cuyo uso no implica que el individuo objeto del crimen sea categorizado como tal por la comunidad que lo ejecuta, sino que es el término mediante el cual nosotros nos referimos a él. No obstante, si el crimen colectivo más que resolución espontánea de la crisis, se trata de un sacrificio ritualizado que se efectúa para evocar el mecanismo victimario, el rol de víctima o víctimas como sujetos necesarios para llevarlo a cabo sí pasa al primer plano, con independencia de que se achaque o no una culpabilidad sobre ellos.

¹¹⁴ “El homicidio colectivo, en cambio, pertenece realmente a Freud. Pero su superfluidad y su incongruencia aparentes obligan a los críticos a preguntarse qué papel juegan dentro de *Totem y tabú*”. VS 200. “No se trata aquí del “asesinato original” de *Totem y tabú*, ni de otro relato de los orígenes en el estilo de Rousseau o de quien sea. Y vuelvo a decir que no se trata más del chivo expiatorio frazeriano. Nueve veces sobre diez, mi idea se asimila, equivocadamente, a una de estas ideas, al permanecer mejor conocidas: (1) el crimen primordial de Freud; (2) otro relato del origen de naturaleza indeterminada; o (3) el chivo expiatorio frazeriano. Parece imposible cazar estas ideas falsas. Un relato del origen es, por definición, único. Los fenómenos en los cuales me intereso son, por definición, innumerables, y sólo devienen relatos en las sociedades donde ellos remontan a la superficie bajo la forma de mitos”. SANGO 263. Otras aclaraciones de interés acerca de malas interpretaciones sobre el chivo expiatorio las tenemos en CEASEC 34-35.

¹¹⁵ AQUEL 113.

¹¹⁶ “En el caso de una causa exterior, sin embargo, deberemos suponer que ya habría cesado de actuar en el momento del fenómeno unánime de victimización, que ha efectivamente restaurado la paz social y arrastrado de este hecho, una refundación mítica y religiosa”. SANGO 36-37.

¹¹⁷ La cuestión de la hipótesis del crimen primordial se inscribiría en un contexto más amplio de fracasos por intentar dar cuenta del origen del pensamiento simbólico. Aunque Freud y Durkheim habrían fracasado “hay mucho que aprender de la idea de Durkheim de una *esfervescencia* colectiva y de la idea freudiana de un homicidio primordial, por más que ninguna de estas ideas sea una solución aceptable al problema”. Girard se apoyará en trabajos de Lévi-Strauss para forjar su hipótesis del origen del pensamiento simbólico y de la humanidad, a través de las categorías de diferenciación e indiferenciación, que éste desarrolló “pero que no puede utilizar plenamente porque las convierte en absolutos metafísicos. [...] No habremos de seguirlo cuando Lévi-Strauss dice que únicamente el mito es “bueno para pensar”, cuando excomulga lo ritual de la antropología y cuando equipara lo indiferenciado con lo ritual”. LMA 169. Tendremos ocasión de volver sobre Lévi-Strauss en el capítulo 2.

¹¹⁸ “Hay una parte de intuición verdadera en *Tótem y Tabú* y consiste en hacer remontar a la humanidad a un asesinato colectivo. No hay mito fundador, por otra parte, que no haga lo mismo, pero es el genio propio de Freud el haber comprendido, contra toda la futilidad de su época y de la nuestra, que había que tomar todos estos mensajes, en parte fantásticos pero concordantes sobre puntos esenciales, más en serio que la antropología que hasta entonces no había sido capaz de hacerlo. Freud, sin embargo, no pudo desembarazarse de elementos mitológicos que obstruyen su teoría. Su padre tosco es la última divinidad de la violencia y es porque hoy está muriendo, con la religión psicoanalítica fundada sobre ella, que podemos hablar como lo hacemos”. DCCDFM,

antropológico¹¹⁹, que se revalorizará con el tiempo. A pesar de haber supuesto un fracaso, también habría sido un gran progreso con respecto a hipótesis anteriores¹²⁰. La crítica y la nítida oposición de Girard, aclaran la distinción entre su hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio y el crimen de la horda primitiva narrado en *Tótem y tabú*. Esta sería la obra nuclear en lo que a la temática religiosa se refiere en los escritos de Freud¹²¹. Allí confía en hallar una misma estructura en la mente del niño y en la del hombre primitivo, en la que se encontraría la raíz primigenia de lo divino. En la época el totemismo generaba gran interés, pero fueron sobre todo los casos clínicos de zoofobia infantil los determinantes de esta investigación. La metodología empleada por Freud presentará las primeras divergencias con su discípulo Jung, que fue el primero en estudiar desde el psicoanálisis los mitos religiosos. Mientras que el discípulo formula sus conclusiones desde el estudio y el análisis de los mitos, que luego extrapola a la clínica, el maestro procede al revés, iluminando las cavidades ocultas de los orígenes de los seres humanos a partir de la experiencia clínica¹²².

DVAD 815-816. “Yo no concibo tampoco la persecución fundadora como una suerte de accidente que no podría repetirse. Hay aquí un malentendido, proveniente de una confusión frecuente entre mi hipótesis y el asesinato original imaginado por Freud en *Totem y tabú*. Yo miro *Totem y tabú* con una mirada más positiva que la mayoría de la gente. Este libro comporta a mis ojos una intuición valiosa. Freud estudió un gran número de datos relativos a las religiones primitivas, y el extraordinario observador que era no ha faltado de señalar allí un denominador común único, a saber una forma de crimen colectivo. Llegará el día, espero, en el que la verdad de esta intuición será reconocida. [...] Me separo de Freud en la manera de interpretarla”. SANGO 78.

¹¹⁹ “Freud pasa tan cerca de la concepción mimética del deseo en los *Ensayos de psicoanálisis* como, en *Totem y tabú* o en *Moisés y el monoteísmo*, de la violencia fundadora. [...] Para renunciar completamente al anclaje objetual del deseo, para admitir la infinitud de la *mimesis* violenta, hay que entender, simultáneamente, que la desmesura potencial de esta violencia puede y debe ser dominada en el mecanismo de la víctima propiciatoria. No se puede postular la presencia en el hombre de un deseo incompatible con la vida en sociedad sin plantear igualmente, frente a ese deseo, algo con que mantenerle bajo control”. VS 225. Freud habría planteado bases sólidas que podrían haber sido las premisas de la teoría de la violencia mimética y del crimen fundador, pero se habría desviado al reintroducir los postulados del psicoanálisis en el seno de la antropología. Es patente en Girard, así lo veremos y también lo recoge Vinolo, que las divergencias antropológicas no deben ser buscadas sin más en *Tótem y tabú* y en la antropología freudiana, sino sobre todo en la concepción freudiana del deseo: “las oposiciones sobre el campo de la antropología por tanto no son más que el reflejo de dos concepciones del deseo, objetual y mimético”. St. Vinolo: *René Girard: Du mimétisme à l’humanisation*, loc. cit., pp. 152 y 161.

¹²⁰ “A juzgar por la historia pasada, ya puede comprobarse que el antiguo esfuerzo por convertir el estudio del hombre en una ciencia dista mucho de estar muerto y que terminará por triunfar. Esta afirmación parecerá ridícula, sin duda, en ciertos medios intelectuales. Pero ese clima intelectual ha cambiado en el pasado y volverá a cambiar en el futuro. El próximo cambio afectará a figuras que probablemente conservarán la importancia que hoy tienen, por ejemplo, Freud. Solo que el énfasis se desplazará del Freud psicoanalítico y lingüístico al Freud posterior de los últimos y gigantescos ensayos tan mal interpretados y contenidos en *Totem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*. Ese gradual desplazamiento del interés a realizaciones posteriores es bien típico de lo que ocurre con las obras que están demasiado adelantadas a su tiempo para ser fácilmente inteligibles. Estas dos obras son fracasos objetivos, [...] pero su fracaso debe atribuirse no a su naturaleza excesivamente hipotética, como creen muchos, sino a todo lo contrario, a la naturaleza insuficientemente hipotética de las tesis principales. Lejos de ser meramente “especulativas”, estas dos obras ya son *más* hipotéticas (en el sentido verdaderamente científico) que todas las obras que las precedieron y representan un enorme progreso respecto de ellas. Todo el mundo las deshecha por considerarlas “especulativas”, y el error de semejante actitud no puede hacerse manifiesto hasta que se reconozca la mayor validez de la solución aún más hipotética que yo propongo. [...] La hipótesis del sacrificio de víctimas representa un estadio superior en un proceso que ya estaba en marcha cuando Freud escribió sobre su homicidio primordial, el descubrimiento que él mismo consideraba como su máxima realización [...]. Una vez completado el proceso se comprenderá que corre paralelo con lo que siempre sucedió en el pasado cada vez que una disciplina aún impresionista logró cruzar el importantísimo umbral de la hipótesis. Ninguna objeción filosófica puede disminuir la importancia de ese umbral”. LMA 219-220.

¹²¹ Aparece en 1913 y se redactó a la vez que el Apéndice al caso Schreber. A partir de este caso, Freud “formula la tesis de la sustitución simbólica del padre por Dios en la generalidad de la creencia mística y religiosa”. C. Domínguez: *El Psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, Paulinas, 1991, p. 98.

¹²² Esto, que acabará en ruptura, nos sirve de enlace con la problemática personal de Freud, entreverada en la motivación y desarrollo de *Tótem y tabú*. Así, podríamos ver en el conflicto aludido la rebelión de un hijo contra el padre que, a su vez, puede vincularse, como señala Domínguez Morano, a la propia situación edípica de Freud, cuyos propios deseos de muerte hacia su padre ocupan un lugar fundamental en la obra. Así lo atestiguan allegados como E. Jones o S. Ferenczi. C. Domínguez: op. cit., pp. 99-110.

En *Tótem y tabú* Freud se propone arrojar luz sobre la cultura primitiva, cuyos vestigios pervivirían en algunas sociedades salvajes y también, aunque en menor medida, en las llamadas civilizadas¹²³. La clave explicativa sería la matanza del padre primigenio por parte del clan fraterno, en venganza por la prohibición del incesto¹²⁴. Los sentimientos de culpa generados por ello, serían la base de la religión, la moral y el derecho. Según esta hipótesis, la necesidad simultánea de no perder la conquista alcanzada, será muestra de la ambivalencia afectiva hacia el padre al que se añora y se teme, pero cuya figura, seguiría siendo la de un competidor sexual. De los cuatro capítulos que componen *Tótem y Tabú* (El horror al incesto; El tabú y la ambivalencia de los sentimientos; Animismo, magia y omnipotencia de las ideas y El retorno infantil del totemismo) el último es el más importante para su autor. También sería el auténtico núcleo de la obra, en el que se describe el asesinato primordial del padre. Los tres capítulos anteriores son como “la espesura tras la cual duerme su sueño la princesa”¹²⁵. El tótem de un clan o de una tribu es venerado por un grupo de mujeres y hombres que llevan su nombre. Sería un sistema religioso, por las relaciones de respeto y consideración mutua entre el hombre y el tótem, y social, por las obligaciones de los miembros del grupo entre sí y respecto a otras tribus. Incluso se entierra y se llora al animal tótem cuándo este muere, realizando rituales y expiaciones si se ven forzados a matarlos ellos. Esperan de él protección y respeto, y lo imitan cuando tratan de beneficiarse para fines mágicos y religiosos. Por la ley de la exogamia, la restricción tabú prohíbe el matrimonio y el contacto sexual entre los miembros del mismo clan totémico¹²⁶.

Las experiencias psicoanalíticas mostrarían la imposible existencia de una aversión innata al incesto, al contrario, “los primeros deseos sexuales del hombre son siempre de naturaleza incestuosa” y “estos deseos reprimidos desempeñan un papel muy importante como causas determinantes de las neurosis ulteriores”¹²⁷. La fobia del incesto “es aún más viva y fuerte en los pueblos primitivos hoy existentes que en los pueblos civilizados”¹²⁸. Tras considerar insuficientes las causas sociológicas, biológicas y psicológicas, Freud intenta una explicación que “podría ser calificada como histórica”¹²⁹. Para ello se sirve de una teoría darwiniana sobre el estado social primitivo de la humanidad. Según ésta el hombre, como los monos superiores, habría vivido primitivamente en pequeñas hordas en las que no se permitía la promiscuidad sexual por los celos del macho más viejo y fuerte. Cada uno por lo general tenía una sola mujer. Varias mujeres significaban un alto grado de poder¹³⁰. Freud especula con la posibilidad de que el hombre viviese como el gorila con varias mujeres exclusivamente suyas. Como los gorilas, en estos grupos habría un solo macho adulto, que al haber crecido habría luchado contra los demás. Tras haber expulsado o matado a sus contrincantes él quedaría como el jefe. Éstos, habrían asumido como deber impedir la unión consanguínea

¹²³ Freud hace alarde de un vasto conocimiento de obras etnográficas, aunque es cauteloso con las conclusiones de éstas, tanto por el hecho de que la recopilación de esos datos la han hecho viajeros y misioneros, como porque otros estudios y conclusiones que se sirven de los mismos datos, han sido elaborados sin ningún contacto con el objeto de estudio, cosa que intentará suplir, en su afán científico empirista, con los casos clínicos como fuente de primera mano. Es interesante ver también más obstáculos a la hora de intentar extraer conocimiento de la cultura de los “salvajes”, algo incluso difícil para los antropólogos que tratan *in situ* con ellos. S. Freud: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1999, p. 195, Anotación n. 2.

¹²⁴ Aparte de otras muchas consideraciones sobre los mitos y en particular sobre el mito de Edipo, para Girard, “contrariamente a lo que piensa Freud, nada es más banal que los parricidios y los incestos en los mitos”. R. Girard: “Préface”, en : M. Anspach: *Oedipe mimétique*, Paris, L’Herne, 2010, p. 10.

¹²⁵ C. Domínguez: op. cit., pp. 107-109.

¹²⁶ S. Freud: *Tótem y tabú*, loc. cit., pp. 124-126.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹²⁸ *Ídem*.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹³⁰ Freud parte de la idea darwiniana de la “horda salvaje” que representaría a la humanidad en su estadio más primitivo, un grupo de seres pre-humanos con un macho dominante al frente que se ha impuesto al resto, rodeado de sus hijos y de mujeres cuyo acceso está prohibido. Sin embargo se trata sólo de un punto partida, ya que Darwin no conceptúa el asesinato colectivo en su esquema sobre el tabú del incesto generado en su caso por los celos del padre. St. Vinolo: *René Girard: du mimétisme à l’humanisation*, loc. cit., p.153.

entre miembros de una familia, prohibición que se transformaría con el totemismo en impedimento de las relaciones entre los miembros del tótem¹³¹. En contraste Durkheim ve la exogamia como resultado de las leyes totémicas.

Freud cuenta que los niños tratan a los animales como iguales, sintiéndose más próximos a ellos que a los adultos. Sin embargo, a veces el niño sufre un miedo repentino a ciertos animales, presentando un caso de zoofobia. Freud ve aquí un desplazamiento de la fobia hacia el padre o la madre vertida al animal¹³². El caso Juanito será revelador. Temía a los caballos y a su agresión como castigo por sus deseos de muerte hacia ellos. Pero en realidad luchaba contra el deseo que tenía de que su padre se ausentara (partida o muerte), al ver en él un rival por los favores sexuales de la madre. El “complejo de Edipo” que sufre Juanito, central en las neurosis, iluminaría el totemismo: allí también se desplaza sobre el animal una parte de los sentimientos que su padre le inspiraba. Unos sentimientos ambivalentes y conflictivos pasados también al objeto de desplazamiento¹³³.

Lo nuclear del capítulo lo encontramos en los últimos párrafos del punto tres¹³⁴. Sobre las similitudes aludidas se sustituye en la fórmula del animal totémico, al tótem por el padre. Una relación que los mismos primitivos establecerían al considerarle como un antepasado, algo que habría desconcertado a los etnólogos y que habrían eludido. Al considerar el animal totémico como el padre, los dos mandamientos fundamentales del totemismo coinciden con los dos crímenes de Edipo objeto de prohibición: matar a su padre y casarse con su madre (prohibición de matar al tótem y ley de la exogamia), y con los dos deseos primitivos del niño. De aquí se extrae la tesis según la cual “el sistema totémico constituye un resultado del complejo de Edipo, como la zoofobia de Juanito”¹³⁵. Al sistema totémico se le añade la hipótesis de la comida totémica de Robertson Smith. Al sacrificar el tótem se quería “conseguir la sustancia sagrada cuya absorción había de reforzar la identidad material de los miembros de la tribu entre sí y con la divinidad. El sacrificio era un sacramento; la víctima, un miembro del clan, y en realidad, el antiguo animal totémico, el mismo dios primitivo, cuyo sacrificio y absorción reforzaban la identidad de los miembros de la tribu con la divinidad”¹³⁶.

Volvemos a toparnos con la ambivalencia: si a la tribu le alborozaba el sacrificio del tótem, un acto normalmente prohibido, ¿por qué lo llora a la vez? Para Freud el animal totémico es una sustitución del padre. Así, la actitud afectiva ambivalente que caracterizaría el complejo paterno en los niños de hoy, se extiende al animal totémico (considerado el padre). Si bien Darwin no se ocupa de escudriñar los orígenes del totemismo, Freud teoriza, sobre la base de la comida totémica, que los hermanos expulsados “se reunieron, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna”¹³⁷. Hicieron juntos lo que difícilmente hubieran hecho por separado contra el padre tirano y violento, envidiado y temido por cada uno de ellos. Al devorarlo se identificaban con él, apropiándose de parte de su fuerza. La comida totémica sería la conmemoración del acto criminal y memorable, “que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión”¹³⁸. Los hermanos odiaban y temían al padre, pero le amaban y admiraban a la vez. Una vez asesinado y habiendo satisfecho su odio (también habiéndose identificado con él, comiéndole), se impondrían los sentimientos cariñosos y de afecto, a la vez que emergerían

¹³¹ S. Freud: *Tótem y tabú*, loc. cit., pp. 148-149.

¹³² *Ibidem*, pp. 150-152.

¹³³ *Ibidem*, pp. 152-153. Anotamos aquí que tanto en el caso del complejo edípico como en el de castración, el padre ocupa el mismo papel: un temido adversario de los intereses sexuales infantiles, que amenaza al niño con el castigo de castrarle o el sustitutivo de arrancarle los ojos.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 155.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 163.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹³⁸ *Ídem*.

los remordimientos y la conciencia de culpa, lo que habría provocado que el padre, ahora muerto, cobrara mucho más poder. Lo que prohibió en vida sigue siendo efectivo ahora a través de sus hijos por “obediencia retrospectiva”¹³⁹. La culpa habría generado los dos tabúes fundamentales del totemismo, coincidiendo con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo y así se iniciaría la moral humana.

El comienzo de la primera religión en forma totémica surgiría “de la conciencia de culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre, por medio de la obediencia retrospectiva. Todas las religiones posteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema”¹⁴⁰. Pero también la ambivalencia perdurará en las religiones. Éstas no sólo darían así cauce a la reconciliación y el arrepentimiento. También, a través de la comida totémica, al recuerdo del triunfo sobre el padre. Freud insiste en que la fecunda conciencia de culpabilidad, resultado del crimen y su arrepentimiento, no se ha extinguido entre nosotros: “volveremos a hallarla especialmente y con una eficacia asocial, entre los neuróticos, en los que produce nuevos preceptos morales y continuas restricciones”¹⁴¹. Pero esta culpabilidad patológica tendría su base en realidades puramente psíquicas y no materiales: “los neuróticos se caracterizan por situar la realidad psíquica por encima de la material, reaccionando a las ideas como los hombres normales reaccionan tan sólo a las realidades”¹⁴². Y Freud se pregunta si no podría haber sucedido igualmente entre los primitivos, si la realidad psíquica lo explicaría todo sin que ningún crimen primordial se hubiera cometido. Sin embargo, concluye la obra apostando por una tesis: “en el principio fue la acción”¹⁴³, sí hubo parricidio. Como sintetiza Domínguez Morano: “*Tótem y tabú* nos presenta así la problemática edípica como origen de la neurosis, pero también como punto de partida para las más importantes formaciones de la cultura.”¹⁴⁴

Tras estos párrafos puede comprenderse la disparidad frontal de las teorías girardiana y freudiana. Concretémosla. Freud habla de un solo crimen primordial con motivaciones objetivas por parte de la horda primitiva, de un fenómeno único¹⁴⁵ cuya conciencia de culpabilidad se habría heredado gracias a la existencia de un alma colectiva¹⁴⁶. Girard se refiere, no a uno, sino a incontables crímenes producidos durante miles de años en todas las poblaciones del mundo¹⁴⁷, que serían fenómenos aleatorios y anónimos que se dan entre

¹³⁹ *Ibidem*, p. 168.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 169-170.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 185.

¹⁴² *Ídem*.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 188.

¹⁴⁴ C. Domínguez: *op. cit.*, p. 144

¹⁴⁵ Según afirma Jean Michel Oughourlian, en referencia a la comparación entre el crimen primitivo freudiano y los crímenes fundadores acontecidos en los procesos de mecanismo victimario, “el drama único e increíble de Freud es la alegoría deformada de procesos que pueden repetirse si hace falta, a lo largo de millones de años, tanto tiempo como ya exige o lo exigirá mañana, nuestro conocimiento empírico de la prehistoria humana”. DCCDFM, DVAD 816.

¹⁴⁶ En esta “alma colectiva” se desarrollarían los mismos procesos que en el alma individual: “la conciencia de la culpabilidad, emanada de un acto determinado, ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podían saber ya de dicho acto. [...] Sin la hipótesis de un alma colectiva y de una continuidad de la vida afectiva de los hombres que permita desprestigiar la interrupción de los actos psíquicos, resultante de la desaparición de las existencias individuales, no podría existir la psicología de los pueblos”. S. Freud: *Tótem y tabú*, *loc. cit.*, pp. 183-184.

¹⁴⁷ “El asesinato colectivo del cual hablo debe ser considerado como un hecho “normal” entre los grupos prehumanos y humanos en el curso de toda la prehistoria e incluso de una parte de la historia de nuestra especie. Mi idea es que la violencia que se concentra sobre el chivo expiatorio viene a poner fin a formas de conflictos intraespecíficos que dependen, ellas también, de la normalidad durante estas mismas etapas del desarrollo humano, pero que son hasta este punto intensas y criminales que harán la cultura humana imposible si nada viene a interrumpirlas. Pienso que es el crimen del “chivo expiatorio” el que supone un freno a los enfrentamientos intraespecíficos entre los humanos”. SANGO 78. “Incluso si admiro *Tótem y tabú*, al contrario que la mayoría de los antropólogos, la idea de un crimen primordial único es extraña a mi pensamiento. Los elementos de pruebas reunidas por Freud son, me parece, pertinentes, pero, según mi parecer, reenvían a los innumerables

dobles indiferenciados en situaciones sociales críticas. La víctima asesinada no tiene identidad o rol identificable, ni su finamiento tiene que ver con motivaciones conscientes o con premeditación alguna. Girard no presupone ningún alma colectiva, ni la existencia de tabúes como el del incesto que, al coartar el deseo de contacto erótico con la madre motivaría la aversión al padre como competidor sexual al que se asesina. En otros términos el autor francés impugna la postura freudiana que privilegia a la madre como el objeto de deseo por excelencia, y la afirmación de la existencia de instintos que estarían detrás de diferentes comportamientos. Para Girard el deseo no es objetual y no está predeterminado o fijado, sino que es un deseo imitativo, mediado por modelos, no fijo, y cuyo contenido podría ser la madre o cualquier otra cosa.

Frente al aparato freudiano de complejos y pulsiones Girard defiende el “traje sin costuras” del deseo mimético, como una nueva navaja de Ockham, aunque no exento de adoptar formulaciones complejas. Volviendo a la hipótesis victimaria, el mecanismo del chivo expiatorio se sitúa, en sus inicios, en un nivel anterior a las elaboraciones culturales y el cadáver de la víctima podría empezar a significar, en algún momento, el comienzo de éstas. Tampoco hay conciencia de culpa, ya que una de las características del proceso descrito por Girard es el desconocimiento, la ignorancia de qué es lo que ha pasado, requisito indispensable para el funcionamiento y la efectividad en la transferencia del odio y en la liberación catártica, producidas gracias a la víctima. Por lo tanto la coincidencia de los planteamientos freudiano y girardiano se limitaría a haber concebido un origen criminal de la cultura humana, que se traza de manera diferente, y al que los sacrificios rituales y las religiones estarían vinculados. De nuevo aquí se denota la diferencia entre Freud y Girard. Para el primero, el totemismo es primordial en la génesis de la religión. Para el segundo, este fenómeno quedaría subsumido al proceso de los mecanismos victimarios, como una de sus evoluciones y elaboraciones interpretativas posteriores¹⁴⁸.

Finalmente vamos a ahondar en uno de los rasgos característicos de los crímenes originarios teorizados por Girard y que también encarnan la diferencia con respecto al parricidio primigenio freudiano. Ambos pretenden erigir sus hipótesis como el relato del inicio de la cultura, la sociedad y la moral humanas. Sin embargo sólo Girard parece situarse en un escenario en el que realmente no se presuponen unos roles culturales familiares o la

casos de violencia unánime que unificaron o reunificaron grupos humanos específicos, antes de que aparecieran las estructuras míticas y rituales que derivan de ellos. Cada caso puede ser llamado “original” en un sentido relativo. O quizás debería decir “inicial” [...]. No podemos hablar, en sentido absoluto del término, de alguna cosa original o primordial. La idea de un asesinato primordial único no forma por tanto parte de mi teoría; pero si una caza de brujas o una epidemia de peste engendran un texto donde encontramos acusaciones mitológicas parecidas a las del mito de Edipo, entonces se puede afirmar que esta configuración tiene una base y un origen históricos. [...] Diría sin embargo que es posible emplear el término *asesinato primero* si este asesinato ha dado a continuación nacimiento a temas mitológicos”. SANGO 261-262.

¹⁴⁸ P. Ruiz muestra las divergencias entre Girard y Freud aludiendo también a algunas coincidencias al respecto de la hipótesis del crimen original, además de realizar otra serie de comentarios que, además de *Tótem y Tabú*, se extienden a *El porvenir de una ilusión* y *El malestar de la cultura*. P. Ruiz: *Antropología y religión en René Girard*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2005, p. 292 y ss. Hemos de referir también que para Girard, aunque esto no se corresponda en un mayor número de citas, *Moisés y la religión monoteísta* es el libro de Freud, afirma en primera persona, “que personalmente prefiero” (sic) y que estaría repleto de intuiciones. Considera que la idea freudiana que habla de la muerte de Moisés asesinado es más “auténticamente bíblica” de lo que parece. Freud se habría basado en una leyenda judía “sin sospechar, creo, que “rumores” análogos corrieron acerca de Rómulo, Zoroastro y la mayoría de los fundadores de religiones. Zoroastro, en concreto, habría sido asesinado por defensores de los sacrificios que querían castigar su oposición a la institución que constituían”. ORÍGENES 91. Sin embargo Freud no habría relacionado estas historias y nunca habría descubierto el mecanismo del chivo expiatorio. Concluimos de nuevo con una de cal y otra de arena o viceversa: “Freud tuvo a veces intuiciones impresionantes, pero que fueron interpretadas por él de manera ultra-laicista y decimonónica – más o menos lo mismo que hizo Darwin –, siendo así que tales intuiciones lo que hacen es reforzar el mensaje bíblico. Para mí, las obras de Sigmund Freud son documentos que vienen a apoyar la tesis mimética. Semejante apoyo está más claro en *Moisés y la religión monoteísta* que en *Tótem y Tabú*, aunque ahí también está indirectamente”. ORÍGENES 91.

existencia de prohibiciones como la del incesto, de los que no se pueden dar cuenta presuponiéndolos, como hace Freud. El padre del psicoanálisis presupone aquello que pretende mostrar en dos sentidos. El primero, también señalado por Lévi-Strauss, es que Freud incurre en “un círculo vicioso que hace nacer el Estado social de las premisas que lo suponen”¹⁴⁹. Pretende dar cuenta del nacimiento de la prohibición del incesto asimilándolo a una prohibición totémica, pero ya encontramos ésta presente en la horda salvaje. El padre, antes de ser asesinado, ya prohíbe a sus hijos el sexo con las mujeres que provoca el conflicto con ellos. Se trata de una circularidad problemática que Girard objeta a Freud al plantear su conclusión como primer axioma¹⁵⁰.

Además de esta petición de principio, encontramos que la hipótesis freudiana está suponiendo un sistema de significaciones preexistente que queda sin explicar, y con el que explicaría el conflicto entre la figura parental y los hijos primero, y entre los propios hijos, hermanos, después. Intenta explicar el origen de la Cultura, sistema de diferenciación primero y matriz, sirviéndose de diferenciaciones que estarían antes del propio sistema de diferenciación. De nuevo, el deseo objetual por la madre y las significaciones paternal y fraternal pretendidamente pre-culturales, llevan a la antropología psicoanalítica a numerosos problemas¹⁵¹. Como señala Eric Gans este escollo se salva en la teoría girardiana, ya que esta no supone un sistema de representación anterior a la cultura humana. En la antropología mimética la prohibición no es anterior al crimen ni tiene como cometido prohibir un deseo objetual igualmente preexistente. La prohibición sería antimimética en recuerdo al carácter mimético de la violencia¹⁵². Tras estas páginas nos parecen conveniente y suficientemente explicados los claros rasgos distintivos entre los planteamientos freudiano y girardiano. Seguimos con las fases del mecanismo del chivo expiatorio, en particular hablando de la catarsis como efecto procurado por el asesinato colectivo. No obstante, no debemos concluir sin remontarnos al reconocimiento de Girard a Freud por su brillantez con respecto a la hipótesis de un crimen colectivo primordial al comienzo de la humanidad. Y tampoco sin reconocer que el autor francés sitúa a Nietzsche, con tres décadas de ventaja, como aquel que, antes que el creador del psicoanálisis, habría concebido la idea del asesinato colectivo como motor perpetuo y del que nacen los dioses¹⁵³.

[Fin del excursus y continuación con la fase c) del mecanismo del chivo expiatorio]

Girard cita diferentes interpretaciones del uso aristotélico de la palabra *catarsis*, que designaba el efecto que ejercía la tragedia en los espectadores, pero que significaría tanto purificación religiosa como purga médica, arremetiendo contra quienes reducen su significado a la esfera estética y cultural. En su opinión, estos nunca han ofrecido ninguna hipótesis

¹⁴⁹ « Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949 ». Cfr. St. Vinolo: *René Girard: Du mimétisme à l'humanisation*, loc. cit., p. 154.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 154-155.

¹⁵¹ “El mayor obstáculo, es ante todo la significación paternal que viene a contaminar el descubrimiento esencial, y que transforma el asesinato colectivo en parricidio. René Girard. *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, p. 288 ». *Ibidem*, p. 156.

¹⁵² *Ibidem* pp.156-159. Vinolo no sólo señala la oposición de Girard respecto a la prohibición del incesto con Freud y su idea de la repetición de un esquema inconsciente. También indica su divergencia con Lévi-Strauss. Para este último la prohibición del incesto respondería a la voluntad positiva de intercambio y a la necesidad abrir el grupo a la exogamia. Para Girard se explicaría por el temor a la indiferencia evocadora de una violencia pasada: “Permitir el incesto volvería a negar la diferencia más originaria de los grupos humanos y a dejar la posibilidad a la violencia de mostrarse en el corazón mismo de estos. La violencia de la indiferencia podría entonces fácilmente crearse un camino, ya que el incesto no es en el fondo nada más que la indiferenciación de la sangre. Es la negación de las categorías del “mismo” y de “el otro” en las relaciones sanguíneas”. *Ibidem*, pp. 160-161.

¹⁵³ Girard se remite al párrafo 125 de *La gaya ciencia*, (“El Insensato” o “El Loco”) más conocido por el lema “Dios ha muerto”, como por lo que realmente diría y subrayaría Nietzsche, que Dios ha sido asesinado. Véase el excursus dedicado a Nietzsche y Heidegger al final del capítulo cuarto.

interesante sobre el origen y significación de la catarsis puramente estética¹⁵⁴. Para Girard la catarsis no puede abstraerse de sus significados religioso o médico y que remitirían en última instancia a los efectos liberadores y apaciguadores de la violencia del mecanismo del chivo expiatorio y de su ritualización sacrificial posterior: “las lágrimas sugieren que la emoción trágica tiene realmente algo que ver con un proceso de purificación y evacuación, proceso que ciertamente se da en la catarsis religiosa. Las ideas de purificación religiosa son inseparables del sacrificio y otras formas rituales que siempre se refieren, en mi opinión, a un proceso original de víctima propiciatoria, a un linchamiento sagrado, realmente capaz de restaurar el orden y la paz de la ciudad porque reunifica a todos los ciudadanos contra una sola víctima. La expulsión ritual de esa víctima es la expulsión de la violencia misma”¹⁵⁵. Por tanto el pensador francoamericano afirma que el término *catarsis* designaba originalmente el efecto purificador en un determinado sacrificio. Haciendo valer de nuevo su apuesta epistemológica por algunos genios de la literatura trae a colación a Shakespeare¹⁵⁶, el autor que habría sido capaz de dar cuenta no sólo del deseo mimético, sino también del chivo expiatorio: “Shakespeare no necesita valerse de la etimología para ver a través del esteticismo aristotélico y revelar de la manera más concreta y *dramática* que todo drama es una representación mimética de un proceso de víctima propiciatoria. En sus tragedias, Shakespeare reproduce el mecanismo catártico de toda tragedia”¹⁵⁷.

Cabría pensar que con el restablecimiento de la estabilidad social, producida gracias a la catarsis colectiva, que ha liberado su violencia contra una víctima, se pondría fin al mecanismo. Sin embargo, como también cabría colegir, sus efectos no serían imperecederos y una nueva crisis puede estar ya gestándose, de nuevo al hilo de cualquier disensión interna en la comunidad, con ocasión de fenómenos meteorológicos adversos o cualquier otro motivo que disemine el malestar, el conflicto o la rivalidad mimética haciendo crecer la violencia exponencialmente y suscitando de nuevo el proceso. Pero aún queda por describir otra fase fundamental en la que Girard sitúa la génesis de lo sagrado, de la religión y de la cultura humana. De nuevo, insistimos, no estamos hablando de estadios de necesario cumplimiento. Girard no habla de algo prescriptivo sino más bien de una hipótesis descriptiva según la cual, en un determinado momento, tras el crimen colectivo la comunidad comenzó a interrogarse acerca de lo sucedido, a preguntarse qué había pasado para que el grupo hubiese experimentado tal caos y, de repente, hubiese recuperado la tranquilidad. Considera numerosos los indicios que sugieren la impresión formidable producida por el linchamiento: se apaga el apetito de violencia, se calman provisionalmente las rivalidades miméticas y se fortalece el vínculo social. En síntesis un efecto de moderación, la purificación o *catarsis* griega que para Girard es el efecto religioso por excelencia y que el teatro griego intentaba obtener solamente mediante la palabra¹⁵⁸.

¹⁵⁴ “En el interminable debate sobre la catarsis, muchos sostienen la opinión de que Aristóteles se olvidó de la acepción religiosa y hasta de la acepción médica del término y que inventó una catarsis puramente cultural, que debería interpretarse independientemente de cualquier otro modo, religioso o médico, de esa misteriosa operación”. LMA 130-131.

¹⁵⁵ LMA 131.

¹⁵⁶ A lo largo del capítulo 3, que tiene como primera parte de su epígrafe “verdad novelesca”, aunque no sólo allí, se irá haciendo patente la importancia que Girard confiere a Shakespeare en su investigación sobre el mimetismo, tanto en lo concerniente al mimetismo del deseo como de la violencia sacrificial.

¹⁵⁷ LMA 159. Girard también cree que Racine conocía bien “la ruta antigua de los hombres perversos”, el proceso por el cual miembros de una comunidad, como José o Job, caían en desgracia sirviendo como exutorio a los demás, quienes les aislaban y reforzaban el vínculo social a su costa, siguiendo la estela del mecanismo expiatorio: “En su libro sobre Racine, Roland Barthes ha percibido el papel fundamental del asesinato colectivo. Al ver en la famosa escena del padre de la horda primitiva (*Totem y tabú*) el común denominador de todas las intrigas racinianas, ha intuido sin duda ese papel. La incursión por Freud constituye una timidez que limita algo el alcance de sus observaciones. No existe ninguna verdadera tragedia cuyo héroe no recorra la famosa “ruta” hasta el Espanto final”. RAHP 57 (ROUTE 52).

¹⁵⁸ Aunque se tratara siempre de la representación de la muerte colectiva de un héroe en principio culpable, como el linchamiento de Penteo en *Las Bacantes*. VM 17-18.

d) Estado de perplejidad y sacralización ambivalente

El efecto sería tan potente que la comunidad quedaría sumida en un estado de shock o de perplejidad. Este frenazo de la violencia, que ha cesado de repente, deja a los hombres estupefactos, no encontrando otra explicación más que atribuir a la víctima un poder que ha ejercido con su muerte. Si antes fue la responsable del mal, ahora lo es del bien comunitario. Esta atribución de un doble poder benéfico y maléfico significaría la invención de lo sagrado arcaico. El mecanismo del chivo expiatorio aseguraría según Girard, cuando funciona a pleno rendimiento, la génesis de lo religioso arcaico¹⁵⁹. El papel de los fenómenos de multitudes y de hipermimetismo colectivo sería pues esencial en el surgimiento de lo sagrado¹⁶⁰. En este caso también funcionaría el principio de transferencia o la transfiguración, sólo que ahora no se trata de una transferencia que demoniza a la víctima, sino de “divinización mitológica” que se sobrepone a la anterior, permitiendo la reconciliación casi milagrosa del grupo en crisis¹⁶¹.

La arbitrariedad de la elección de la víctima objeto del asesinato colectivo nunca es percibida. Al contrario, se ve como malhechora y como tal es ejecutada o expulsada y sólo después de su persecución y muerte deviene como bienhechora¹⁶². Si la polarización de la crisis en una sola víctima determina la curación del mal social, se confirma su culpabilidad pero, al mismo tiempo, también su papel salvador¹⁶³. Los perseguidores se percibirían a sí mismos como las víctimas pasivas de su propia víctima, a la que ven capaz de destruirles, dando la impresión de ser mucho más poderosa de lo que es¹⁶⁴. Las consecuencias últimas del linchamiento unánime son tan benéficas y reconciliadoras que la unanimidad hostil contra el chivo expiatorio se torna en reconocimiento unánime de un salvador misterioso de quien se piensa que ha debido organizar todo el proceso¹⁶⁵. El cambio del estado de la comunidad, del pánico a la serenidad, Girard cree que debe ser tan rápido y radical que nadie lo toma por “natural”, sino por “sobrenatural”¹⁶⁶, y se atribuye al chivo expiatorio, el gran, único y todopoderoso manipulador. A la víctima le son atribuidas todas las formas de causalidad, tanto de lo mejor como de lo peor, del orden y del desorden social. Esta es la extraña paradoja de la mitología, que tiene tanta fe en el chivo expiatorio que incluso suplanta el poder de la muerte¹⁶⁷. La toma de conciencia, la interrogación y la interpretación acerca del proceso acaecido en el seno de la comunidad llevaría posteriormente a la progresiva creación de

¹⁵⁹ APPARTENANCES 27.

¹⁶⁰ CHEX 120.

¹⁶¹ Ch. Ramond, *Le Vocabulaire de Girard*, loc. cit., p. 57.

¹⁶² SANGO 76-77.

¹⁶³ “Esa es la razón por la cual Edipo y detrás de él, la más remota figura del Dios Apolo aparecen como portadores de la plaga y como benefactores. Eso es cierto en el caso de todos los dioses primitivos y otras figuras sagradas relacionadas con la peste mítica. Por un lado, son las execrables divinidades que se maldicen junto con la plaga y, por otro, son las benditas divinidades que aportan la curación. Ha de observarse que esta dualidad se halla presente en todas las formas primitivas de lo “sagrado”.” LMA 153-154.

¹⁶⁴ SANGO 37.

¹⁶⁵ Las razones de por qué habría actuado así será tarea de los teólogos desenredarlas. La interpretación general del proceso la resume Girard en tres pasos: “1) La divinidad se hace conocer por la comunidad; 2) ella le inflige una corrección bien merecida; 3) ella le restituye finalmente una paz de la cual ella asegura la duración enseñando a sus fieles el rito sacrificial, a saber la reproducción periódica del fenómeno del chivo expiatorio gracias nuevas víctimas que deberían revelarse reconciliadoras ellas también”. VM 18.

¹⁶⁶ “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 a este misterio que les salva”. RAHP 94.

¹⁶⁷ “Los creadores de mitos suponen a veces que la víctima que ellos han matado no muere nunca; quizás sólo estaba herida o enferma y ha sido curada”. SANGO 37-38. Estas páginas ofrecen una buena síntesis explicativa acerca de la naturaleza ambivalente del chivo expiatorio sacralizado.

rituales y relatos míticos, que no reflejarían la verdad de lo sucedido sino la visión deformada de la realidad por una perspectiva, antes que interesada, ciega e inconsciente y que, sin embargo, servirá para elaborar un saber técnico y religioso para prevenir y luchar contra la violencia social¹⁶⁸. Muchos mitos y rituales obedecen al esquema según el cual antes de la inmolación se percibe a las víctimas como malintencionadas y peligrosas y por ello se les insulta y sólo después, tras ser inmoladas, se convierten en dignas de respeto. Este cambio de actitud se explicaría por la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio que, como decimos, todos los rituales pretenderían alcanzar mediante la piedad religiosa, sin pensar que estén intentando poner en marcha un mecanismo de manipulación intersubjetiva. Sin embargo, otros ritos y mitos no siguen el esquema: “la evolución incesante de las religiones explica este fenómeno: al cabo de un cierto tiempo, la malevolencia del chivo expiatorio es recubierta por la benevolencia del dios que se amplía retroactivamente al periodo pre-sacrificial. Durante largo tiempo, de todas formas, permanecen numerosos trazos del mecanismo victimario”¹⁶⁹.

e) Ritos y mitos

René Girard sostiene que “los tres grandes pilares de la cultura humana son los mitos, las prohibiciones y los rituales”¹⁷⁰ y todos provendrían de los crímenes primordiales del mecanismo del chivo expiatorio, por lo que “la violencia fundadora es la matriz de todas las significaciones míticas y rituales”¹⁷¹. En torno al chivo expiatorio sacralizado el grupo, que ha compartido la crisis y la reconciliación gracias a aquel, quiere conservar la paz eliminando los problemas miméticos que vuelven a surgir, mediante nuevas víctimas sustitutivas de la primera: “esto es lo que se llama sacrificios sangrientos, copia más o menos fiel del mecanismo liberador”¹⁷². Cuando amenacen nuevas crisis o problemas en la comunidad,

¹⁶⁸ Girard no sólo se fija en los mitos en general, también reflexiona sobre elementos cosmogónicos como algunas concepciones cíclicas el tiempo y que interpreta a la luz del ciclo mimético, y de la alternancia de la violencia caótica y su resolución temporal por el mecanismo expiatorio: “La venganza recíproca hace recaer siempre a las culturas percederas en ese caos del que han salido. La concepción mimética revela la verdadera razón de ser de las concepciones cíclicas de los hindúes, o de los filósofos pre-socráticos, de entre los que la famosa palabra de Anaximandro seguiría siendo la mejor definición: “De donde todas las cosas nacen, hacia allá también todas ellas deben ir a hundirse, según la necesidad, pues deben expiar y ser juzgadas por su injusticia, según el orden del tiempo”. AQUEL 28-29 (CELUI 34-35).

¹⁶⁹ VM 195. Continúa la cita: “Después estos trazos mismos se borran, a excepción de dos, creo, los cuales no desaparecen jamás. El primero es la inocencia de los sacrificadores; y el segundo, inseparable del primero, es la idea de que la violencia es necesaria, en tanto que justificada por un bien superior, incluso cuando este degenera en oportunismo político”. VM 195. Girard se refiere aquí a la justificación de Caifás del proceso y muerte de Jesús a los que nos referiremos particularmente en la sección 4.3.3..

¹⁷⁰ SANGO 38. “Encuentro que los tres pilares de la cultura humana, son: el interdicto (no hacer lo que la víctima hizo para destruirnos), el rito (hacer lo que la víctima hizo para salvarnos) y el mito (recordar, siempre de nuevo, todo eso). Básicamente, todas las instituciones humanas pueden ser derivadas de ese proceso”. IDOLOS 57.

¹⁷¹ VS 121. Puede leerse la teoría de los mitos y los rituales y de lo religioso en su conjunto a partir de la p. 11 de *La violencia y lo sagrado*, coincidente con el capítulo I, “El sacrificio”, además del capítulo IV consagrado a “La génesis de los mitos y los rituales” (VS 97-126). Lucien Scubla considera que Girard tanto en VS como en DCCDFM en su contenido antropológico pone más el acento en la cuestión del rito, las prácticas religiosas y las instituciones y técnicas que derivan de ellas, dejando en un segundo plano creencias, mitos y teologías (las representaciones religiosas). En opinión de Scubla el autor de la teoría neomimética cuando elabora estas obras razona como Marx o Pareto: “no son los pensamientos de los hombres los que determinan lo que hacen, sino lo que hacen lo que determina sus pensamientos. O más exactamente, que son razones, que escapan a su consciencia, las que explican a la vez sus prácticas y sus creencias, y les dan la ilusión de que serían las causas de aquellas. Es por lo cual el mito no es objeto de un tratamiento profundo en *La violencia y lo sagrado*, que es ante todo una teoría general del sacrificio y de la domesticación ritual de la violencia”. Por el contrario *El chivo expiatorio* pone el acento en los mitos. Tanto es así que la distinción que traza entre las religiones sacrificiales y las no sacrificiales se apoyaría en exclusiva en la escritura judeocristiana y para nada en los ritos judeocristianos que ni siquiera serían mencionados (circuncisión, bautismo, eucaristía...). Las representaciones religiosas y no las prácticas estarían ahora en primer plano, lo cual también se reflejaría en SANGO. L. Scubla, « Avant-Propos », SANGO VI-VIII. Volveremos sobre esta problemática al final del apartado 4.3.3.

¹⁷² APPARTENANCES 28.

nuevas víctimas de recambio serán utilizadas siendo sacrificadas, intentando evocar lo sucedido anteriormente. Así es como el chivo expiatorio se convierte en técnica ritual. Los ritos de cada cultura serían la rememoración reglada de sus crímenes fundadores¹⁷³ y se ejecutan tratando de representar el proceso, con el objetivo de perseguir el efecto pacificador y unificador procurado por la divinidad (el chivo expiatorio sacralizado)¹⁷⁴.

Los ritos tratan de regular lo que escapa a toda regla, extraer de la violencia fundadora una especie de “técnica del apaciguamiento catártico”, jugando un papel no curativo, sino preventivo: “el rito está llamado a funcionar al margen de los períodos de crisis aguda; [...] El sacrificio está tan adaptado a su función *normal* como el homicidio colectivo a su función a un tiempo *anormal* y *normativa*. Hay todos los motivos para suponer que la catarsis menor del sacrificio deriva de la catarsis mayor definida por el homicidio colectivo”¹⁷⁵. Girard define el rito, “él mismo”, como “mimesis que esta vez ya no apunta al deseo del otro con las consecuencias disolventes y destructivas [...] sino que apunta antes bien a la violencia unificadora. Unánime, la mimesis ritual, combinada con prohibiciones y con la totalidad de lo religioso constituye un verdadero preventivo de la mimesis conflictiva y turbulenta. Por tanto, contra la mala mimesis la cultura no conoce otro remedio que el de la buena mimesis”¹⁷⁶. En todo el mundo los sacrificios de inmolación sucederían en el punto culminante y conclusivo de una crisis mimética general, representando un sacrificio espontáneo y unánime de víctimas que pondría fin a la crisis¹⁷⁷. Aunque estos efectos del rito de la víctima propiciatoria podrían observarse de manera residual, serían indicativos respecto a la posibilidad de un culto primitivo originado en fenómenos análogos muchísimo más poderosos y que, según Girard, estarían en el origen de la cultura humana (los crímenes fundadores)¹⁷⁸.

El autor de la teoría neomimética está de acuerdo con los antiguos etnólogos que consideraban a las sociedades arcaicas las menos evolucionadas, las más cercanas a los orígenes. A pesar de que esta tesis se haya desacreditado, cree que es de sentido común afirmarla¹⁷⁹ y se sirve de los ritos para ilustrarla, estableciendo tres clases de sociedades: “En lo tocante a los ritos, cabe distinguir *grosso modo* tres clases de sociedades: En primer lugar, una sociedad en la que el rito ya no es nada, o casi nada. Se trata de nuestra sociedad, la sociedad contemporánea. Forman la segunda clase – o más bien la formaban – las sociedades en que el rito acompaña y, en alguna medida, duplica todas las instituciones. Es en este caso cuando el rito parece algo sobreañadido a instituciones que no tienen ninguna necesidad de él. Las sociedades antiguas y, en otro sentido, la sociedad medieval pertenecen a esta clase, que es la erróneamente concebida como universal por el racionalismo, y de la que ha surgido la tesis de lo religioso parasitario. Y, por fin, la tercera clase está constituida por sociedades

¹⁷³ CHEX 76-78.

¹⁷⁴ LMA 154. Un ejemplo de rito sacrificial humano es el caso griego del *pharmakos*: “Cuando leemos estas historias de ritual, como otras de igual naturaleza, representa forzosamente la institucionalización, a la vez astuta e inocente, del tipo de persecución espontánea que constituye para nosotros la designación de un chivo expiatorio”. SANGO 16.

¹⁷⁵ VS 110. Según la perspectiva girardiana nos engañamos totalmente cuando sólo vemos en los ritos lo que hay de más morboso y patológico en el ser humano, ya que hasta los ritos más violentos pretenden la expulsión de la violencia: “No cabe duda de que el rito es violento, pero siempre es una violencia menor que sirve de barrera a una violencia peor; siempre intenta enlazar con la mayor paz que pueda conocer la comunidad, aquella que, después del homicidio, resulta de la unanimidad en torno a la víctima propiciatoria”. VS 111. Sobre la doble sustitución en la que se basa el sacrificio ritual, véase: VS 110.

¹⁷⁶ LMA 115.

¹⁷⁷ Habría distintos modos de ejecución ritual que expresan el carácter colectivo unánime del crimen de manera que nadie individualmente tiene especial protagonismo en él, al tiempo que nadie esté demasiado expuesto a contaminarse en contacto con la víctima sacrificial. Ejemplos de ello son la lapidación colectiva, el abandono de la víctima en medio del desierto o en el mar, o ir acorralando a la víctima hasta forzarla a lanzarse desde un risco, como en el caso de la roca Tarpeya de Roma. LMA 186-187.

¹⁷⁸ LMA 14.

¹⁷⁹ SATÁN 124.

“muy arcaicas”, que carecen de instituciones propiamente dichas y sólo tienen ritos, los cuales ocupan el lugar de aquéllas”¹⁸⁰.

Girard no sólo recupera y enfatiza el uso coloquial de la expresión “chivo expiatorio”, también lo hace con el de “mito”¹⁸¹, que sería primeramente, como queda reflejado en el lenguaje ordinario, un relato fabuloso, es decir, falso, una visión manipulada de la realidad desde un punto de vista determinado conforme a unos intereses, aunque quienes lo hacen no sean conscientes de ello. Los mitos serían los relatos tergiversados de los hechos acaecidos en torno al desencadenamiento del mecanismo del chivo expiatorio por la comunidad, el punto de vista de los verdugos, que intentan narrar lo sucedido y que, sin saberlo, justifican la culpabilidad de la víctima, eludiendo la responsabilidad común en los conflictos sociales y en el mecanismo emisario: “son el recuerdo, generalmente deformado, pero fiable sobre ciertos puntos cruciales, de un proceso de victimización tan potente que a los ojos de los perseguidores, que son también los creadores del mito, hace de sus víctimas un símbolo arquetípico no solamente de violencia y de desorden, sino igualmente de orden y de paz”¹⁸². Los mitos fundadores y su estructura doble, partida, reflejarían bien esta idea. Según Girard, en ellos, en primer lugar, hay un personaje o héroe despreciado, objeto de rechazo, que después se transforma en dios de la comunidad, que ha sido pacificada por su muerte¹⁸³. La tesis del pensador es arriesgada en la medida en que sostiene que hay una serie de estereotipos de persecución que son realmente universales y que incluso en los mitos que no los contienen son pertinentes para dar cuenta de ellos¹⁸⁴.

A la luz de estas consideraciones el proceso espontáneo del chivo expiatorio se manifestaría como “el proceso generador del mito, como la verdadera *raison d'être* de sus

¹⁸⁰ SATÁN 123-124.

¹⁸¹ Ch. Ramond: *Le Vocabulaire de Girard*, loc. cit., p. 3.

¹⁸² SANGO 38. Girard en otras ocasiones habla de la “transfiguración” operada en los mitos por la ilusión unánime de sus autores en la narración de los fenómenos de chivo expiatorio, del resultado de una “alquimia” que coincide con el efecto “catártico” de la expulsión de la víctima (VM 12 y LMA 173), lo que haría de los mitos relatos enigmáticos que hay que descifrar y que la teoría mimética contribuiría a hacer inteligibles.

¹⁸³ EMARTINEZ 22. Los mitos de los dioses del Olimpo serían los trazos de crímenes de las comunidades contra sus víctimas, chivos expiatorios divinizados acusados previamente de parricidios, incestos, fornicaciones bestiales y otros crímenes, todos ellos acusaciones típicas de caza de brujas que obsesionan a las multitudes arcaicas e incluso modernas que buscan víctimas. Ch. Ramond: *Le Vocabulaire de Girard*, loc. cit., p. 59. (de la entrada “mythes” sobre textos de Girard). “La violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen mayor empeño en conservar. Esto es, precisamente, lo que afirman, pero bajo una forma velada y transfigurada, todos los *mitos de origen* que se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es sentido como fundador del orden cultural. De la divinidad muerta proceden no sólo los ritos sino las reglas matrimoniales, las prohibiciones, todas las formas culturales que confieren a los hombres su humanidad”. VS 101. Pueden verse las distintas versiones de la muerte de Rómulo; el mito de la creación del sol y de la luna de los aztecas o el mito escandinavo de Baldr. Todos estos casos son analizados por Girard en CH EX.

¹⁸⁴ CH EX 107. El autor se dedica ampliamente en esta obra a justificar su modelo interpretativo aún en los casos menos verosímiles. Girard, gracias a su estudio comparado de mitos procedentes de culturas de todo el mundo, establece una serie de estereotipos y de signos preferenciales de selección persecutoria: “No necesito subrayar que la mitología mundial abunda en cojos, tuertos, mancos, ciegos y otros lisiados. También tenemos muchos apestados. Junto a los héroes discapacitados, también los hay excepcionalmente hermosos, carentes de cualquier defecto. [...] En los mitos aparece la gama completa de los signos victimarios. No nos damos cuenta porque consideramos fundamentalmente la pertenencia de las víctimas a una minoría étnica o religiosa conocida”. Resalta en especial un tema central en todo el mundo: “el del extranjero colectivamente expulsado o asesinado”. Para sorpresa nuestra Girard afirma que son los mitos que carecen de estereotipos persecutorios “los que aportan la confirmación más brillante a nuestra tesis”. CH EX 46-48. En los mamíferos, aunque de manera más rudimentaria, los predadores suelen elegir a los impedidos, individuos heridos, inválidos, dañados, más fáciles de capturar. En la cultura humana, volvemos a verlos “en los cuerpos de las divinidades que ha engendrado el asesinato colectivo, arcaicos, griegos, hindúes, etc. Es alrededor de este mismo tipo de individuos que se congregan los hombres en busca de chivos expiatorios, y por eso es por lo que hay tantos lisiados entre los dioses arcaicos y antiguos. Se puede situar pues la génesis mimética de lo religioso en la transición, tan interminable como se quiera, entre el animal y el hombre”. AQUEL 113-114.

temas y especialmente de la peste”¹⁸⁵. No obstante, la opacidad sería propia del mito¹⁸⁶ y, aunque todos los elementos del proceso victimario estén presentes, estarían reordenados y transfigurados: “un linchamiento considerado desde el punto de vista de los linchadores nunca se manifestará explícitamente como linchamiento”¹⁸⁷. Si la ejecución de los ritos busca la repetición de la catarsis de los crímenes fundadores poniendo de manifiesto su efectividad, los mitos muestran la real efectividad de la transferencia colectiva, en tanto que la víctima nunca aparece como víctima propiciatoria explícita, como un inocente aniquilado por la violencia ciega de una multitud¹⁸⁸.

Frente a las acusaciones de quienes objetan a Girard que las instituciones primitivas, al igual que los mitos, son demasiado numerosas y demasiado diferentes para encajar en un solo molde, el autor se defiende esgrimiendo que en su hipótesis no hay molde ninguno y que hay que captar el elemento interpretativo “necesariamente” alucinado y, por tanto, infinitamente variable, que media entre la reconciliación acaecida tras la inmolación unánime y los imperativos religiosos que derivan de ella y sirven para conmemorarla: “las formas siempre cambiantes de las nuevas representaciones de sacrificios (ritual) y el recuerdo comunal (mitología) están generadas por esa interpretación alucinada y no por el acontecimiento mismo”¹⁸⁹.

f) El desconocimiento y el “borrado de huellas” del proceso

Aunque Girard no aborda o no concibe *ex profeso* una filosofía de la historia, el hecho es que la presupone o se infiere de sus planteamientos. Una de las vertientes de esta interpretación del curso de la historia de la humanidad tendría que ver con el progresivo proceso de borrado de huellas del mecanismo del chivo expiatorio, que se extendería a través de los siglos, y que estaría detrás no sólo de las elaboraciones mitológicas, sino incluso de la filosofía, de las ciencias modernas o hasta de la lexicografía, aunque quienes lo pergeñan no fueran conscientes de ello. Se vinculan aquí la eliminación de los vestigios sacrificiales y violentos de muchos relatos míticos y de los indicios que asocian a la violencia y lo sagrado, con la *méconnaissance*, la ignorancia acerca de qué es lo que acontece realmente tras el desencadenamiento del mecanismo victimario, extensible a los ritos sacrificiales que, aunque se ejecuten a sabiendas, se desconoce por qué funcionan (los efectos de transferencia y catarsis), e incluso a las persecuciones medievales. Paradójicamente el desconocimiento coincide con la ocultación (consciente o no) de aquello que se desconoce. Vamos a tratar brevemente estos dos aspectos.

En la medida en que Girard se esfuerza por arrojar luz sobre el proceso de gestación de la cultura humana y sus instituciones que, en última instancia, según su hipótesis, se remitirían al mecanismo victimario y a los sacrificios rituales, detecta una progresiva ocultación de los productos culturales de sus propios orígenes. El chivo expiatorio sería objeto de repulsión: “Todas las instituciones post-rituales son generadas, por lo visto, en virtud de

¹⁸⁵ LMA 153. Recordamos la polivalencia de la peste como epidemia en el sentido moderno pero, sobre todo, como epidemia de violencia recíproca y de indiferenciación, caos social, que en los mitos nunca se haría explícita como tal. LMA 154.

¹⁸⁶ LMA 158.

¹⁸⁷ LMA 153.

¹⁸⁸ LMA 173, 153.

¹⁸⁹ LMA 15. Girard vuelve a expresarse en términos parecidos: “Encontramos en un número increíble de mitos todo un conjunto de temas que, a pesar de variaciones extremadamente diversas que ellas pueden presentar, se revelan siempre compatibles con el modelo que tengo en mente con respecto al chivo expiatorio, el modelo de una ilusión narrada desde el punto de vista del perseguidor ilusionado”. SANGO 28. El pensador también tiene en cuenta la perspectiva evolutiva de los mitos, lo que explicaría en muchos de ellos la escisión de la equívoca divinidad primitiva y la rotura del equilibrio mítico, unas veces en favor de lo maléfico y otras a favor de lo benéfico. Este tipo de división sería tardío y llegaría a los cuentos y leyendas, formas míticas muy degeneradas que no serían objeto de una creencia propiamente religiosa. CH EX 109.

estas expulsiones de segunda generación que expulsan al anterior agente de expulsión. Esto es cierto en el caso del teatro, de la filosofía y también del sistema judicial, de las instituciones políticas, etc. En todas estas formas, el proceso de “expeler la expulsión”, de borrar las huellas, es un proceso continuo que aleja cada vez más esas formas de su origen. Las formas resultan cada vez más ajenas a su verdadero asunto y sin embargo nunca pueden realmente separarse de él”¹⁹⁰. Girard insiste en que hay una dimensión no consciente¹⁹¹. A pesar de las modificaciones y distorsiones del acontecimiento original que, por ejemplo, harían los “embellecedores de los mitos”, estos no se darían cuenta realmente de lo que hacen cuando reprimen, aún más que los creadores de los mitos, la verdad del fenómeno de chivo expiatorio¹⁹². Aquí estarían Platón o Eurípides, pero también Lévi-Strauss¹⁹³, ya que la eliminación de los vestigios sacrificiales iría más allá de los mitos o de la antigüedad y llegaría hasta hoy: “Es de esta represión ininterrumpida, que puede en las fases posteriores de las culturas tomar las formas más diversas, que depende la supervivencia del mito y de todo lo que le acompaña – la religión, la cultura en su conjunto e incluso, según yo, los valores del humanismo laico. Al igual que los linchadores originales, sus sucesores no saben lo que hacen”¹⁹⁴. Girard sugiere que los mitos más ingenuos serían los mitos más primitivos, que no restringen la violencia colectiva a un subgrupo y que estarían forzosamente más próximos al acontecimiento original, frente a la reticencia cada vez mayor de numerosas comunidades a asumir la existencia de una violencia comunitaria de la que serían responsables todos colectivamente¹⁹⁵. La tendencia contraria, la que pondría de manifiesto y acentuaría la relevancia de la violencia colectiva y de los linchamientos, frente a su camuflaje, en diversos grados y en diversos textos míticos y religiosos, la abordaremos en el capítulo 4.

La segunda vertiente de la inconsciencia vinculada a los crímenes fundadores y a sus ritualizaciones posteriores, aunque primera en orden cronológico, se refiere a la ignorancia que caracteriza a quienes participan en ellos que, de nuevo, llegaría hasta nuestros días encarnada en la miopía con que solemos vivir los pseudomecanismos de chivo expiatorio que presenciamos cotidianamente y que siguen teniendo un efecto psicosocial: “hasta el más

¹⁹⁰ LMA 175.

¹⁹¹ Aunque él mismo se expresa así, opta por el término “desconocimiento” o “ignorancia”, frente al de “inconsciencia”, a pesar de que sea más usual. Girard aclara que pretende evitar que se confunda lo que él dice con las “farragosas teorías freudianas”. Se remite al significado literal según la etimología griega de “ignorancia” como “no saber”, la ausencia de conciencia en los procesos victimarios más de tipo colectivo que individual. Se trata de un aspecto que considera esencial, como lo es el inconsciente en Freud, pero al mismo tiempo se opone radicalmente a éste ya que no se trata de ninguna entidad psíquica. El creador de la filosofía neomimética ilustra la idea con una cita de Lucas: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (23, 34) y otra de Pedro, destinada a quienes participaron en la crucifixión: “Mas ahora, hermanos, sé que por ignorancia lo habéis hecho” (Hechos 3, 17). ORIGENES 72-73. En estas páginas se nos remite en la nota 23 (p. 72) a un texto de J.P. Dupuy en el que desarrolla esta noción (“Totalisation et méconnaissance” en: P. Dumouchel: *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 110-135) y en la nota 24 (p. 73) se nos remite a SATÁN 198-199, además de apuntar que hay algunos de los primeros manuscritos evangélicos que no contienen la frase de Lucas. Aludiremos de nuevo al “desconocimiento” girardiano en oposición al inconsciente freudiano en el capítulo 2.

¹⁹² SANGO 48. “Debo decir aquí, una vez más, que para comprender una génesis victimaria, hay que tener en cuenta su dimensión no consciente. La única cosa que no debemos esperar de un mito nacido del mecanismo victimario, es que él reconozca que la víctima es un chivo expiatorio en el sentido ritual o frazeriano de la palabra; o, en otros términos, que él reconozca que la elección de la víctima es arbitraria, que el vínculo causal entre la víctima y la catástrofe que se le atribuye no es real. No esperamos nada así de los perseguidores medievales o modernos. Puesto que, lo comprendemos, esto sería perfectamente absurdo”. SANGO 33.

¹⁹³ Véase el apartado dedicado a Platón en el capítulo 2 o CH EX 102-106.

¹⁹⁴ SANGO 48. Sin embargo, Girard matiza sus palabras e interpreta el malestar que, a su juicio, tendrían quienes se ven ante la necesidad de distorsionar los relatos míticos: “no se sentirían obligados de huir y de encontrar excusas a todo el mundo si verdaderamente no sospecharan nada. Para modificar sus mitos como ellos lo hacen, hay que tener un sentimiento de malestar. Si ellos supieran perfectamente lo que ha pasado verdaderamente, renunciarían a su mitología; si estuvieran a este respecto en una ignorancia total, no modificarían en nada sus mitos. Lo que, en consecuencia, les incomoda, es estar muy cerca de saber”. SANGO 48.

¹⁹⁵ SANGO 50.

trivial efecto de víctima propiciatoria es un proceso inconsciente de estructuración”¹⁹⁶. Como señala Ramond la *méconnaissance* del proceso de hominización (de creación cultural y civilizatoria) no se trata sólo en la teoría mimética de una exigencia lógica para las ciencias del hombre, sino que sería “fundadora”, indispensable para la fundación de la cultura: “el mecanismo victimario que está en el origen de la hominización sólo puede funcionar si es desconocido, y cesa de funcionar en el momento en el que es revelado, [...] forma parte del proceso que desemboca en la humanidad. Es sin duda una de las razones que convierte a esta ignorancia en algo tan difícil de vencer”¹⁹⁷. Las sociedades se constituyen contra sus chivos expiatorios a condición de que los fenómenos de transferencia del odio colectivo y de la catarsis se efectúen correctamente, es decir, que se desconozca que el individuo en cuestión esté funcionando como chivo expiatorio y víctima inocente, después sacralizada. De lo contrario, el mecanismo y sus sucesivas fases no tendrían lugar: “la aptitud del mecanismo victimario para producir lo sagrado está enteramente fundada sobre la ignorancia de la cual este mecanismo es objeto”¹⁹⁸.

Girard recalca la función del “desconocimiento” en su teoría y presume del mérito de haber sido la primera en haberle conferido un valor teórico explicativo en la génesis de las religiones: “El carácter inaccesible del acontecimiento fundador no aparece en ella únicamente como una necesidad insoslayable, desprovista de valor positivo, estéril en el plano de la teoría: es una dimensión esencial de esa teoría. Para retener su virtud estructurante, la violencia fundadora no debe aparecer. Para cualquier estructuración religiosa y postreligiosa es indispensable la ignorancia. La retirada del fundamento coincide con la impotencia de los investigadores para atribuir a lo religioso una función satisfactoria. La presente teoría es la primera en justificar tanto el papel primordial de lo religioso en las sociedades primitivas como nuestra ignorancia de este papel”¹⁹⁹. De hecho los efectos que Girard atribuye a la difusión del cristianismo, como el antónimo de la ignorancia, socavarían de lleno los sistemas sacrificiales al proclamar la inocencia de las víctimas y disolver la *méconnaissance*, no obstante lo cual las persecuciones de brujas o judíos se produjeron durante siglos²⁰⁰. Estas

¹⁹⁶ LMA 220.

¹⁹⁷ Entrada « *méconnaissance* » en : Ch. Ramond : *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 46.

¹⁹⁸ « (Choses cachées, 50) » Cfr. Ch. Ramond, op. cit., p. 47. La explicación que Ramond nos ofrece queriendo expresar el pensamiento girardiano no nos convence del todo y la hemos ajustado a lo que creemos que es una manera más coherente de presentarlo. Ramond nos dice que “puesto que no puede haber *chivo expiatorio*, contra el cual se constituya la sociedad, más que a condición de que este “chivo expiatorio” sea tenido por verdaderamente culpable, es decir sea “desconocido” como *chivo expiatorio*”. Ídem. A nuestro parecer, y según ya hemos contemplado, que un grupo considere a un individuo como culpable no se correspondería con un estadio primigenio del mecanismo victimario, ya que parece presuponer cierto grado de consciencia, acerca de la responsabilidad de un individuo sobre el malestar colectivo. Y, como hemos visto, en la crisis de indiferenciación y en el paroxismo de la violencia, sobre todo en los orígenes de la humanidad, parece impensable hablar de “culpabilización”, si precisamente estamos en el momento en que el grado de inconsciencia es el máximo que pudiéramos establecer en un eje cronológico. Ya hemos hecho una precisión parecida al respecto de las acusaciones que pudieran darse en el seno del grupo antes de la elección de la víctima (Véase nota nº 111). Quizás se trate solo de una forma de hablar pero que puede dar lugar a confusiones en la exposición de la teoría, a veces por parte del propio Girard.

¹⁹⁹ VS 323.

²⁰⁰ Se daría la paradoja de que el cristiano que acusa e los judíos de haber perseguido víctimas inocentes, creyéndose indemne de ello, reproduce el mecanismo que denuncia. A juicio del pensador el Evangelio, el texto que revela la ignorancia, es a su vez objeto de la ignorancia. Incluso teniendo como guía el texto que le pone fin, puede permanecer en la ceguera. No bastaría con el conocimiento, sino que sería necesario abandonar el mecanismo de persecución (véase el apartado sobre la conversión epistemológica en el capítulo 9). Girard, quizás especialmente antes de cambiar de opinión acerca de su interpretación del cristianismo como religión no sacrificial (véase el capítulo 7), pone el acento en la crítica a la “lectura sacrificial” que se habría hecho de los evangelios, que vería en la Pasión de Cristo una prolongación de los sacrificios arcaicos, de tal manera que “toda la cristiandad ha sido fundada sobre una “*méconnaissance* del texto” (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 257 y 267. Cfr. Ch. Ramond: *Le Vocabulaire...*, loc. cit., p. 48). Si esto es así, quizás tendría más dificultad para Girard atribuir al cristianismo una influencia tan determinante, en la medida en que en la cristiandad habría primado la interpretación sacrificial, en el final de supersticiones seculares asociadas a persecuciones de minorías y en el florecimiento de la ciencia. O, al contrario, precisamente a pesar de ello,

serían también una muestra de que además del desconocimiento o la ignorancia, también la fantasía y la alucinación inciden en quienes se ven inmersos en persecuciones victimarias²⁰¹.

Tanto en los chivos expiatorios originales, como en las cabezas de turco de las que podemos seguir sirviéndonos en cualquier ámbito ante cualquier situación, intentando volver a coser los agujeros de la malla social, para que la reconciliación comunitaria sea efectiva, esto “no debe percibirse como un fenómeno mimético. Las únicas buenas víctimas propiciatorias son aquellas que no se reconocen como tales”²⁰². La ignorancia, como hemos dicho, sería consustancial a la fundación religiosa y cultural de la humanidad, lo cual se expresaría en las distintas fases del mecanismo victimario, incluida la sacralización ambivalente: “El ignorar los efectos miméticos que determinaron todos los sucesivos cambios en el estado de ánimo colectivo convierte a la víctima propiciatoria primero, en el único agente de la rivalidad y luego en el agente del “milagro” que pone fin a ella. El ignorar el ciclo mimético equivale a una transferencia colectiva dual que explica la dualidad de todas aquellas cosas designadas como “sagradas”, “numinosas”, “maná”, etc. El sacrificio de la víctima se convierte así en la sagrada epifanía del antepasado fundador o de la divinidad fundadora que fue la primera en transgredir las leyes que también aportó a la comunidad. Primero se presentó para castigar y corregir, después para educar y recompensar mostrando cómo debe practicarse el rito, en otras palabras, cómo dar muerte a víctimas substitutas”²⁰³.

No hay, por tanto, chivos expiatorios, en sentido girardiano, en ninguna de sus formas sin ilusión ignorante²⁰⁴: “El mecanismo no puede operar sin un elemento de ilusión. La prueba de que todos estamos sujetos a este género de ilusión aparece de manera indirecta en la paradoja siguiente: si cada uno de entre nosotros detecta muy bien los chivos expiatorios de los otros y se indigna, por el contrario ninguno de entre nosotros tiene el sentimiento de haber tenido él mismo en el pasado ni sobre todo de tener aún actualmente chivos expiatorios”²⁰⁵.

quienes supieron o pudieron romper el corsé de tal lectura, en la medida en que fueron minoría, harían gala de la especial potencia transformadora del cristianismo (véase el apartado 5.4.). Aunque Girard a la postre se muestra más conciliador y afirma la unidad simbólica del sacrificio en la cual también estaría inserto el cristianismo, aunque dando un sentido distinto al sacrificio de Jesús (véase el apartado 7.2.), sigue siendo válida su crítica a la teología sacrificacionista cristiana que ve la Pasión como crimen perfecto que satisface tanto la deuda de sangre de la humanidad pecadora con el Padre, como a su carácter sádico. La misma liturgia es reveladora a este respecto. Antes del Concilio Vaticano II la celebración del sacrificio de la misa se ofrece en distintos altares consagrados a diversas advocaciones y santos. Lo importante es la actualización del sacrificio por el oficiante, de espaldas al pueblo, aunque lo ofrece en su nombre, muchas veces con una pretensión mágica o supersticiosa para alejar males, pidiendo la mediación del patrón o santo abogado de una causa concreta (san Isidro, por la lluvia; san Esteban, contra la peste...) ante cuya imagen se oficia. Un politeísmo larvado en el que se gestiona un sacrificio para manipular fenómenos naturales o sociales que causan una crisis.

²⁰¹ “Las acusaciones formuladas contra los judíos no son menos fantásticas que las nefastas propiedades atribuidas a los héroes míticos. [...] La alucinación cumple una función social y es específica de esa función. Los poderes maléficos de los judíos constituyen creencias permanentes de la comunidad cristiana; esas creencias permanecen dormidas un tiempo durante períodos de relativa armonía social, pero son rápidamente reactivadas en tiempos de crisis, cuando los problemas de la comunidad se hacen ingobernables y hasta indefinibles. Cuando las tensiones se agudizan la sociedad se volverá hacia los judíos. Reconocemos este hecho cuando decimos que los judíos son las víctimas propiciatorias favoritas de la sociedad cristiana”. LMA 195.

²⁰² LMA 205.

²⁰³ LMA 205.

²⁰⁴ No obstante, aunque lo ilustremos con ejemplos de procesos atenuados de chivo expiatorio en comparación con los que pudieron tener lugar en el umbral de hominización, podría haber quien, a sabiendas, proponga la victimización de determinados individuos a un colectivo susceptible de verse manipulado. (Véanse el caso de Apolonio de Tiana (apartado 8.3.) e incluso el de la turba animada a pedir la crucifixión de Jesús y la liberación de Barrabás. O ejemplos más recientes presentes, por ejemplo, en los totalitarismos del s. XX).

²⁰⁵ SANGO 13. “Es necesario que la *méconnaissance* permanezca en el interior del sistema, sin la cual la polarización de la violencia sobre una víctima expiatoria no podría efectuarse, el carácter arbitrario de su designación sería demasiado evidente”. *La violence et le sacré*, Pluriel, 1990, p. 235. Citado por : St. Vinolo: *René Girard: Épistémologie du sacré*, Paris, L’Harmattan, 2007, p. 45. En la traducción española de *La violencia y lo sagrado, méconnaissance* se traduce por ignorancia: “que la ignorancia continúe en el interior del

En conclusión, volviendo a la filosofía de la historia, Ramond también sugiere que la “*méconnaissance*” interpretativa tiene infinitos recursos y los textos de Girard que revelan lo que los Evangelios revelan serían, a su vez, objeto de la misma en el ámbito de las ciencias humanas “sin que nunca se pueda decir dónde se parará este ciclo de la *revelación* y de la *méconnaissance*”²⁰⁶. Esta consideración pone de nuevo de manifiesto la ausencia de una neta separación entre las sociedades consideradas primitivas y las contemporáneas. Aunque no puedan equipararse sin más, las primeras no son ciegas con respecto a las segundas, sino que la ceguera de ambas sería cuestión de grado. Incluso a pesar de que en las últimas estaría difundido el mensaje cristiano, la falta de afectación por este que Girard diagnostica en las ciencias, también las haría aproximarse a las primeras: “Las sociedades mítico-rituales están prisioneras de una circularidad mimética de la que no pueden escapar puesto que ni siquiera la detectan. Eso todavía es cierto: todos nuestros pensamientos sobre el hombre, todas nuestras filosofías, todas nuestras ciencias sociales, todos nuestros psicoanálisis, son fundamentalmente paganos por cuanto descansan en una ceguera respecto del mimetismo conflictivo análoga a la de los propios sistemas mítico-rituales”²⁰⁷. En opinión de Girard, probablemente estaríamos en esta situación, al respecto de comprender los mecanismos victimarios: “Si nuestra percepción de los fenómenos de víctima propiciatoria es inversamente proporcional a sus efectos, comprendemos muy bien por qué esos efectos continúan escapándose, por lo menos hasta cierto punto y por más que se encuentren en el proceso de perder su efectividad. A medida que se despliegue esta dinámica, los efectos del sacrificio de víctimas se pondrán al alcance de nuestro entendimiento, sin duda, pero cada vez quedarán menos para ser captados”²⁰⁸.

1.4. EL MECANISMO VICTIMARIO, CLAVE DEL PROCESO DE HUMANIZACIÓN

Vimos en qué sentido el deseo mimético hacía “escapar” al ser humano de la animalidad siendo responsable, al mismo tiempo, tanto de habernos situado por encima de los animales como por debajo de ellos, “pagando” con nuestros eternos conflictos el precio de nuestra libertad²⁰⁹. Girard ve en el mecanismo victimario y en su funcionamiento mimético el motor necesario para explicar la interacción de lo biológico y de lo cultural que exigía el rápido aumento del cerebro. A partir de aquí concibe la humanización como una serie de “rellanos” que permiten domesticar las siempre crecientes intensidades miméticas, separadas por nuevas crisis que vuelven a desencadenar el mecanismo y, a su vez, nuevas prohibiciones y rituales, cada vez más eficaces. De esta forma, gracias a la sucesión de crisis, sacrificios y elaboraciones rituales el antropoide se habría ido humanizando cada vez más²¹⁰. Girard está de acuerdo en incorporar la religión al ámbito de la técnica, considerando la técnica del chivo expiatorio la madre y la más antigua de todas las técnicas²¹¹.

Frente a las teorías del contrato social Girard observa que “sólo los universitarios y burócratas se imaginan que todo comienza siempre por comités”²¹² e inscribe la génesis de la cultura humana en la naturaleza, vinculándola a un mecanismo natural sin quitarle lo que tiene

sistema, sin lo cual la polarización de la violencia sobre una víctima propiciatoria no podría efectuarse y el carácter arbitrario de su designación sería demasiado evidente”. VS 165.

²⁰⁶ Ch Ramond, *Le vocabulaire...*, loc. cit., p. 49.

²⁰⁷ SATÁN 194.

²⁰⁸ LMA 220-221.

²⁰⁹ SATÁN 34.

²¹⁰ DCCDFM, DVAD 815.

²¹¹ Realiza esta consideración tras ver, con el texto bíblico, cómo los amigos de Job serían una especie de curanderos que consideran el sacrificio de Job bajo el punto de vista de una terapéutica social, ya que se trata más de cuidar por el bienestar comunitario que de curar a individuos particulares. Concebir la religión y el chivo expiatorio como parte del ámbito de la técnica es algo que toma de Philippe Nemo. CH EX 135.

²¹² CEASEC 38.

de exclusivamente humano. Quiere resolver así la querrela entre etólogos y etnólogos, mostrando que hay siempre, y a la vez, ruptura y continuidad entre todas las formas sociales, animales primero, pre-humanas a continuación, y completamente humanas finalmente²¹³. Obviamente no es posible remontarse hasta estos fenómenos y encontramos un enorme agujero, quizás de millones de años²¹⁴. Sin embargo Girard se defiende arguyendo que su tentativa no tiene nada de arbitraria y que se apoya en una ingente cantidad de indicios convergentes de los ritos humanos que coinciden además con los “ritos animales” observados en etología²¹⁵. Investigaciones como la de K. Lorenz sugieren que la violencia humana no es la única en dotarse de objetos de recambio²¹⁶. Es más, hay conductas animales en ciertas especies que evocan los dos momentos fundamentales de los ritos religiosos: el de la crisis mimética y el de la reconciliación contra la víctima emisaria. Aunque la función de la víctima está bosquejada los “ritos animales” nunca llegarían a la inmólación. Una diferencia esencial entre humanos y animales sería que en el caso de los ritos de éstos nunca hay un número suficiente de miembros para asemejarse a los ritos fundamentales de la humanidad, que reúnen a un grupo social por entero: “ésta es la sola razón válida en parte para discutir sobre el calificativo de rito en el caso de las conductas animales de las que hablamos”²¹⁷.

²¹³ Girard sí admite que entre la animalidad propiamente dicha y la humanidad en devenir, hay una “ruptura verdadera y es la ruptura de crimen colectivo, única capaz de asegurar organizaciones fundadas sobre prohibiciones y rituales, por embrionarios que sean. Es posible por tanto inscribir la génesis de la cultura humana en la naturaleza, dirigirla a un mecanismo natural sin quitarle lo que ella tiene de específico, de exclusivamente humano”. DCCDFM, DVAD 816.

²¹⁴ Girard reconoce que su libro *La violencia y lo sagrado* no está “suficientemente situado en un contexto evolutivo, que presupone centenares de miles de años, es decir, un tiempo absolutamente inconcebible para el hombre”. Si lo reescribiera afirma que mostraría que “a escala evolutiva, el azar opera de manera diferente, ya que la muerte, considerada a esa escala, suprime todos los “malos azares”. El mecanismo del chivo expiatorio puede pensarse como una fuente de buenas mutaciones biológicas y culturales”, “la invención de lo religioso es intermediaria entre el animal y el hombre”. AQUEL 93. Este punto de vista evolutivo se tiene más en cuenta seis años después en DCCDFM. De hecho podemos ver cómo la bibliografía, con respecto a VS, se ve enriquecida con obras de Ch. Darwin, E. Morin, J. Monod (biólogo, Nobel de fisiología) o Sherwood Washburn (antropólogo físico, primatólogo). Años más tarde Girard se declara admirador de R. Dawkins del que dice haber captado lo que los evolucionistas no han visto: que los tiempos geológicos no tienen relación alguna con los tiempos históricos. AQUEL 93. Otro razonamiento que debería haber figurado en VS es, a juicio de Girard, un elemento de la teoría de la población de Malthus, gracias a la cual Darwin habría descubierto la selección natural. Se trata de la ley biológica que dicta que a un excedente natural de población le siguen cada vez más muertes. Éstas adquirirían evolutivamente un sentido positivo “ya que nos “libran” de todos los “malos” azares”. Así se comprendería mejor “lo que convierte en “positiva” la muerte colectiva en el plano de las instituciones y su génesis”. *Ibíd.*, 94. La obra *Los orígenes de la cultura* actualiza y puntualiza consideraciones antropológicas anteriores.

²¹⁵ DCCDFM, DVAD 816-817.

²¹⁶ Girard trae a colación el caso estudiado por Lorenz de cierto pez que, privado de sus congéneres machos, sus adversarios habituales, dirige sus tendencias agresivas contra su propia familia a la que acaba por destruir. VSf, DVAD 299. Otro caso que Girard cita es el de la descripción de Lorenz del comportamiento de las ocas: “Cuando dos ocas se aproximan una a la otra con signos de hostilidad, la mayor parte del tiempo su agresión se desvía sobre un tercer objeto. Aquí hay una evocación del mecanismo emisario. Esta desviación de la agresividad ha sido fijada por la evolución en un esquema instintual que puede crear un vínculo, principalmente entre un macho y una hembra (aunque existe también el caso de homosexualidad engendrada por este mismo mecanismo). Aunque aquí la expresión de chivo o víctima expiatoria no es exacta, al ser el tercero un objeto, esta observación pone de manifiesto la creación de un fuerte vínculo y de una cohesión en el seno de una pareja o de un grupo específicamente contra un elemento externo o interno (que es expulsado). Sería algo análogo a las sociedades primitivas que, sin ser conscientes de ello, habrían recurrido al asesinato ritual para reforzar los vínculos de la comunidad. ORIGINES 150-151. Es también interesante ver cómo la explicación que tendría el humor y la risa a la luz de esta teoría sería el mismo fortalecimiento de los vínculos sociales, a costa de terceras personas, de individuos ajenos a un grupo. Platón y Aristóteles teorizan sobre la risa haciendo planear sobre ella una oscuridad que hoy ya no percibimos, asociada a la superioridad compartida por unos, por encima de la inferioridad de otros (espectáculos de circo, castigos y ejecuciones públicas...). Sobre la catarsis en sus diversos sentidos y acerca de la ambivalencia de la risa y el llanto, puede verse el interesante ensayo: “Equilibrio peligroso. Una hipótesis sobre lo cómico”. LMA 129-142.

²¹⁷ DCCDFM, DVAD 817-818.

A partir del mecanismo del chivo expiatorio Girard sigue desarrollando su hipótesis de la filogénesis humana. Intenta mostrar, en definitiva, que la persecución unánime debe jugar en la génesis de la cultura humana, en el umbral de la hominización, el rol que desempeñaban los esquemas de dominio antes de la capitulación del animal más débil en este sentido²¹⁸. El pensamiento simbólico, el conjunto del lenguaje humano y las demás instituciones culturales tendrían también su origen en los homicidios colectivos²¹⁹. Tras cada crimen y su paroxismo histérico, se produciría el advenimiento de la calma y, por tanto, las condiciones favorables al pensamiento, al tiempo que el objeto más propicio para provocarlo: “los hombres se dirigen hacia el milagro a fin de perpetuarlo y renovarlo; necesitan por consiguiente, en cierto modo, pensarlo. Los mitos, los rituales, los sistemas de parentesco, constituyen los primeros resultados de este pensamiento. Quien formula el origen del pensamiento simbólico formula al mismo tiempo el origen del lenguaje, [...] la alternancia formidable de la violencia y de la paz”²²⁰.

Curiosamente el lenguaje primitivo vincularía a la violencia junto con lo sagrado y aún habría rastros de ello, a pesar de que la evolución cultural y los lexicógrafos tenderían a separarlos. La mayoría de lenguas no disocian: crisis, crimen, criterio, crítica... De hecho, por ejemplo, el verbo griego *krino* significa: juzgar, distinguir, diferenciar, acusar, condenar a una víctima²²¹. También compartirían raíz los términos sagrado y sacrificio. No obstante, la lexicografía habría estado más del lado del racionalismo y la univocidad que de la complejidad y las ambigüedades²²². Para completar tanto el propósito girardiano de sobrepasar el cisma entre etología y etnología, como la resolución del problema de la violencia, además de situar en torno a la víctima emisaria los conflictos violentos y los ritos, canalizadores de la mimesis hacia las instituciones culturales humanas, era precisa la elaboración simultánea de una teoría del signo y de la significación que va a tener como escenario el mismo emplazamiento.

Girard considera que el primer ejercicio de atención no instintual debió haber tenido lugar, gracias a un cierto grado de frenesí desembocado en un crimen colectivo, ante la víctima ejecutada, en el contraste entre el estrépito y el silencio acaecidos antes y después del linchamiento. El cadáver de la víctima colectiva ante la mirada de todos sería el primer objeto de este nuevo tipo de atención (y no un objeto sexual, alimentario o instintual). Aunque no haya aún conceptos ni representaciones, sí cabría una “conciencia” (Girard lo escribe entre comillas) vinculada a la experiencia sobrecogedora de la crisis y su resolución y la ambivalencia de los efectos prodigiosos atribuidos a la víctima: “basta admitir que estos efectos son tan débilmente acumulativos como se quiera para afirmar que ya se está en camino hacia las formas humanas de la cultura” y hacia lo sagrado²²³. Girard propone un modelo más simple que el de la oposición binaria de la lingüística estructural para su teoría del signo. Se trata del modelo de echar a suertes, de la paja más corta o más larga, o del trozo de roscón de reyes que tiene el haba. Sólo estos elementos son significativos y los demás quedan indeterminados. Se trata del sistema simbólico más simple: “el modelo de la excepción en curso de emergencia, sola a resurgir sobre una masa confusa, sobre una

²¹⁸ SANGO 89.

²¹⁹ CH EX 251.

²²⁰ Esta génesis del pensamiento simbólico es lo que intenta mostrar Girard en *La violencia y lo sagrado* al analizar el mito de Edipo y el de Dionisos. VS 242.

²²¹ CH EX 34.

²²² Girard señala cómo, sobre todo en griego, hay términos que hacen manifiesta la no diferencia entre la violencia y lo sagrado. A este respecto se muestra crítico con la lexicografía y Benveniste. VS 272 y ss.

²²³ DCCDFM, DVAD 819-820. “La víctima debe ser el primer objeto de una atención no estrictamente determinada por el instinto; ella constituye un buen punto de partida para la creación de sistemas de signos, puesto que el ritual tiene por imperativo exigir víctimas de sustitución, introduciendo así el recurso a este procedimiento, la sustitución, que está a la base de toda simbolización”. SANGO 89-90.

multiplicidad no aún enumerada”²²⁴. La selección por azar alude a los ritos y, a veces, también sirve para elegir a las víctimas de los sacrificios. Sería el modelo de simbolicidad más rudimentario. Es también gracias a la víctima, que parece salir de la comunidad y de la cual parece salir la comunidad, que pueda darse lugar a pensar “un dentro y un afuera, un antes y un después, una comunidad y un sagrado. Esta víctima se presenta como mala y buena, pacífica y violenta, vida que hace morir y muerte que asegura la vida. No hay significación que no se esboce con ella y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella. Ella parece bien constituirse en significante universal”²²⁵.

Girard no dice que se trate del verdadero significante trascendental, sino que ha encontrado el que sirve a los hombres como tal: “el significante es la víctima. El significado, es todo el sentido actual y potencial que la comunidad confiere a esta víctima y, por su intermediario, a todas las cosas. El signo, es la víctima reconciliadora. Porque comprendemos sin dificultad que los hombres quieren permanecer reconciliados, al salir de la crisis, comprendemos también que los hombres se unen para reproducir el signo; es decir a practicar el lenguaje de lo sagrado, substituyendo a la víctima originaria, en los ritos, en las nuevas víctimas para asegurar el mantenimiento de esta paz milagrosa. [...] Los procesos que hemos descrito en las páginas precedentes, a propósito de la caza, de los animales domésticos, de las prohibiciones sexuales, etc., podrían describirse todos como manipulación y diferenciación del signo victimario”²²⁶. Girard apostilla que “no hay cultura en el mundo que no afirme como primeros y fundamentales en el orden del lenguaje, los vocablos de lo sagrado”²²⁷, convencido de que puede mostrarse “que no hay nada en la cultura humana que no pueda remitirse al mecanismo de la víctima emisaria”²²⁸. Este es, pues, el primer signo simbólico inventado por los homínidos, “el primer instante en el que una cosa está en *el lugar de otra cosa*”²²⁹.

Teniendo en cuenta lo dicho puede comprenderse la tesis de Girard según la cual no sólo, como en el caso de Durkheim²³⁰, “lo social y lo religioso son la misma cosa”²³¹, sino que más allá “la humanidad es hija de lo religioso”²³²; “la humanidad es hija de lo religioso: no existiría sin lo religioso”²³³. Las sociedades humanas habrían surgido de lo religioso arcaico por medio de los crímenes fundadores, serían producto de procesos miméticos disciplinados por los ritos derivados de aquellos asesinatos²³⁴. Los seres humanos serían los animales asesinos que sacralizan a sus víctimas y las convierten en dioses. Sería gracias a la protección contra la violencia interna de las comunidades, procurada por sus víctimas propiciatorias, por lo que se habrían llevado a cabo las empresas humanas²³⁵. Dicho de otro modo, las religiones

²²⁴ DCCDFM, DVAD 820-821. Son interesantes las consideraciones que aparecen en estas páginas acerca de los juegos de azar y de los juegos en general que, divididos por R. Caillois en cuatro categorías, corresponderían a los cuatro momentos principales del ciclo ritual: juegos de imitación; juegos de competición o lucha (lucha de los dobles); juegos de vértigo (paroxismo alucinatorio de la crisis mimética), juegos de azar (resolución sacrificial). Estos últimos serían propiamente humanos, como la inmolación victimaria, compartiendo los demás con los animales y Caillois critica que sean olvidados por Huizinga en *Homo ludens*.

²²⁵ DCCDFM, DVAD 822-823.

²²⁶ DCCDFM, DVAD 823. En la discusión especulativa acerca de qué es primero, si la domesticación de animales o el rito del sacrificio, Girard apuesta por lo segundo en la línea de las tesis de Eduard Hahn, quien a pesar de ser un gran pionero del pasado, sus hipótesis acerca del origen ritual de la domesticación seguirían siendo tenidas en cuenta. L. Scubla: “Avant-propos”, SANGO X.

²²⁷ DCCDFM, DVAD 824.

²²⁸ DCCDFM, DVAD 762.

²²⁹ ORIGINES 157.

²³⁰ Además de Durkheim, sería el caso de Fustel de Coulanges o Arthur Maurice Hocart, que intentaron mostrar que “casi todas las actividades específicamente humanas tenían un origen religioso, que lo esencial de la cultura había tomado su fuente en las necesidades del culto”. L. Scubla: “Avant-propos”, SANGO V.

²³¹ DIEU 56.

²³² SATÁN 128.

²³³ DIEU 56.

²³⁴ SATÁN 127-128.

²³⁵ VS 243-244.

de la violencia habrían sido medios que han servido al principio a la humanidad para salir de la animalidad y elevarse hacia posibilidades inauditas²³⁶; o aún con otras palabras: la historia de las religiones sería la de una muy lenta “autodomeesticación” del hombre, de lentos tanteos para edificar sociedades lo bastante estables como para perdurar en la historia²³⁷. Los sacrificios se repetirán durante centenares de miles de años hasta llegar a la domesticación animal, los reyes sagrados y las instituciones (los hindúes tendrían razón al explicarlas remitiéndose al sacrificio). Y esto sería el resultado de “una especie de selección natural”²³⁸.

Que el grupo decide siempre por el individuo, es una evidencia social que es la ley de lo religioso y que la modernidad individualista no habría querido ver. Sí la habría visto Durkheim de quien Girard dice haber retomado su tesis, añadiendo la imitación como motor de la construcción social, como Gabriel Tarde. En cambio, Girard dice ser más radical que Tarde, al que reprocha no haber descubierto nunca la mimesis violenta, presente en la raíz de todas las instituciones, fundadas sobre el mecanismo del chivo expiatorio. En opinión del autor de *La violencia y lo sagrado*, las instituciones nacen gracias a la repetición de los ritos, (evocación del sacrificio primero con víctimas de sustitución: niños, animales, ofrendas...) que son ejecutados al amparo de los mitos (el relato tergiversado, sin conciencia de ello, del linchamiento fundador). De esta manera “la mimesis pacífica sólo es posible en el marco de una institución ya establecida, fundada desde hace mucho tiempo y que tiene como bases el aprendizaje y el mantenimiento de los códigos culturales”²³⁹. La religión y, en particular, las dos grandes instituciones de la religión arcaica: las prohibiciones y el sacrificio, determinarían el tránsito de las sociedades pre-humanas a las sociedades humanas impidiendo a los homínidos autodestruirse²⁴⁰. Por ello no resulta de extrañar a Girard que la idea según la cual los dioses son los que enseñan a los hombres los sacrificios que llevan a cabo, sea una idea universal²⁴¹.

²³⁶ DCCDFM, DVAD 1170.

²³⁷ L. Scubla : « Avant-propos », SANGO III.

²³⁸ “Hoy en día los zoólogos y los especialistas de la hominización saben que es necesaria una mezcla de cultura y evolución biológica para explicar los últimos estadios de la hominización. Son conscientes de que la hominización dura millones de años, pero que no se la puede pensar aparte de una especie de amalgama entre la cultura y la naturaleza. Es preciso establecer tabúes, porque la infancia humana que se prolonga necesita ser protegida contra los machos que quieren acoplarse de nuevo con las hembras [...] en el fondo lo que habría que discutir, y no se ha hecho nunca, es la capacidad de la teoría mimética para dar cuenta del proceso de hominización en términos de selección natural. Tengo ciertas ideas, pero todavía incompletas. [...] De lo publicado [sobre el dominio de la teoría darwinista] se deriva que los últimos estadios de la evolución biológica implican ciertas formas de cultura. La teoría mimética se inserta ahí de manera absolutamente perfecta, y rellena los vacíos en la explicación de los procesos de hominización. Es un punto de vista totalmente diferente del de la antropología del siglo XIX, que no considera el estudio del animal como el medio de comprender la realidad mimética que precede al hombre. La gente que me reprocha estar en el siglo XIX no ve que la teoría mimética se enraíza en la etología”. AQUEL 92, 94-95.

²³⁹ ACLAU 61.

²⁴⁰ “Los sistemas arcaicos han debido igualmente renacer periódicamente de sus cenizas, en razón de su incapacidad para evacuar de una vez por todas la reciprocidad violenta. Sabemos esto gracias a las intuiciones penetrantes de las religiones griega e india”. ACLAU 123-124.

²⁴¹ SATÁN 112. No menos universal es, como hemos visto, el que “todas las sociedades humanas sin excepción tienen tendencia a descomponerse bajo el efecto de su violencia interna”. Esta es la “casi-invariante” que hasta él nadie habría intentado para estudiar el fenómeno de la religión y repensar así la antropología, que no había descubierto el mecanismo victimario: “lo que me orienta hacia la violencia es la esperanza de sacar adelante la tarea en la que falló la vieja antropología, la sistematización de los mitos y los ritos”. AQUEL 46-47. La obra de Girard está cuajada de mitos y ritos de todas las culturas del mundo que, a pesar de su diversidad, apoyarían su hipótesis del chivo expiatorio como un universal cultural y que sólo su teoría vincularía entre sí. Ejemplos de ello serían el incesto ritual del rey africano, la antropofagia tupinamba o el sacrificio humano azteca: “Proceden de tres maneras diferentes de interpretar y de representar en tres sociedades diferentes el mismo drama de la unidad primeramente perdida y luego recuperada gracias a un único e idéntico mecanismo diferentemente interpretado”. [...] “Sólo espíritus brillantes como el de Shakespeare han cuestionado que un rey sea un rey y una víctima una víctima y se han atrevido a ver que algunos reyes son sacrificados y algunas víctimas tratadas de forma “regia””. VS 314-315 y 314.

1.5. EL DESVELAMIENTO DEL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO

Esos dioses, como hemos visto, serían las víctimas del mecanismo sacrificial sacralizadas. Sería fácil concluir otro tanto con respecto a la figura de Jesús en el cristianismo. Sin embargo, según Girard, los textos del Evangelio serían los anti-mitos por excelencia, los que desenmascaran el relato tergiversado del crimen colectivo. Si la clave del éxito de la pacificación social de los crímenes colectivos es la creencia unánime en la culpabilidad de la víctima (“sólo si la víctima es culpable, se puede borrar su culpa por medio de su muerte: ahí radica el poder ambivalente y sobrenatural de las religiones primitivas”²⁴²), en el relato evangélico encontramos la perspectiva de una minoría disidente que no cree que Jesús sea culpable. Ni lo judeo-cristiano ni los Evangelios podrían confundirse con otros mitos, ya que serían lo que permite entender a éstos, serían la narración de la historia según las víctimas y no según los perseguidores²⁴³: “la teoría mimética muestra que lo judeo-cristiano no es un mito. Cada vez que describe la violencia colectiva parece un mito, pero se distingue radicalmente por la interpretación que ofrece de ella. Los mitos son el reflejo pasivo, y lo judeo-cristiano la revelación activa, de la misma máquina colectiva de fabricar chivos expiatorios, la multitud mimética y violenta”²⁴⁴. En particular, la Pasión revela para Girard la verdad antropológica de nuestra historia de animales culturales, que no han cesado de buscar chivos expiatorios para resolver con su sacrificio las crisis de violencias internas, divinizándolos sin saber lo que se hacía²⁴⁵. Si se comprende el poder estructurador de este error “todas las formas míticas y sacrificiales se dejan descifrar”²⁴⁶. En cualquier caso la divinización cristiana sería la sacralización de una víctima inocente y no de una supuesta víctima culpable, coartada de la violencia colectiva ejercida contra ella. Cristo es divinizado porque el cristianismo *no* acepta el chivo expiatorio²⁴⁷ en que pretendían convertirlo los poderes judíos y romanos y la multitud.

De esta manera, desde un punto de vista antropológico los Evangelios son definidos por Girard “como un mapa de carreteras de las crisis miméticas y su resolución mítico-ritual, una guía que permite circular por lo religioso arcaico sin extraviarse. Hay sólo dos maneras de relatar la secuencia de la crisis mimética y su resolución violenta: la verdadera y la falsa”²⁴⁸.

²⁴² EMOCIONES 64.

²⁴³ CH EX 266. “Marcos ilustra “simultáneamente la alfa y la omega del deseo, su comienzo mimético y su conclusión victimaria, igualmente mimética. [...] Lo que interesa a los Evangelios es el irresistible devenir unánime del mimetismo. Dentro de ese mimetismo unánime del chivo expiatorio es donde hay que buscar al auténtico soberano de las sociedades humanas. [...] Más allá de cierto umbral, el odio carece de causa [...]. 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 expensas de una víctima. [...] Alguien que les reprocha su deseo es para los hombres un escándalo viviente, lo único, dicen, que les impide ser felices. Ni si quiera hoy hablamos de otro modo. El profeta vivo turbaba todas las relaciones y he aquí que, muerto, las facilita convirtiéndose en esa cosa inerte y dócil que circula sobre el plato de Salomé. [...] Constituye a la vez el espectáculo estremecedor que nos impide hacer lo que hay que hacer, y eso nos incita a hacer lo que conviene hacer, el esbozo sacrificial de todos los intercambios. Ésta es la verdad de todas las fundaciones religiosas que se lee a libro abierto en este texto, la verdad de los mitos, de los ritos y de las prohibiciones. Pero el texto no cumple lo que revela; no ve nada divino en el mimetismo que reúne a todos los hombres. Respeta infinitamente a la víctima pero se preocupa de no divinizarla”. CH EX 192-194.

²⁴⁴ AQUEL 53.

²⁴⁵ CM 31 y 146. Girard afirma que la difusión de los Evangelios produce la desaparición de las religiones arcaicas: “donde el cristianismo penetra, los sistemas mítico-rituales se extinguen”. CH EX 199. Los Evangelios no permitirían suponer que la violencia pueda atribuirse a un origen divino, sino que señalarían que ésta se enraíza en la naturaleza mimética de las relaciones humanas que, en el paroxismo de una crisis, es capaz de reunir a una comunidad contra una víctima de manera unánime y aplicar eficazmente este “misterioso y terrorífico pegamento de las comunidades humanas” que es el mecanismo del chivo expiatorio. CM 129.

²⁴⁶ AQUEL 47.

²⁴⁷ EMOCIONES 70.

²⁴⁸ SATÁN 236.

Aunque el cristianismo, precedido por el judaísmo, sea el punto culminante en el reconocimiento de las víctimas, Girard valora la existencia de un progreso civilizatorio. En la dilucidación de las crisis miméticas y los conflictos comunitarios, jugarían también un papel importante las tragedias griegas hasta el punto de que Girard habla de una “desmitificación trágica”²⁴⁹, estudia a Eurípides o habla de Sófocles como un “pensador” que comprende muchas cosas sobre las relaciones humanas a las que Freud no llega, aunque aquel tampoco llegue hasta el final²⁵⁰. Profundizaremos sobre esta cuestión en el capítulo 4, aludiendo a diferentes religiones.

De nuevo, para Girard quienes mejor dan cuenta de los entresijos de las relaciones humanas, no son los textos científicos o filosóficos, sino textos religiosos como algunos relatos bíblicos y textos de otras tradiciones religiosas, los Evangelios de manera determinante o, siglos después, algunas grandes obras de los genios de la novela y la dramaturgia. Es sobre la rivalidad mimética, fundamental para comprender el origen mismo de lo humano, sobre la que trabajarían los grandes creadores: “los poetas trágicos de Grecia, Shakespeare y Cervantes, Molière y Racine, Dostoïevski y Proust, y otros pocos más. Sólo las obras maestras del teatro y de la novela occidentales reconocen el primado de la rivalidad mimética”²⁵¹. Shakespeare, en particular, como hemos señalado, goza de la predilección de Girard. De hecho elaboró un denso estudio de la obra shakespeariana que mereció el Premio Médicis de ensayo del año 1990. En Shakespeare ve Girard una especial inteligencia de las relaciones humanas, siempre entreveradas de reciprocidad y mimetismo²⁵². Ve en la pieza de teatro *Sueño de una noche de verano* una teoría implícita del proceso mimético completo, donde el deseo mimético es a la vez el desajuste y el regulador de las relaciones humanas, mostrando no sólo los aspectos conflictivos de la mimesis sino también su poder de cohesión, manifestado bajo la forma del rito y del teatro. Habría en esta obra una visión antropológica total, de tal modo que “debería estar inscrita en el programa de lectura de todos los antropólogos contemporáneos”²⁵³. En particular, Shakespeare también habría fijado su atención en el mecanismo del chivo expiatorio. Eso es lo que piensa Girard al respecto de la obra *Julio César*. Aunque César no es asesinado de manera ritual y el emperador no era un rey sacro, al modo africano, Girard ve ahí la evocación del proceso de los chivos expiatorios, aunque no de un modo puro. La crisis del orden y de las reglas sociales, la decadencia moral y la contaminación mimética de la violencia facilitan la conspiración (Casio, por ejemplo, acusa a César de haber sido el causante de una tormenta...²⁵⁴). Deseo mimético y crisis social se engranan y, tras la crisis sacrificial, el culto al emperador y su divinización resultarían esenciales para mantener el sistema²⁵⁵.

²⁴⁹ “Cierto que hay una desmitificación trágica, y no reniego de lo que he dicho en *La violencia y lo sagrado*. Pero aunque ponga de manifiesto y exprese tantas similitudes entre Edipo y Job, esta desmitificación no traspasa un cierto umbral que el texto bíblico sí franquea”. RAHP 54.

²⁵⁰ VS 210.

²⁵¹ Continúa la cita: “Muy curiosamente, los críticos literarios nunca se interesan en este dato. Es, para ellos, todo lo más un suplemento menor o un decorado sin importancia. Sus estudios teóricos se inspiran menos de la realidad de los textos literarios que de filósofos y sociólogos más o menos ciegos a este misterio en plena luz: el conflicto entre los hombres [...], la mimesis conflictual”. SHAKES 29.

²⁵² “La reciprocidad es para Shakespeare lo que estructura las relaciones humanas y la forma teatral que él le da, lejos de ser una obligación penosa, constituye una forma de placer intelectual y estético. Cuando aborda uno de los grandes conflictos de la historia, los objetos del litigio, por importantes que puedan resultar a nuestros ojos, le interesan mucho menos que la rivalidad y los efectos de indiferenciación que produce”. SHAKES 247. G. Andrade apunta a un detalle biográfico de Shakespeare que Girard parece haber obviado y que resulta curioso e interesante, en tanto que pudiera tener que ver con su especial sagacidad para poner de relieve los conflictos miméticos: “Girard no menciona el hecho de que el propio Shakespeare tuvo hijos gemelos, lo cual quizás le facilitó la comprensión de lo confuso que se pueden tornar las relaciones entre mellizos”. G. Andrade: *La crítica literaria de René Girard*, Mérida, Venezuela, Ed. del Vice Rectorado Académico Universidad del Zulia, 2007, p. 142.

²⁵³ SHAKES 44.

²⁵⁴ CH EX 46-48; AQUEL 113-114.

²⁵⁵ EMOCIONES 63-65.

De cualquier manera para Girard siguen siendo los textos evangélicos, y en concreto el relato de la Pasión, los auténticos demistificadores de los mitos y del mecanismo victimario. Pero no sólo afirma que los Evangelios sean los únicos textos que toman en serio la violencia, o que la antropología mimética esté contenida en ellos... Girard también concede un papel al cristianismo en la evolución humana y en su “acabamiento”, ilustrando con ello su visión filosófica y teológica de la Historia.

1.6. CRISTIANISMO Y EVOLUCIÓN HUMANA

En su opinión debemos al cristianismo el que hoy en día sea incuestionable el valor y la atención otorgados a las víctimas de cualquier índole. Es más, asevera que “el cristianismo representa para la evolución humana lo que la cultura ha representado para la selección natural (cuando el hombre ya no es más víctima del mecanismo ciego de selección darwinista, y comienza a liberarse de él)”²⁵⁶.

Aunque no todas las relaciones humanas tengan que acabar en disputas, estaríamos abocados a los conflictos miméticos como algo normal que nos es propio. La violencia mimética y la irracionalidad no son susceptibles de ser sometidas a base de razones. Es por lo que Girard piensa que para ello se precisaría una fuerza superior a la de la propia humanidad: “la realidad religiosa sólo puede ser corregida por *sí misma*. El mecanismo del chivo expiatorio sólo puede ser desmentido por el “Siervo de Dolores” de Isaías, o por Jesucristo. Creo que en el “desenmascaramiento” del deseo mimético hay aspectos que no pueden explicarse desde el propio deseo mimético: el mejor ejemplo de eso sería la noción evangélica de amor”²⁵⁷. Si nos quedaba alguna duda sobre el esbozo de teodicea realizado por Girard, aquí tenemos la cita que atestigua su consideración del mecanismo del chivo expiatorio como algo permitido por Dios en la infancia de la humanidad: “Creo que en el cristianismo, Dios le dice a la humanidad: ‘He aceptado que os sirvierais del chivo expiatorio como medio para forjaros como humanidad. He aceptado a los falsos dioses. Pero ahora me ofrezco a mí mismo como chivo expiatorio, para que podáis perdonarme’. Con ello se cierra el círculo”²⁵⁸. Estas ideas se plasman de un modo más sistemático en la obra apologética del cristianismo *Veo a Satán caer como el relámpago*, donde Girard hace una auténtica elaboración teórica acerca del Diablo, retomando las ideas de Orígenes y otros Padres de la Iglesia de Oriente que escribían en griego y que, a su vez, reflexionaron al hilo de una cita de san Pablo que concibe a Satán “engañado por la Cruz”: “Si Dios permitió a Satán reinar durante cierto tiempo sobre la humanidad, es porque sabía de antemano que [...] con su muerte en la Cruz, Cristo acabaría con ese adversario. La sabiduría divina había previsto desde siempre que el mecanismo victimario sería vuelto del revés como un guante, mostrado al mundo, desenmascarado y desactivado, en los relatos de la Pasión, y que ni Satán ni las potestades podrían impedir esta revelación.[...] Sólo Satán podía poner en marcha, sin la menor sospecha por su parte, el proceso de su propia destrucción”²⁵⁹. Pero las disquisiciones de Girard al respecto de la especie humana no acaban aquí y se proyectan en el futuro. Tanto es así que el Apocalipsis, concebido por él como la amenaza humana de nuestra violencia capaz de autodestruirnos, está vinculado a nuestra incapacidad, una vez liberados por el mensaje cristiano de las protecciones sacrificiales cuya revelación las hizo ineficaces, de poner unos frenos distintos a una violencia que cada vez estaría más desencadenada. De esta forma la teoría mimética no sólo aclararía los procesos de hominización “-lo que tuvo lugar, quizás, al alba de la

²⁵⁶ ORIGINES (Introduction) 20 (ORÍGENES (Introducción) 19).

²⁵⁷ EMOCIONES 70.

²⁵⁸ Ídem.

²⁵⁹ SATÁN 195-196.

humanidad-”, también “piensa la “terminación” de esta hominización, y la descubre catastrófica”²⁶⁰.

1.7. CONCLUSIÓN

En síntesis, frente a una típica cosmovisión moderna que habría situado los orígenes civilizatorios de la humanidad en la paz (los pactos o contratos sociales), la razón y el entendimiento, el conocimiento de la realidad y las capacidades de creatividad y originalidad de los seres humanos, Girard describe a una humanidad surgida de las guerras y los conflictos, disciplinada por los sacrificios rituales. Una humanidad hija de la violencia y de la religión, y de sus ritos y tabúes²⁶¹. Nuestra especie sería la más apta para la imitación, hija del desconocimiento y la alienación; de la ignorancia de no saberse dependiente del mecanismo victimario. La humanidad habría estado presa de los mitos que enmascaraban que las comunidades estaban manchadas por la sangre inocente de sus víctimas, a las que sacralizaban como dioses. Los seres humanos habrían nacido de la guerra²⁶², los sacrificios y las prohibiciones religiosas. Éstas y no otras serían las raíces profundas de las civilizaciones, por más que otros elementos jueguen un papel que sería siempre deudor de aquellas.

El origen de la constitución contradictoria de los seres humanos queda situado en la teoría mimética en el producto biológico y cultural en que consiste el mecanismo del chivo expiatorio, la alternativa que el animal más débil “ofrece” ante la inconsistencia de los inhibidores instintivos de la violencia. La violencia que nos califica como “inhumanos”, como peores que los animales, sería el origen de nuestra humanidad²⁶³. El control de nuestra violencia y nuestra humanización, vendría dado por más violencia, organizada

²⁶⁰ ACLAU 337 (CLAUE 286). Otra afirmación ilustrativa de Girard a este respecto es la siguiente: “La Pasión, de un cierto modo, lleva a la bomba de hidrógeno”. ACLAU 335. En cualquier caso Girard niega ser un providencialista: « Parce que je suis apocalyptique, je refuse toute forme de providentialisme. Il faut se battre jusqu’au bout, même si l’on pense qu’il s’agit d’une « vaine tentative » ». ACLAU 142. Esto nos recuerda a la postura mantenida por Max Horkheimer sintetizada en la idea de un optimista práctico a pesar del pesimismo teórico, en el que se daba por sentado el inexorable advenimiento de la sociedad administrada. Pero el paralelismo termina aquí ya que, si Horkheimer sólo podía anhelar un Dios imposible de afirmar, desembocaba en un pensamiento trágico al que Girard no se ve abocado, precisamente porque sus planteamientos se respaldan en la trascendencia religiosa. Más aún, Girard afirma que, a fin de cuentas, « cette puissance de destruction, finalement, n’est rien. Elle n’existe que par rapport à ce monde qui est le nôtre. Elle ne touche pas au monde réel, qui est au-delà, mais aussi au cœur des contradictions humaines. [...] La destruction ne porte que sur ce monde ; pas sur le Royaume ». Una afirmación auténticamente escatológica. ACLAU 230. En términos parecidos leemos la siguiente cita: “Tener fe, es pensar que, en último término, todo esto tiene un sentido, es tomar confianza, no en la Historia sino en lo Absoluto. El enemigo principal es el nihilismo”. CEASEC 80. [Le antecede a esta cita el tema del “desencadenamiento de Satán”].

²⁶¹ « On peut donc en déduire que l’hominisation a commencé quand ces rivalités internes sont devenues assez fortes pour briser les réseaux de dominance animaux, et libérer une vengeance contagieuse. L’humanité n’a pu naître et survivre en même temps que parce que les prohibitions religieuses ont émergé assez tôt pour parer à ce risque d’autodestruction. Mais comment ces prohibitions ont-elles émergé ? Seuls les mythes de fondation (ou les mythes d’origine) nous renseignent sur ce point. Ils débutent en général par le récit d’une crise immense symbolisée d’une manière ou d’une autre : dans le mythe d’Édipe, nous l’avons vu, c’est une épidémie de peste ; ce peut être ailleurs une sécheresse ou un déluge, ou encore un monstre cannibale qui dévore la jeunesse d’une cité. Derrière tous ces thèmes, on trouve une dislocation des liens sociaux, ce que Hobbes appelle « la guerre de tous contre tous ». ACLAU 122.

²⁶² “R.G.: Qu’est-ce qu’une telle intuition signifie, sinon que c’est la guerre qui fait l’homme ? L’histoire ne cesse de le montrer. Clausewitz entrevoit indéniablement cette dimension fondamentale de la violence. Tout comme on peut déduire, en comparant les sociétés archaïques, que l’homme est issu du sacrifice. Clausewitz constate que l’homme y retourne, en quelque sorte, mais pour des raisons qu’il juge essentielles. Car il ne pense pas du tout au christianisme. Cette surhumanité guerrière n’est rien d’autre, finalement, qu’une tentative de régénération, un essai de reprendre l’humanité, pour lui éviter de retomber dans « les sphères inférieures de la nature animale ». ACLAU 173.

²⁶³ “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 que aquellos a los que no hace mucho llamábamos nuestros “hermanos inferiores””. AQUÉL 17.

espontáneamente en torno al asesinato de víctimas que, gracias a la catarsis sobrevenida en cada crimen o sacrificio, habría dotado de estabilidad a las comunidades. El hombre, siempre según la teoría mimética, aprende a ser humano con los sacrificios. El mimetismo exacerbado que nos separa y libera del orden sometido de los animales, es el que nos somete a la violencia incontrolada. Al mismo tiempo que nos dota de instrumentos para aplacarla, nos hace más inteligentes y posibilita la cultura y el lenguaje. Lo que nos hace más frágiles e inestables, es lo que nos hace más capaces. El origen de las culturas y de las instituciones, normas y valores se hallaría en la víctima sagrada, cuya muerte es el precio que “se paga”. Girard dibuja una concepción del ser humano que, lejos del optimismo de las Luces y de su visión de aquel como animal racional, está necesitado de unas muletas sacrificiales que, además, requieren para su efectivo funcionamiento de la ignorancia de la naturaleza de las mismas. Unas muletas que, según Girard, se volverán ineficaces con el definitivo cuestionamiento que de ellas hace el mensaje cristiano, dando lugar al ambivalente proceso moderno que analizaremos en el capítulo 6. Lejos también de algunos enfoques ilustrados de la religión, que la vaciaban de sentido o miraban las religiones diferentes a las occidentales como un absurdo mayor, Girard reconoce en todas ellas un papel capital en el mismo proceso de hominización y en la paulatina humanización. Y así, aunque privilegie lo judeocristiano, esto no debería “impedirnos reconocer que en las religiones de la violencia, orientadas ya siempre hacia la paz, ciertos medios que han servido a la humanidad para salir primeramente de la animalidad y elevarse a continuación hasta las posibilidades propiamente inauditas que se ofrecen a ellas desde entonces, mezcladas, ciertamente, con los mayores peligros”²⁶⁴.

Respecto a la antropogénesis, podemos concluir que según el planteamiento girardiano el ser humano es “esencialmente el animal criminal”²⁶⁵, el “animal extraño que tiende a llamar sacrificios a los crímenes que él comete, como si obedeciese órdenes de algún dios”²⁶⁶. El animal imitador por excelencia, tanto para ejercer una violencia que puede autodestruirle, como para producir la cultura (sacrificial) y los medios de adaptación que le permitan sobrevivir. Un animal humano, homo *sapiens* y *demens*, que se hará consciente de sí mismo y se capacitará para el conocimiento complejo, pero deudor de la ignorancia de sus comportamientos miméticos y criminales, necesaria para la efectiva catarsis y el funcionamiento del mecanismo victimario. Un animal mimético, violento, religioso, cuyos logros culturales se cimientan en estas características y en su ignorancia. Girard elimina la falla establecida por los etnólogos culturalistas entre seres humanos y especies animales y, al mismo tiempo, define la especificidad humana, banalizada por la etología. Sitúa a la humanidad en el contexto evolutivo natural. Sostiene que la religión es un universal cultural y la dota como tal de una explicación coherente, así como a la ambivalencia de lo sagrado. E interpreta de manera unitaria la gran diversidad de las manifestaciones religiosas de todas las culturas, situando a la tradición judeocristiana como aquella que plenamente habría revelado el sentido de las religiones arcaicas, asumido y denunciado la violencia humana e invitado a los hombres a renunciar a ella, cumpliendo así, según Girard, su papel evolutivo en la cultura, aunque no estaría exenta de contradicciones.

²⁶⁴ MISTERIO 441. Citado por J. M. Mardones, “Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard”, *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 68-69.

²⁶⁵ CAHIER 187.

²⁶⁶ SHAKES 415.

CAPÍTULO 2

ERRORES Y CARENCIAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA DEL SUJETO O LA “MENTIRA ROMÁNTICA”

2.1. Modernidad, individualismo, racionalismo

2.2. Romanticismo, arte y literatura

2.3. Jerga existencialista de la autenticidad y pensamiento de la diferencia

2.3.1. Pensamiento de la diferencia

- a) Lévi-Strauss
- b) Derrida
- c) Deleuze

La diferencia

El deseo

La subjetividad

2.4. Nietzsche, Freud y Hegel

- a) Nietzsche
- b) Freud
- c) Hegel

2.5. Platón y Aristóteles

2.6. Crítica al humanismo

Otras divergencias

A pesar de todo, ¿podemos considerar a Girard un humanista?

2.7. Conclusión

CAPÍTULO 2

ERRORES Y CARENCIAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA DEL SUJETO O LA “MENTIRA ROMÁNTICA”

En esta comprensión de la realidad de lo humano, en los términos en que René Girard la ha pensado, damos un nuevo paso que nos conduce a otro nivel. Por un lado dejamos el nivel de la especie, para abordar el nivel de los individuos de la especie y sus interrelaciones. Por otro, no abandonamos las conclusiones extraídas del nivel anterior. Es más, veremos su correspondencia en la escala individual. Para comenzar a abordarla vamos a servirnos de la distinción de Girard, coincidente con el título de su primera obra, entre “mentira romántica” y “verdad novelesca”. De este modo, antes de proseguir con las consideraciones propiamente girardianas sobre el individuo de la especie humana, vamos a enfrentarnos al conjunto de la “mentira romántica” y moderna (que sería también la mentira del existencialismo, del narcisismo, del idealismo, del humanismo...). Fundamentalmente se trata de lo que Girard considera la mentira individualista, y su visión profundamente distorsionada de la realidad antropológica, a la que el autor opone la verdad novelesca, mimética o interdividual y que trataremos particularmente en el capítulo 3.

En principio Girard reserva el término “romántico” para referirse a las obras novelísticas que jamás revelan la presencia de mediadores en los deseos y las actuaciones de los personajes; y el término “novelesco” para las obras que sí revelan esa presencia, mostrando la naturaleza triangular (compuesta de sujeto, objeto y mediador) y no lineal (sólo formada por el sujeto y el objeto) que constituiría al deseo²⁶⁷. Pero Girard va más allá. De este modo, la mentira romántica designa, en general, “la ilusión de desear espontáneamente que nos posea a todos, [...] de ser los únicos autores y propietarios de nuestros deseos, sobre todo en los momentos en los que menos lo somos”²⁶⁸. Esta ilusión es la ilusión en su sentido más tradicionalmente negativo (y no en el sentido valioso y positivo que aparecerá en español, en Espronceda o Zorrilla en el s. XIX): “cuando nos representan una cosa en apariencia diferente de lo que es”; “engaño, falsa imaginación u aprehensión errada de las cosas”²⁶⁹. Aunque Girard se refiera principalmente a la mentira o la ilusión romántica, esta falsedad sería co-extensible a todos los planteamientos y filosofías que, empleando unos u otros términos, participarían del mismo engaño, opuesto a la verdad mimética-novelesca. Esto es: que el deseo es siempre imitativo, deudor de unos modelos, deseo de ser como esos modelos, antes que objetual; que estamos constituidos por la alteridad; que no podemos escapar de la reciprocidad mimética, tanto en el odio como en el amor, ya que sería algo constitutivo de las relaciones humanas. Aún podemos ampliar más el alcance de la “mentira romántica”, dando cabida a las teorías que ocultan el mimetismo humano en lo que a sus entrañas de conflictividad y violencia se refiere. Y una vez hemos visto que en Girard deseo, violencia y religión están unidos por un vínculo estrecho, podríamos incluir también dentro de las que considera ideologías mentirosas o “falsas ideologías”, a todas aquellas que ignoran o minusvaloran el rol de la religión en todas las culturas o soslayan sus orígenes sacrificiales.

Por tanto, la “mentira romántica” que Girard opone a la “verdad novelesca” se extiende a todos los demás planteamientos denunciados por Girard como continuadores del enmascaramiento de la realidad de lo humano, también partícipes de la *méconnaissance* o ignorancia del mecanismo sacrificial, que seguirían prolongando en tanto que contribuirían a que este permanezca en un estado de ocultación. Así, también podría hablarse no sólo de

²⁶⁷ MRVN 22.

²⁶⁸ R. Girard: « Préface », en : M. Anspach: *Oedipe mimétique*, Paris, L’Herne, 2010, pp. 8-9.

²⁶⁹ J. Marías: *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 12-26.

mentira romántica, sino también de las “mentiras”: moderna, mítica, idealista, racionalista, clásica, humanista, existencialista; de la distorsión de los saberes modernos, las ciencias humanas y sociales, la filosofía antigua o la filosofía postmoderna. El autor francés enmienda la plana a colosos de toda la historia de la filosofía, desde Platón a Hegel y a la filosofía contemporánea. Todos estos pensadores tendrían, a su juicio, errados puntos de vista al respecto de diversas cuestiones, algunas ya referidas. Aunque no emite un juicio condenatorio y no realiza una enmienda a la totalidad de sus planteamientos, sí podemos decir que todos ellos son calificados como erráticos en la medida en que no reconocen el mimetismo humano en su justo término y sus manifestaciones. Ya sea, no aceptando al ser humano como el ser imitador por excelencia (también en la adultez y en la creación artística, filosófica o literaria); ya sea, no asumiendo los desbocamientos violentos como algo que está en el origen de nuestra especie y que le sería inherente; no admitiendo la religión sacrificial como la matriz de la humanidad; o rechazando al cristianismo como la religión que, tras el judaísmo, desvelaría plenamente los mecanismos victimarios, el sentido erróneo de los mitos y la inocencia de las víctimas sacrificiales.

Girard no realiza una revisión crítica de la historia del pensamiento de un modo sistemático. Sus obras se hallan salpicadas de referencias a autores y corrientes de pensamiento aludiendo a distintos aspectos. Lo que ofrecemos aquí es un somero compendio de los reproches principales que el pensador realiza. No recogemos todos los que Girard hace y que podrían extenderse, en cada ocasión, con el terreno o la disciplina estudiada por el autor en cada momento (teorías y críticos de la literatura, antropólogos clásicos y contemporáneos, teólogos y exégetas, semiólogos...). Recogeremos el sentido principal de sus críticas. De autores como Freud, Deleuze, Nietzsche o Lévi-Strauss, encontramos en la obra girardiana algunos ensayos y consideraciones más profundas al respecto de determinados asuntos. De otros como Platón, Aristóteles, Heidegger, Sartre, Derrida o Hegel, aunque en mayor o menor medida encontramos alusiones en muchos casos no baladíes, Girard no efectúa una discusión profunda con ellos. De otros pensadores y corrientes habla de pasada. Tampoco ofreceremos aquí un análisis exhaustivo o un comentario extenso de autores o escuelas, ya que rebasa el objetivo de nuestro trabajo hacer una confrontación entre estos y Girard. No obstante, nos haremos eco de muchos de ellos, señalando las citas correspondientes y las cuestiones analizadas y enfatizadas por él.

2.1. MODERNIDAD, INDIVIDUALISMO, RACIONALISMO

Los considerados por Girard demagogos de la modernidad se adhieren, en su opinión, al individualismo más radical, declarando la inutilidad de las prohibiciones culturales y presuponiendo la total autonomía individual de los deseos, creyendo que los hombres están “naturalmente inclinados a *no* desear los bienes del prójimo”²⁷⁰. Según el individualismo moderno el deseo es libre²⁷¹ y según los planteamientos afines románticos, no es difícil pensar de un modo independiente, ni tampoco estar inmunizado frente a las influencias de los demás²⁷². Hasta que el individualismo llegó, la teoría de la imitación se hallaba presente en diversidad de ámbitos y se aceptaba que para destacar era preciso seguir un modelo²⁷³. Según Girard, el individualismo occidental asume para su concepción del individuo las prerrogativas del Dios de la filosofía medieval²⁷⁴. Las teorías psicológicas (y también psicoanalíticas) subrayarían un sujeto concebido de forma aislada y un deseo pensado como una sustancia

²⁷⁰ SATÁN 25.

²⁷¹ ORIGINES 225.

²⁷² SHAKES 110.

²⁷³ “Antes de la llegada del individualismo, la teoría de la imitación está presente por todas partes, en la literatura, en la educación, en la vida religiosa. Sobresalir en una actividad cualquiera, es siempre seguir un modelo”. CDS 242.

²⁷⁴ CDS 93.

permanente y ceñido a los objetos²⁷⁵. Así, la cuestión esencial para los especialistas modernos del deseo habría sido cuál es el “verdadero” objeto del deseo: “a los ojos de Freud, por ejemplo, nuestro verdadero objeto es siempre nuestra madre”²⁷⁶.

Con distintos términos, pero en la misma línea de un sujeto autosuficiente, las ideologías románticas y modernas presentan al “amor verdadero” o al “deseo verdadero” como el más vigoroso, asociando la intensidad del deseo con la “autenticidad”. El acento se pone en la originalidad y todo lo que tiene que ver con la imitación o la copia queda minusvalorado en comparación con aquella²⁷⁷. Según Girard, para los teóricos modernos el hombre es un ser que sabe perfectamente lo que desea. Y si no lo sabe él, sí lo sabe su “inconsciente”, en el caso freudiano²⁷⁸. La concepción moderna consideraría así al deseo como la expresión auténtica del yo. El archi-individualista mundo moderno supondría que el deseo es estrictamente único e individual, lo que implicaría que el vínculo del deseo y el objeto estaría, en cierto modo, predeterminado. El deseo sería sólo de cada uno y expresaría nuestra propia naturaleza²⁷⁹. Así, podemos entender fácilmente que tanto la filosofía moderna como el romanticismo menosprecien la imitación. Consideran la mimesis como una renuncia a la verdadera individualidad. Imitar a otros, remitirse a la opinión común, supondría renunciar a la “propia personalidad”, comportarse como si se perteneciese a un rebaño²⁸⁰.

Bajo el prisma de la teoría mimética, filósofos, sociólogos, psicoanalistas... e incluso los polemólogos, especialistas en guerras y conflictos, no habrían tenido en cuenta entre sus conceptos la rivalidad y el conflicto entre los hombres, aún cuando hayan considerado, como Gabriel Tarde y otros teóricos de la imitación, el importante papel de ésta²⁸¹. La concepción optimista de las relaciones humanas que soleríamos albergar, nos indica que los conflictos son la excepción; y la armonía, la regla entre los hombres²⁸². Las ciencias sociales considerarían la discordia y el conflicto como algo tan imprevisible y accidental, que no es posible tener en cuenta en el estudio de la cultura. Además exaltan un deseo, concebido como capaz de expandirse infinitamente²⁸³. La sociología, la politología y en general las ciencias humanas, fascinadas por las ciencias naturales, tratarían la inteligencia humana como si estuviese dirigida principalmente hacia los objetos, como si sólo tuviéramos relaciones con el prójimo de manera incidental y secundaria, interpretando así los conflictos del universo contemporáneo²⁸⁴. Sin embargo, para la teoría mimética, con la renuncia a la imitación, no sólo se ignora un comportamiento fundamental y primordial de los seres humanos. Además se pasa por alto la imitación como una de las principales, o la más importante fuente de conflictividad humana.

El individualismo moderno también crearía una falsa diferencia al establecer su pretendida superioridad moral por encima de generaciones anteriores y sus crímenes, errores y atrocidades. Aunque esta creencia sería, en realidad, la base de la ilusión mimética moderna, y su resistencia a reconocer el mimetismo conflictivo, la causa de la repetición de los mismos errores²⁸⁵. Según Girard, para la filosofía de la Ilustración, el cambio operado en el mundo

²⁷⁵ SHAKES 57.

²⁷⁶ SANGO 79. Como veremos desde el punto de vista mimético esto no tendría sentido ya que “el deseo no puede ser definido ni por su objeto, ni por tal o tal disposición del sujeto concernido. El hombre es la criatura que no sabe qué desear y que se vuelve hacia los otros a fin de decidirse. Deseamos lo que los otros desean por la simple razón de que imitamos sus deseos”. SANGO 79.

²⁷⁷ SHAKES 36-37.

²⁷⁸ VS 152.

²⁷⁹ ORIGINES 63-64.

²⁸⁰ AQUEL 19.

²⁸¹ SHAKES 29.

²⁸² SHAKES 30.

²⁸³ SATÁN 27-28.

²⁸⁴ APPARTENANCES 30-31.

²⁸⁵ SATÁN 38-39.

con su desacralización y las nuevas y grandes capacidades de los hombres para la acción, es un producto exclusivo del genio individual de los hombres o del genio de los hombres en general. Nada más lejos de la realidad para el autor que observa que, sin embargo, ya en la misma época, “la conciencia de la responsabilidad humana hacia el mundo no aumentó”²⁸⁶. La Ilustración no sólo no habría desarrollado, como ha visto la Escuela de Francfort, fuertes contradicciones con sus propósitos originales. Para Girard además hay una continuidad con la tradición anterior cuyo sentido de la historia no se interpreta correctamente. La filosofía ilustrada, tal y como habría malinterpretado la esperanza en la identidad y la reconciliación futura (de origen judaico-mesiánico y no griego), y que ha constituido desde hace mucho tiempo el sentido de la historia, habría convertido a aquellas en ideología y las habría impuesto a los hombres empleando el terror por todos los medios²⁸⁷. Girard habla del racionalismo como el que podría haber sido “nuestra última mitología”, atribuyéndole el lastre que aún perduraría a la hora de ver las graves amenazas globales que se ciernen sobre nuestro mundo y reaccionar (hablaremos de su interpretación del significado del Apocalipsis en la sección 6.3.): “Se “creyó” en la razón, tal como antaño se creía en los dioses: la formidable candidez de Auguste Comte es claro síntoma de ello. Ese positivismo resulta esencial para comprender nuestra demora en descifrar los signos de los tiempos. Los positivistas creen en la razón para no ver las catástrofes que son inminentes en nuestros días. La razón no lo puede todo [...]. Las relaciones humanas, y la parte de irracionalidad que éstas inducen, tendrán consecuencias insospechadas”²⁸⁸.

2.2. ROMANTICISMO, ARTE Y LITERATURA

Como acabamos de ver es difícil desligar, aunque se expresen en términos diferentes, la “mentira romántica” de los déficits del pensamiento moderno. Girard suele criticar ambos conjuntamente²⁸⁹. Ahora, sin embargo, pondremos más el acento en los falaces términos románticos del individualismo y la exaltación del ego. El autor de la hipótesis neomimética considera como románticas, según el sentido que él concede a esta palabra, todas las novelas que no muestran a los mediadores de los deseos de los personajes y, por ende, que no enseñan su falta de originalidad. Se inscribirían aquí, no sólo las novelas mediocres que incurren en tal cosa, sino también aquellas de grandes novelistas pero que fueron redactadas antes de que pasaran por el proceso de “conversión” que les habría llevado a la “verdad novelesca”, y a reconocer su mimetismo y mostrarlo en sus héroes y personajes (véase el final de la nota nº 289). Así, en las muchas novelas de grandes autores, sobre todo decimonónicas, analizados en *Mentira romántica y verdad novelesca*, el amor, considerado para los románticos la pasión más espontánea, pasa a considerarse cada vez más “como una emoción *derivada*”²⁹⁰.

El amor romántico, sin embargo, insiste en que amamos al otro por sí mismo, ya que el amor sería algo intensamente personal, vinculado en exclusiva a los dos amantes entre sí, formando un mundo entre ellos²⁹¹. Sin embargo, los casos de triángulos amorosos en los cuales hay una disputa por una persona amada, más como objeto de posesión (medio de

²⁸⁶ CM 36.

²⁸⁷ ACLAU 100. El cristianismo histórico, admite Girard, tampoco se ha visto exento de distorsiones y perversiones del mensaje cristiano. Veremos con más detalle la ambigüedad del cristianismo y la modernidad en relación con la violencia en el capítulo 6.

²⁸⁸ CLAU 180-181 (ACLAU 214).

²⁸⁹ “Al igual que el pintor moderno, el romántico pinta en dos dimensiones. No puede conquistar la profundidad novelesca porque no puede alcanzar al *Otro*. El novelista supera la justificación romántica. Más o menos subrepticamente, más o menos abiertamente, franquea la barrera entre el *Yo* y el *Otro*. Como veremos en el último capítulo, este salto es lo que está registrando en la propia novela bajo la forma de una reconciliación entre el héroe y el mundo en el momento en que el héroe habla en nombre del novelista”. MRVN 134. Nos remitimos al capítulo 9 en el que abordamos la cuestión de los finales de novela junto con el tema de la conversión de los novelistas.

²⁹⁰ EMOCIONES 56.

²⁹¹ EMOCIONES 57.

acercamiento al modelo, que es también un rival) y rivalidad entre dos sujetos que por amor, vendrían a horadar al amor romántico: “el fin es menos arrebatarse a la amada de brazos del mediador que recibirla de él y compartirla con él. La presencia del rival es indispensable. Si ese rival trata de alejarse y desentenderse el sujeto hará todo lo posible por arrastrarlo de nuevo a la situación. ¿Por qué? ¿Hay aquí un impulso homosexual directo, como cree Freud? Nada de eso. El sujeto es incapaz de desear por su propia cuenta; no tiene confianza en una elección que sea sólo suya. Necesita al rival porque únicamente el deseo de éste puede conferir a la mujer amada el valor que ella tiene a los ojos del sujeto. Si el rival desaparece, ese valor también desaparecerá”²⁹². Y no sólo en casos tan patentes, también en aquellos en los que la búsqueda de apoyos para nuestro deseo de la persona amada es una búsqueda de confirmación a través del deseo de otro. En aquellos casos en los que nuestro objeto de deseo es también deseable a los ojos de nuestros modelos, si es que no fueron nuestros modelos quienes nos inspiraron el deseo hacia la persona a quien amamos. Algo que ejemplificaría magistralmente Shakespeare en opinión de Girard: “Tomad a los cuatro adolescentes confundidos de *Sueño de una noche de verano*. Son inconstantes; los dos chicos se enamoraron de diferentes chicas jóvenes, en diferentes momentos, pero, en cada momento preciso, se encuentran siempre enamorados de la misma chica y en consecuencia son siempre rivales. Ellos acusan al destino, a sus padres, las hadas, de la suerte que les toca. Inventan mitos, pero en realidad cada uno copia los deseos del otro. Shakespeare tiene esta definición del mimetismo amoroso: “Elegir el amor por los ojos de otro”²⁹³. Aquí estaría el dilema trágico y cómico por excelencia, una visión más útil para la comprensión del comportamiento y del psiquismo humanos, que la de las teorías modernas del deseo tomadas en bloque. El deseo, amoroso o no, estaría troquelado por la sociedad y la cultura, hoy especialmente por nuestra exposición a (y nuestro consumo de) los medios de comunicación de masas.

No tener en cuenta esto nos situaría ante una concepción ultra-romántica del Yo. Entre los ejemplos que ilustran a esta tenemos al primer Camus²⁹⁴ o al primer Proust. *Jean Santeuil* es una novela que éste nunca habría querido publicar, según Girard porque nunca reflejó su concepción del deseo. En la novela figuraría un tipo de Yo que sigue las leyes del narcisismo freudiano, en concreto el asociado a los artistas. Merece la pena traer aquí esta cita de Girard: “el Yo individual se nos presenta como la fuente verdadera de toda riqueza espiritual y poética: este Yo transfigura todas las cosas comunicándoles una belleza efímera que, en realidad, sólo emana de él y sólo pertenece a él. [...] Es la estética romántica y simbolista más banal, la que celebra la superioridad del Yo sobre el mundo y que hace de este Yo el origen y el fundamento de toda poesía [...]. En realidad todo reposaría sobre el poder transfigurador de su Yo, el único Ser verdadero, la sola divinidad que merece la pena ser adorada. Cuando el poeta está desencantado por el mundo, vuelve a este Yo que le consuela de todos sus sinsabores”²⁹⁵. Junto al amor, el del arte y los artistas, sería otro ámbito por excelencia para la manifestación de la mentira romántica, teniendo al supuesto narcisismo como principal característica y dibujando un “yo” de autosuficiencia divina, que vive en la total autarquía, pues su sola riqueza y temperamento artístico son inagotables. Un yo que encarna la totalidad de la belleza y no tiene necesidad de nada²⁹⁶. Dos ámbitos, el del amor y el del arte, que también están muy ligados en su presunción de la espontaneidad, la creatividad y la innovación, tanto en lo amoroso como en lo artístico. Al igual que se mide el talento de un pintor por su capacidad de innovar en su arte, también se mide el amor de un amante

²⁹² LMA 78-79.

²⁹³ SANGO 80.

²⁹⁴ CDS 170.

²⁹⁵ DCCDFM, DVAD 1161.

²⁹⁶ DCCDFM, DVAD 1162.

conforme a su capacidad de innovación en las cosas del amor: “en Francia, en los años veinte, para estar “en la onda”, hacía falta ser “innovador” hasta en la intimidad de la alcoba”²⁹⁷.

Otra de las caras de la mentira romántica del Yo resultaría más amarga que la de creer ilusoriamente en su pseudodivinidad. Es la cara del hombre subterráneo de Dostoïevski o la de Mersault, el protagonista de *El Extranjero* de Camus. Es un yo que también está aislado y que siente que esta solo, mientras que ve a todos los demás en compañía. Él se cree hostigado por la sociedad, incomprendido, y ha establecido una dicotomía entre su yo y todos los otros, exclamando, como dice Girard: “Estoy solo y los otros están todos juntos”. A su juicio *El Extranjero* es el último avatar que lleva a la democratización del mito romántico: “proporciona a un vasto público un símbolo de la alienación del yo en un mundo donde cada uno se siente “extranjero””²⁹⁸.

La mentira romántica no pasaría por horas bajas, sino todo lo contrario. A juicio de Girard la estética actual está presa de las concepciones románticas. Rechaza cualquier tipo de psicología como asunto de leyes a las que la genialidad escapa. Los estetas sólo apreciarían lo singular, la originalidad suprema “o, en nuestro lenguaje actual, “las diferencias”, que son la misma cosa democratizada”²⁹⁹. Si durante dos mil años las artes han sido imitativas, a partir de finales del s.XIX, los simbolistas habrían hecho de la imitación un chivo expiatorio en todos los ámbitos, incluida la psicología. Al contrario, habrían hecho de la creación y de la innovación, un atributo divino poseído por el hombre, atribuyéndole la cualidad de innovador absoluto: “los verdaderos románticos veían en la renuncia absoluta a la imitación una inagotable fuente de “creatividad” surgiendo en lo más profundo de nosotros: las obras maestras nacerían incluso sin que se tenga necesidad de aprender sea lo que sea. Tomando, muy equivocadamente, el fin de los modelos trascendentes como el fin de toda imitación, los románticos y sus sucesores modernos han hecho del “proceso creador” una auténtica teología del yo que se enraíza [...] en un lejano pasado [...] [para el que] la innovación estaba reservada a Dios”³⁰⁰. La mayoría de las teorías en boga en la Europa del XIX y del XX habrían sido las equivalentes estética y filosófica de la autarquía económica anterior a la II Guerra mundial y habrían tenido consecuencias desastrosas: “en lugar de reconsiderar la imitación y de descubrir su dimensión conflictiva, la eterna vanguardia ha comprometido contra ella una guerra puramente defensiva y en definitiva autodestructiva”³⁰¹.

Otra de las versiones de la ceguera y del exceso románticos denostados por Girard podría significarse también en el campo de la hermenéutica, con especial incidencia en el ámbito interpretativo de las obras artísticas y literarias, una vez que esta disciplina desplaza sus fronteras más allá del universo bíblico y filológico. Aunque habría que reconocer a Schleiermacher la universalización del problema hermenéutico de la comprensión, su pretensión de indagar en el proceso de creación del pensamiento mismo como función de la vida espiritual e individual, y la manera en que la lleva a cabo, le sitúan de manera problemática en la órbita de la hermenéutica romántica de la subjetividad³⁰². En el

²⁹⁷ Continúa la cita: “¡Qué carga sobre los hombros de los enamorados! Lejos de exorcizar el deseo compulsivo de imitar a los célebres enamorados de la literatura y de la historia, la furiosa necesidad de innovación sólo puede inflamarlo más”. VM 300.

²⁹⁸ CDS 157.

²⁹⁹ CEASEC 26.

³⁰⁰ VM 312.

³⁰¹ VM 309. “La pretendida contra-cultura de los años sesenta ha representado [...] una revuelta no solamente contra la locura de la competición – bajo todas sus formas – en la vida moderna sino contra el principio mismo de la educación. La cultura de vanguardia ha desfigurado tan salvajemente el concepto de innovación que debemos girarnos hacia la vida económica para comprender en qué nuestro mundo de mediación interna es tan innovador”. VM 309-310.

³⁰² Así lo habrían puesto de manifiesto Dilthey y Gadamer sobre la descripción de Schleiermacher del comprender como “una intelección que combina el análisis “gramatical” y el “psicológico”. El primer momento apunta al análisis lingüístico de un texto, de su sistema formal y de la forma compositiva que lo estructura. El

Schleiermacher tardío se habría operado una huida de la hermenéutica centrada en el lenguaje hacia otra orientada a la psicología, en línea con el progresivo abandono de la concepción de la identidad de pensamiento y lenguaje. Se pasa de concebir la tarea de la hermenéutica como “comprensión del lenguaje y comprensión del hablante” a “trascender el lenguaje para llegar a proceso interior”: “el proceso mental reconstruido en la hermenéutica ya no se concibe como intrínsecamente lingüístico sino como una especie de función de individualidad interna y difícil de aprehender distinta de la individualidad del lenguaje”³⁰³.

Esta deriva psicologista de la hermenéutica estaría ligada al culto romántico y esteticista del genio individual. De este modo el acento determinante se pondría en el segundo momento del comprender, enfocado al interior del autor, de manera que el intérprete pueda reeditar la circunstancia del autor y acceda a su peculiar individualidad, a su estado mental en el momento en que produjo su obra. Entre otras consecuencias que se desprenden de este planteamiento, remarcamos dos: 1. La concepción de una individualidad genial no sujeta a reglas que sitúa en el esfuerzo de quien interpreta por congeniar con el autor de manera adivinatoria, el fundamento último de toda comprensión y 2. El reduccionismo del estudio de la Historia, que se limitaría a tener en cuenta a los grandes personajes, que agotarían el espíritu de una determinada época en sus individualidades. Ambas armonizan con los términos en que Girard habla de la “mentira romántica” en sentido amplio, y que continúan expresándose de manera multiforme y en distintos ámbitos a través del tiempo³⁰⁴.

A juicio de Girard el siglo XX también habría sido antimimético³⁰⁵ y la “furia de originalidad” que anatematizó la imitación habría hecho que cada uno se sintiera en la obligación de ser más incomprensible que el otro produciendo, a su juicio, escasas obras maestras. En síntesis, para el autor “el principio de originalidad a toda costa aboca a la parálisis. El pretendido post-modernismo es más estéril todavía que el modernismo, su nombre mismo lo indica, totalmente dependiente de su consideración”³⁰⁶. Dicho más radicalmente: “la filosofía ha sucumbido al terrorismo de la innovación”³⁰⁷. En esto también tendría que ver la imitación del afán de la originalidad, el mimetismo del que pretendería abstraerse. Sin embargo, al contrario de lo que les gustaría creer a científicos, artistas y filósofos, en las ciencias, las artes y la filosofía, la competitividad estaría presente en formas de competición más sutiles e intensas que en otros campos como el económico, donde esta se asumiría, al igual que la imitación de aquello que es productivo y funciona, con mayor

segundo momento atiende a la comprensión de lo que hay de individual y subjetivo en la obra; aborda el mundo interno del autor, que es irrepetible. Ambos momentos están en un “círculo hermenéutico”, pero la tarea decisiva parece estar polarizada en el segundo”. L. Sáez, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 184.

³⁰³ Esta sería la opinión de Heinz Kimmerle quien, junto con Gadamer, acusa la pérdida de una hermenéutica provechosa y basada en el lenguaje. Schleiermacher habría llegado hasta ahí por haber caído en una mala metafísica idealista y por suponer que el objetivo de la hermenéutica es la reconstrucción del proceso mental del autor. La hermenéutica se convierte en un asunto psicológico orientado a una individualidad no lingüística. Richard E. Palmer: *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid, Arco Libros, 2002, pp. 121-122.

³⁰⁴ Estas, entre otras consideraciones, son las que hace L. Sáez acudiendo a Gadamer (L. Sáez, op. cit., pp. 184-185). En nota a pie de página (nº 2, p. 185) Sáez opone la interpretación gadameriana a la de Kimmerle. En lo que a la cuestión psicológica se refiere, R. E. Palmer no opone las interpretaciones de estos autores, sino que las presenta como convergentes en sus críticas a Schleiermacher por su abandono de una concepción hermenéutica donde es el lenguaje y no el proceso psicológico del autor lo determinante. R. E. Palmer, op. cit., pp. 120-121.

³⁰⁵ CEASEC 57. “Durante todo el s. XIX y una gran parte del s. XX, a medida que el gusto por la innovación venía más vivo, la definición de esta palabra se radicalizó cada vez más, hasta el punto de excluir progresivamente la tradición, es decir la imitación. Salido de la pintura para extenderse en la música y la literatura, este purismo de la innovación desencadenó las sucesivas conmociones que llamamos “el arte moderno”. VM 299. Girard hace estas consideraciones en un contexto más amplio de disquisiciones en una interesantísima conferencia de 1989 en la que expone el devenir histórico del término “innovación” en oposición con el concepto de “repetición”. “Innovation et répétition”, VM 291-314.

³⁰⁶ En esta órbita Girard sitúa lo que denomina « cosas curiosas », como los *Écrits* de Jacques Lacan. CEASEC 56-57. VM 310.

³⁰⁷ VM 300-301.

naturalidad³⁰⁸. Bajo el prisma de la teoría mimética girardiana, frente a una pura e ilusoria exterioridad en la que no habría nada, y frente a las apremiantes modas y los entusiasmos frenéticos de la vida intelectual: “no hay novedad más que en el seno de la tradición”; “no se puede subvertir la tradición más que desde el interior”³⁰⁹. La fórmula mimética de la innovación no sólo valdría para el terreno económico, sino para todas las actividades culturales. El enlace con la tradición anterior no sólo sería fundamental, sino que, además, debería acompañarse de un mínimo respeto por el pasado y el conocimiento de sus obras, “es decir, la mimesis” que, como ya vimos, también sería capital en el rito y en la transmisión cultural: “la capacidad innovadora reposa sobre una innovación apasionada que deriva del ritual religioso [...]. El verdadero cambio sólo puede enraizar con una condición: es necesario que él encierre esta coherencia que sólo la tradición nos ofrece”³¹⁰. Este énfasis girardiano en la tradición como pieza indispensable para abrir nuevos horizontes históricos nos evoca el pensamiento gadameriano³¹¹.

El apego a la creencia romántica de un genio individual que no es deudor más que de su propia y aséptica genialidad, preservada de la mediocridad circundante de los otros, parece no haber sufrido descalabros significativos. Así, la recaída en la vieja oposición entre lo auténtico y lo inauténtico es constante y seguiría estando de plena actualidad: “La persona “inauténtica” es aquella que sigue las directrices de otros, mientras que el “auténtico” desea de manera autónoma”³¹². La jerga de la autenticidad constituiría otro modo de expresión del individualismo que no deja de estar en vigor. Y la herencia del individualismo romántico estaría más viva que nunca, a pesar de las críticas superficiales de las que ha sido objeto³¹³. No obstante lo cual, tampoco se cerraría la puerta a salir de este. Y el campo del arte también sería propicio para ello, como veremos sobre todo en el caso de la evolución biográfica y

³⁰⁸ VM 308.

³⁰⁹ CEASEC 58. Al igual que para Ortega, para Girard, la transmisión de la cultura está ligada a la imitación de modelos. Pero que la postura de Girard afirme de manera tan contundente la imitación, no quiere decir que su posición sea simplista. A la pregunta en este libro-entrevista con M. Treguer acerca de si la novedad en algún momento escapa de la imitación, o la pregunta por lo verdaderamente nuevo como la primera acuarela abstracta de Kandinsky, Girard responde que tradición e innovación no se excluyen y pone el foco en el importante papel histórico del rito: ““Si lo nuevo absoluto existe, no se puede codificar. A menudo lo nuevo relativo nace de la coincidencia imprevista de dos objetos, o de dos niveles de realidad, que no parecían hechos para encontrarse. Es el rito el que suscita eso, una vez más, pues, recuerde usted, pone en escena la crisis. Es pues perfectamente capaz de operar mezcolanzas incongruentes, pero de manera regulada y metódica, y no en el espíritu de vértigo que acompaña a la crisis mimética real. El rito es una crisis creadora ya que es parcialmente simulada y siempre un poco gobernada. No es pues contradictorio celebrar a la vez la tradición y la innovación”. CEASEC 57-58.

³¹⁰ VM 313. Girard insiste de nuevo: “La tradición no puede ser desafiada con éxito más que desde el interior. [...] Querer que la novedad sea pura de toda traza de imitación, es querer que una planta pueda crecer con sus raíces en el cielo. A largo plazo, la obligación de tener siempre que revolverse puede ser más ruinosa para la innovación que la obligación de no revolverse nunca”. VM 313.

³¹¹ Gadamer pone el acento en la inserción del hombre en la realidad histórica y lingüística en la que vive como ser que se halla en una tradición y que es capaz de apropiarse mediante un movimiento hermenéutico. La propia hermenéutica sería un acontecer histórico y de la tradición. Este acento llega hasta el punto que, puesto también en los elementos de la autoridad y el prejuicio, le valdrá al autor la etiqueta de tradicionalista. Sin embargo, “prejuicio y tradición son posibilidades para abrir caminos nuevos dentro del acontecer histórico. La tradición opera de este modo como un posible incitante a su superación histórica; sólo porque hay una tradición histórica pueden abrirse caminos nuevos”. Aquí es también fundamental el proceso del “diálogo” y la “lógica de la pregunta y la respuesta”. Voz “Gadamer” en: J. Ferrater Mora: *Diccionario de Grandes Filósofos I*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 170-171. La imitación (ejecución de una cosa a semejanza o ejemplo de otra; adopción o copia de un modelo) es un elemento fundamentalísimo en la tradición (comunicación o transmisión de doctrinas, ritos, costumbres... de padres a hijos, y no sólo, a lo largo del tiempo) para que pueda ser un legado asumido por nuevas generaciones. Aunque Girard, que sepamos, nunca cita a Gadamer en su obra, el paralelismo salta a la vista. Además Girard también tiene en común con Gadamer una postura enfrentada al racionalismo abstracto, el relativismo y el romanticismo, aunque los motivos de su enfrentamiento varíen y comparten, desde la antropología y desde la hermenéutica, un punto de vista universalista que asume la diversidad cultural o histórica. En lo referido a Gadamer, de nuevo: J. Ferrater Mora, op. cit., p. 172.

³¹² ORIGINES 226.

³¹³ DCCDFM, DVAD 1062.

literaria de algunos geniales autores. Esta es la idea que se expresa en la siguiente cita de Camus que, por boca de uno de sus personajes, a juicio de Girard, estaría hablando del propio escritor: “El arte... obliga... al artista a no aislarse; lo somete a la verdad más humilde y más universal. Y a menudo quien eligió su destino de artista porque se sentía diferente aprende bien pronto que sólo nutrirá su arte y su diferencia confesando su semejanza con todos”³¹⁴.

2.3. JERGA EXISTENCIALISTA DE LA AUTENTICIDAD Y PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

En línea con la tradición romántica y, al mismo tiempo, con el pensamiento contemporáneo, encontramos según Girard otro hito del engaño romántico en las filosofías de corte existencialista o de la autenticidad como las de Heidegger o Sartre³¹⁵ y también, como ya hemos aludido, en el llamado “pensamiento de la diferencia”, del que Deleuze y Guattari son dos exponentes. Lévi-Strauss y la cuestión de “la diferencia” están también muy presentes en la obra de Girard. Otros pensadores objeto de las críticas de Girard, por distintos motivos, han sido Nietzsche, Freud y Hegel, que también serán objeto del presente capítulo. Con respecto a este último, aludiremos al sentido amplio de “mentira romántica”, que ya quedó expuesto, esta vez en tanto ceguera que no ve la conflictividad humana como algo que nos sería inherente y que haría fracasar la reconciliación dialéctica propugnada por el filósofo docente de Jena. En un apartado ulterior nos remontaremos a clásicos de la filosofía antigua como Aristóteles o Platón. Finalizaremos hablando del humanismo y con una serie de conclusiones.

Con sus distintos modos de afirmar y concebir el sujeto, las diferentes versiones de la filosofía existencialista pretenden hacer frente al exceso de racionalismo decimonónico y a la privación de protagonismo del sujeto factual, vital y existencial, representada sobre todo por el hegelianismo. De esta manera, los oponentes del estilo existencialista serán (con diferentes variaciones y matices): en el plano especulativo, el materialismo mecanicista y el idealismo hegeliano, y en el plano fáctico, los totalitarismos políticos de izquierda o derecha, y la deshumanización del capitalismo³¹⁶. Sin embargo, compartir las críticas y la oposición a estos planteamientos y formulaciones políticas y económicas y sus consecuencias, no significa que haya que comulgar con los diversos presupuestos o el espíritu del existencialismo. Tampoco significa que las objeciones de Girard a éste le sitúen en el lado contrario.

Podríamos establecer dos flancos de crítica girardiana. Uno en el plano del “ser” o de la descripción de la naturaleza humana, y otro, aunque también sigue en el mismo plano, que deriva hacia el “deber ser” o una “ética” que se desprendería del existencialismo. Respecto al

³¹⁴ « Camus, *Discours de Suède*, pág. 442 ». Se trata de una confesión de Clamence citada por Girard: LMA 50.

³¹⁵ Girard, también reprocha a Sartre no estar al día en su concepción de la religión que sería obsoleta y superficial y que le habría mantenido al margen del proceso de revelación cultural de las persecuciones, negando la especificidad del judeocristianismo: “En Sartre no hay una desmitologización seria de la religión. Sartre conserva la concepción del culto religioso, anterior a Durkheim y fundamentalmente voltairiana, que lo entiende como parásito de instituciones que no se originaron en la religión. Esta concepción aún prevalece casi en todas partes. [...] Negar el carácter único de la Biblia, como hace Sartre, significa negar el carácter único del judaísmo”. LMA 221. Sobre la lectura girardiana de Sartre en un sentido más amplio, puede verse el ensayo de St. Vinolo: “Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre” en: Ch. Ramond, *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, PUF, 2010, pp. 59-104.

³¹⁶ Obviamente hacemos referencia a un aire de familia, dada la gran diversidad de autores y sus adscripciones ideológicas y la ausencia de un movimiento existencialista constituido uniformemente. Baste a modo de ejemplo referir que Sartre deriva hacia el comunismo, o que G. Marcel se convierte al catolicismo y tiene en común con Heidegger y Jaspers haberse opuesto a ser calificados como “existencialistas”. Incluso hay disparidad de criterios en torno al “árbol genealógico” y a los componentes del existencialismo. Mounier incluye a Scheler y a Bergson y se remonta hasta Pascal, san Agustín o Sócrates. Aunque parece prevalecer la postura de que sólo Kierkegaard habría sido el precursor y el existencialismo sería algo propio del siglo XX. P. Fontán Jubero: *Los existencialismos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, pp. 18-21; 126-127; 36-37.

primero, una de las características comunes a la especulación existencialista sería la anteposición de la existencia a la esencia, su carácter irreductible, inobjetivable y prioritario, y el consecuente desinterés por las verdades objetivas y universales, consideradas abstractas y que, en su intento por conocer al sujeto lo des-subjetivizarían³¹⁷. En este plano ontológico-epistemológico Girard podría compartir la crítica a las ciencias sociales que, al poner el acento en la abstracción mutilan la realidad de lo humano. En su caso, les reprocha haber escamoteado la naturaleza conflictiva humana y no haber tenido suficientemente en cuenta el plano de las relaciones intersubjetivas y locales, como sí harían los grandes novelistas con sus tramas y personajes dramáticos. El interés por la literatura sería otro punto de afinidad entre existencialistas y Girard. Sin embargo, a pesar de estas concomitancias, su interés se vuelca, sobre todo tras su etapa centrada en los estudios literarios, en mostrar – sin que sea a costa de su diversidad – la universalidad y la transculturalidad de la naturaleza mimética del deseo humano y de los esquemas de persecución y violencia colectivas, afirmando la unidad de la naturaleza humana. De forma más patente el cuestionamiento de la subjetividad humana de la filosofía girardiana (que prefiere utilizar el término “interdividualidad”), y la crítica a los diversos modelos (idealista, romántico, post-moderno) que la caracterizan como entidad autónoma y libre bajo diversas nomenclaturas, muestran su frontal oposición al existencialismo³¹⁸.

De manera particular esta divergencia podemos verla en la afirmación existencialista de la libertad, por ejemplo en Sartre, quien, si bien no ignora los condicionamientos de la existencia humana, se centra en aquellos que libremente el mismo hombre se crearía y por ello afirma una libertad absoluta y total incompatible con la existencia de Dios³¹⁹. Sin embargo, aunque Girard comparta con Sartre que el hombre no es libre para elegir su ser, no estaría de acuerdo en que sí lo sea para elegir su manera de ser, al menos no a la manera existencialista. Está pensando en un condicionamiento de la libertad que, al mismo tiempo, es condición misma de posibilidad de lo humano (como veremos en la parte dedicada a la ontogénesis, ya hemos rastreado en la filogénesis y se profundizará en el capítulo octavo). Un condicionamiento que, por tanto, el hombre no se ha puesto libremente como pueda hacerlo con los que son inherentes a proyectos libremente autoimpuestos³²⁰ y que se trata del mimetismo humano.

Esto nos lleva a mostrar las discrepancias que también se sitúan en el terreno “ético” o de propuesta axiológica existencialista en torno a la autenticidad. Frente a una vida anónima, vulgar, impersonal, inauténtica, falsificada, asociada a la renuncia a la supuesta libertad absoluta inherente al ser humano, se opone una existencia verdadera y auténtica, de creación de valores propios que, de nuevo, está vinculada a una realización solitaria que es previa a la comunicación con los demás, una vez que el yo se ha reencontrado consigo mismo. La existencia inauténtica también se describe en términos de pérdida en el mundo cotidiano y rutinario; dejación pasiva ante los acontecimientos; actitud irresponsable e inconsciente y ausencia del encuentro con el verdadero yo, fuente de creatividad³²¹. Sin embargo para la teoría mimética, por un lado, la invitación a este tipo de existencia auténtica sería una de las formas del imperativo vigente que triunfa en la sociedad y que nos impele a ser originales, a

³¹⁷ P. Fontán Jubero, op. cit., p. 24.

³¹⁸ Sobre la filosofía girardiana del sujeto, y las posibles interpretaciones al respecto de la libertad y la autonomía en la teoría mimética, véanse los capítulos 3, 7 y 8.

³¹⁹ P. Fontán Jubero, op. cit., p. 86. La piedra de bóveda de su existencialismo estaría en la libertad humana previa a su esencia, gracias a la cual va configurando su esencia, que no está previamente constituida, ya que si no sus actos estarían determinados de antemano por ella. Por eso “Si Dios existe, yo no soy libre”, ya que si el hombre es una criatura de Dios tiene una naturaleza determinada que le limita. Cosa que, como veremos cuando abordemos el humanismo, no es obstáculo para compatibilizar libertad humana y existencia de Dios en Pico de la Mirándola. E. García Estebanez: *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Madrid, Cincel, 1986, p. 198.

³²⁰ P. Fontán Jubero, op. cit., pp. 86-87.

³²¹ *Ibidem*, pp. 30-32.

buscar nuestra genuina diferencia y a distinguirnos de los demás que sería, precisamente, la mejor manera de imitar a la sociedad de consumo de masas y seguir sus consignas estereotipadas (en contra de la pretensión existencialista)³²². Además, la apelación a la vida auténtica, peculiarmente individual, coincidiría con la falsa promesa de la autonomía del yo hecha por la metafísica moderna. Por otro lado, Girard desprovee de connotaciones negativas el hecho de que el ser humano sea el animal imitativo por excelencia; que la naturaleza del deseo sea social y mimética; que el arte, la filosofía, el amor... estén afectados por la imitación y los demás y no sean patrimonio de “yoes”, intelectos, genios creativos o corazones cerrados sobre sí mismos. Lejos de comportar una falsificación de la existencia, la imitación sería un elemento clave en el aprendizaje, la socialización, la innovación en el conocimiento y la “construcción del yo”, que sólo podría aspirar a una libertad y una autonomía mínimas en virtud de su heterónoma constitución desde su concepción y su nacimiento. El pensador se pronuncia particularmente a este respecto poniendo en solfa a los pensadores “que tienen siempre la libertad en la boca, y que de hecho, incluso, creyendo exaltarla, la devalúan completamente”³²³. Anticipamos ya que la concepción girardiana de la libertad irá no tanto en el sentido de la exoneración de modelos externos al yo, o de la creación de los propios valores, como en la asunción de nuestra naturaleza mimética e intersubjetiva y la elección de unos modelos y no de otros, cosa tampoco fácil.

Aunque Girard admira la voluntad de Sartre por tener un sistema filosófico y sus análisis del papel del otro³²⁴ e incluso le considera muy cerca del deseo mimético, con su categoría metafísica del “para el otro”, no comparte que su concepción del deseo sólo pertenezca a la categoría del “para sí”: “no ve que el sujeto está descuartizado entre el Yo y el Otro”³²⁵. No obstante, hay cierta ambivalencia de Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca* en lo que a la afirmación o no de la libertad y la existencia de un deseo autónomo del individuo se refiere, por ejemplo cuando afirma que la elección de los objetos de deseo es “la prerrogativa fundamental del individuo”³²⁶, lo que le sitúa cerca de posturas existencialistas. Esto no es extraño ya que el propio Girard reconoce la influencia de Sartre (aunque también marca nítidamente, como hemos visto, las distancias); él mismo ha escrito artículos sobre Sartre de temática literaria y el pensamiento de Girard surge en un contexto existencialista³²⁷. Como señala Vinolo, no es correcto afirmar que Girard haya ignorado por completo a Sartre, pero tampoco lo es decir que éste haya jugado un papel nuclear o muy relevante en su pensamiento, ni siquiera como tantos novelistas y antropólogos citados en sus

³²² El mundo de hoy estaría caracterizado de tal modo que todo lo que se expresa en términos de originalidad, de individualismo o de ser uno mismo se valora tan positivamente que hasta hay quien lo ha tematizado como la “patología contemporánea de “el ser sí-mismo””. R. Camus, *Éloge moral du parâtre*, Paris, Sables, 1995. Citado por St. Vinolo: « Critique de la raison mimétique : Girard lecteur de Sartre » en : Ch. Ramond : *René Girard. La théorie mimétique. De l'apprentissage à l'apocalypse*, loc. cit., p. 66.

³²³ CEASEC 145-146.

³²⁴ Girard hace referencia a lo que Sartre llama “el proyecto” en *El ser y la nada*, al camarero de la cafetería, a los análisis de la mala fe o la coquetería, que abordan el autoengaño que se daría en los hombres ante el miedo a la angustia producida ante la elección auténtica, queriendo hacer dejación de la responsabilidad sobre determinismos (Dios, la herencia, el ambiente...). P. Fontán Jubero, op. cit., p. 90. También alude al concepto de “proyecto” introducido por Heidegger en *Ser y tiempo* y más tarde utilizado por Sartre, al “impulso vital” bersonianiano o a la “subjetividad” de Kierkegaard como posibles alternativas que expresen la idea del “deseo mimético”, como algo mucho más amplio y sin la connotación estrecha libidinal que tendría “deseo” como expresión similar a “deseo mimético”. E.WILLIAMS, GREADER 238. Citado por: P. Ruiz: *Antropología y religión en René Girard*, loc. cit., p. 127.

³²⁵ Descuartizamiento que sí habría mostrado, en opinión de Girard, Virginia Woolf, admirada por Sartre, en *Las Olas*: “Sartre, en el fondo, era un pequeño burgués bastante tranquilo, amante del turismo, demasiado equilibrado para acceder verdaderamente al genio...”. CEASEC 129. Girard también reconoce a nivel teórico que el análisis sartriano de “el grupo en fusión” casi llega a descubrir el asesinato fundador aunque, al mismo tiempo, critica la esterilidad de estos mismos “grupos en fusión” en el plano factual, que fascinaban a Sartre en la época de la revolución. ACLAU 94; 62.

³²⁶ MRVN 9-10. Sobre la ambigüedad girardiana en este tema, las dos lecturas a las que daría lugar, y su cambio de postura, insistimos en indicar el análisis desarrollado en el capítulo 7.

³²⁷ P. Ruiz: op. cit., p. 110.

primeras obras³²⁸. Curiosamente, después de todo, habría una coincidencia adicional entre filosofía existencial y filosofía mimética. Ambas comparten una visión de lo humano en su precariedad e indignidad existencial y en el pesimismo acerca del escenario que le toca vivir al individuo moderno, buscando su lugar en el mundo en medio de trampas y peligros. Tampoco Girard, al igual que los filósofos existencialistas, es ajeno al uso del método fenomenológico ni tampoco a autores que lo practican³²⁹.

Siguiendo en las lides de la filosofía de corte existencial, en la estela de la “mentira romántica”, abordamos ahora brevemente el caso del célebre discípulo de Husserl. La oposición Girard-Heidegger se expresa fundamentalmente en tres motivos: la insuficiencia de la crítica heideggeriana a la tradición filosófica, que obviaría una alienación más importante que la metafísica (la alienación mimético-conflictual y violenta); la reintroducción heideggeriana (también nietzscheana) del neopaganismo³³⁰ que insuflaría su aliento al holocausto judío, pasando por encima de la verdad cristiana de la inocencia de las víctimas (lo que Girard denomina “sagrado satanizado”³³¹); y la distinción heideggeriana entre el “Dasein” auténtico y el “Das-man” inauténtico. A este último elemento de la oposición es al que vamos a referirnos.

Pensar que al imitar a los otros claudicamos en el ejercicio de nuestra “propia personalidad”, que es un comportamiento pasivo que no entraña acción o violencia por nuestra parte es, como hemos visto, una de las definiciones de la “mentira romántica”. Pues bien, Girard opina que, en el s. XX, la versión más célebre de este “timo” es la de Martin Heidegger: “En el *Ser y el tiempo*, el Yo “inauténtico” no es más que el *on* (“das Man”) de la irresponsabilidad colectiva. La imitación pasiva y conformista renuncia a afirmarse y a luchar. Todo esto se opone al Yo auténtico del filósofo mismo, que no tiene miedo a emprenderla contra los adversarios dignos de él, en el espíritu del *polemos* heracliteano, es decir, de la violencia que es “padre y rey de todo”. El gusto por la lucha y la oposición serían una prueba de autenticidad, de voluntad de poder, en el sentido nietzscheano del término”³³².

Heidegger no es extraño al pensamiento imitativo. De hecho se refiere a la imitación de los otros con respecto a la multitud. Sin embargo podemos ya anticipar que a Girard le resulta insuficiente. Como veremos más tarde la definición del deseo mimético sería más radical. No aceptaría la distinción romántica entre los “auténticos” y los “inauténticos”, no admitiría excepción. Heidegger pensaría, erróneamente, que él mismo es ajeno al mimetismo ambiente, al “Das Man” de la gente que está influenciada por los comportamientos y deseos que hay alrededor. Y, sin embargo, como apunta Girard, en el momento en el que alrededor de Heidegger estaba el nazismo “él también era nazi”³³³. No sólo Heidegger, sino también los existencialistas que le siguen, se atreven a calificar de inauténticos y mediocres a aquellos que

³²⁸ St. Vinolo: « Critique de la raison mimétique : Girard lecteur de Sartre » en : Ch. Ramond : *René Girard. La théorie mimétique...* loc. cit., pp. 59-60. De ahí lo arriesgado de la apuesta de Vinolo en su apuesta por leer la filosofía de Sartre a través de la teoría mimética. Sugiere que Girard y Sartre compartirían una “teoría de la Razón mimética” poniendo el acento en las coincidencias entre ambos. Destacan también algunos fragmentos de textos de Spinoza que coincidirían según Vinolo con la hipótesis mimética, aunque cabría discutir el grado de convergencia. Este autor valora sobre todo la obra sartriana *Crítica de la razón dialéctica* y reprocha a Girard que podría haber sido menos severo y haber tenido más en cuenta a este filósofo novelista. *Ibidem*, pp. 59-104.

³²⁹ Girard expresa de forma explícita que su propósito con respecto a las obras literarias que analiza es “extraer una fenomenología de la obra novelesca” (CDS 182; Véase también MRVN 270), o su concepción del análisis del deseo como un “estudio fenomenológico” (SANGO 79). También es patente la presencia de autores que utilizan el método fenomenológico en sus análisis sobre los mitos y ritos y la violencia sacrificial: R. Otto, M. Eliade o G. Dumézil (VS 335-338). Volveremos a aludir al “lado” fenomenológico de Girard en el capítulo 3.

³³⁰ Véase a este respecto el excurso final del capítulo cuarto.

³³¹ ACLAU 12. A diferencia de la “sacralidad arcaica”, la satánica, al ignorar el mensaje cristiano, ampara los crímenes sabiendo de la inocencia de las víctimas, en contraste con la anterior, que la ignoraba.

³³² AQUÉL 19.

³³³ ORIGINES 59-60.

imitan a otros (y que, en realidad, vendríamos a ser todos)³³⁴. Sí sería propio de Heidegger parecer un lobo con piel de cordero y su pastoreo del ser, en un sentido más profundo en que suele interpretarse, sería un pastoreo de la violencia que justificaría, como Esquilo, la búsqueda en ella de un remedio para los hombres³³⁵. Un aspecto que retomaremos al hilo del neopaganismo nietzscheano. Girard no es menos nítido en sus críticas al pensamiento que viene tras Heidegger denominado “pos-moderno”, en el que se borrarían, en su opinión, todos los criterios estéticos e intelectuales de juicio y que estaría en paralelo “con la eliminación de la verdad en la filosofía post-heideggeriana”³³⁶.

2.3.1. Pensamiento de la diferencia

G. Vanheeswijck considera que, indudablemente, junto con Sartre, Lacan y otros, Girard pertenece a la generación de pensadores franceses que ponen un signo negativo delante de la interpretación que Kojève hace de Hegel³³⁷, interpretación que aún conseguiría llegar a la identidad mediante la dialéctica del amo y el esclavo. Afirma que Girard “ve los aspectos violentos de una semejante filosofía de la identidad y predica la diferencia. [...] es, en realidad, un típico autor post-moderno que, socavando el ideal moderno de la autonomía y dejando ver la vulnerabilidad y finitud humana, se distancia de la filosofía de la subjetividad”³³⁸. Sin embargo no podemos compartir sin más esta aseveración. ¿Es Girard un autor típicamente post-moderno? Hay que recordar aquí, al menos, varios elementos constitutivos de su pensamiento que hay que tener en cuenta, con los que nos iremos encontrando a lo largo del trabajo, y que sirven, cuando menos, para pensar la pregunta: su apuesta por la razón de cuño griego y tomista, y el realismo racional (frente al relativismo, el escepticismo o el nihilismo epistemológico); su diagnóstico de la “cultura de las víctimas” frente a quienes absolutizan el relativismo axiológico contemporáneo; su defensa de la aspiración a un conocimiento unitario e interconectado de una naturaleza humana universal, de inspiración renacentista e ilustrada; la tesis del cristianismo como la religión superior que desvela la naturaleza violenta y sacrificial de la humanidad; o su confianza en el Absoluto en última instancia. Empero lo enumerado sí es cierto que Girard procede a un fuerte cuestionamiento de la subjetividad y a la deconstrucción de los aspectos violentos en la tradición occidental de la metafísica y la correspondiente imagen de Dios³³⁹, lo cual le sitúa, dependiendo de los casos, algunos ya vistos, con mayor o menor sintonía en un punto de partida compartido con Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida o Vattimo. No obstante, aunque Vanheeswijck hace un trabajo detallado al situar a Girard en el contexto filosófico contemporáneo, creemos que le falta completar la tarea y afirmar, con la misma contundencia, que si bien la mentira romántica “es la mentira de la autonomía humana que el Romanticismo comparte con la Ilustración”³⁴⁰, no la comparte menos, aunque pueda parecer paradójico, con la post-modernidad. Y a pesar de que ésta se exprese en términos de “voluntad de poder”, “autenticidad”, “inconsciente”, “diferencia” o “deseo productor de máquina deseante”, seguirían, bajo el punto de vista de Girard, enmascarando la naturaleza mimética del deseo y

³³⁴ R. Girard: « Préface », en: M. Anspach: *Œdipe mimétique*, loc. cit., p. 7.

³³⁵ RAHP 178.

³³⁶ VM 314. Girard también inscribe a Heidegger en una tradición del pensamiento moderno que se remonta hasta Hegel y que ve “el « orden » y el « mandamiento » en el *Logos* joánico”: “Hegel hace del Dios de la Ley el Dios que aplasta, el Dios de la dominación imperiosa. Esto es desconocer la Biblia, y este desconocimiento está enraizado en una impotencia de los cristianos mismos para extraer la identidad de los dos Testamentos”. ACLAU 103. Vattimo, en cambio, hace una lectura heideggeriana de Girard a través de la cual identifica la kénosis de Dios, el “abajamiento” divino identificado con la encarnación, con la disolución de toda estructura ontológica impuesta entre los hombres mediante la violencia. (CM y G. Vattimo: *Creer que se cree*, Madrid, Paidós, 1996).

³³⁷ Se trata de Alexandre Kojève, filósofo del siglo XX, ruso, pero de formación e influencia germánica y cuya lectura de Hegel influyó sobre todo en la filosofía francesa.

³³⁸ G. Vanheeswijck: “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, *Anthropos*, nº 213 (2006), p. 45.

³³⁹ *Ibidem*, p. 47.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

promoviendo ideales preñados de exasperación al negar e ir en contra, de comportamientos y elementos que serían condición posibilitante de lo humano, de la hominización, e incluso de lo que es humanizante y alberga un potencial de emancipación frente a la alienación.

Son muchos los autores y los temas a los que aquí hemos apuntado. Ciñéndonos al propósito de este capítulo, no es tanto situar a Girard en relación con otras corrientes y pensadores, que también, como ir exponiendo sus críticas y reservas ante sistemas y filósofos con el denominador común de enmascarar la naturaleza mimética del ser humano en sus distintas vertientes. En línea con los factores de interés señalados en la introducción al capítulo, nos hacemos eco de referencias generales y, en este caso, incidiremos más en Deleuze, tras exponer sintéticamente la postura de Girard con respecto a Lévi-Strauss y Derrida.

a) Lévi-Strauss

Girard, como hemos dicho, se pronuncia muchas otras veces en su obra sobre la filosofía o la cuestión de la “diferencia”. Es el caso de su mención a Derrida o de su discusión con Lévi-Strauss. A este último le atribuye una gran aclaración intelectual. Girard se confiesa seguidor de Lévi-Strauss³⁴¹, aunque lo que valora como hallazgo descubierto en el estructuralismo sería, al mismo tiempo, por lo que se habría distanciado de él. Si bien el pensamiento estructuralista piensa en su sistema lo diferente, no sería capaz de acoger lo idéntico y lo conflictual y, por tanto, estaría incapacitado para pensar las crisis y la inestabilidad cultural que precederían al desencadenamiento y al proceso del mecanismo del chivo expiatorio. Girard elogia el que Lévi-Strauss fuera el primero que intentó pensar todas las reglas culturales en términos de diferencias, aunque no se queda en el elogio: “hay en ello algo precioso para entender lo cultural, pero incompleto. Es necesario situar las diferencias en su contexto real, el de las relaciones miméticas y su irreprimible poder de indiferenciación, de reducción a lo idéntico. El principio lévi-straussiano no tiene sentido más que en virtud de la resistencia, por cierto, jamás realmente victoriosa, que las culturas oponen a la identidad siempre invasora, siempre amenazante. La idea de la diferencia no basta”³⁴². Por eso Girard establece un paralelismo entre Lévi-Strauss y Platón: “Platón, lo mismo que Lévi-Strauss, desea que su ciudad perfecta esté segura para la diferenciación. Conocimiento y diferenciación son la misma cosa. No debe sorprendernos que el bergsonismo invertido de Lévi-Strauss tenga resonancias platónicas”³⁴³. Girard también se opone abiertamente a Lévi-Strauss³⁴⁴ al afirmar que, a lo largo de la historia, habría habido un enmascaramiento de los crímenes fundadores en los ritos y los mitos, al igual que un desvelamiento. Habría, por tanto, un progreso histórico, una categorización de las religiones y las culturas, y una aplicación de etapas diacrónicas que se opondría a la concepción estructuralista de la mitología como juego de

³⁴¹ Véase: “Diferenciación y reciprocidad en Lévi-Strauss y en la teoría contemporánea” (LMA 161-181, en francés en VM 65-106); el capítulo IX de VS: “Lévi-Strauss, el estructuralismo y las reglas del matrimonio” (VS 229-259). También pueden verse las divergencias en su interpretación de los mitos sobre ejemplos concretos entre Girard y Lévi-Strauss en “Violencia y representación en el texto mítico”, LMA 182-201.

³⁴² AQUEL 27-28.

³⁴³ “El paralelo más notable de la expulsión de lo ritual [como en el estructuralismo, centrado en el mito] aparece en *La República*, en el trato que se da al poeta, quien es adornado como una víctima de sacrificio antes de que se le mande que se marche. [...] El rito, contrariamente a lo que cree Lévi-Strauss, es un esfuerzo temprano para [...] asegurar la cultura para la diferenciación. Por eso, paradójicamente, la expulsión lévi-straussiana de lo indiferenciado, igual que la expulsión platónica de la mimesis, persigue el mismo objetivo que lo ritual”. LMA 174.

³⁴⁴ Otro frente de oposición es el de la cuestión del origen del ser humano que, como ya sabemos, es fundamental para Girard: “Lévi-Strauss, y en general el estructuralismo, se niegan a considerar el problema del origen de una manera que no sea puramente formal. El paso de la naturaleza a la cultura hunde sus raíces en “los datos permanentes de la naturaleza humana”; no hay motivo para preguntarse acerca de él. Se trata de un falso problema del que se desvía la ciencia auténtica”. VS 241.

transformaciones neutrales³⁴⁵. Girard acusa al estructuralismo moderno de ser una especie de “idealismo de la cultura”, de no relacionar el lenguaje con lo real: “flota sobre la nada porque no tiene principio de realidad. [...] Ya no se habla más de cosas, se habla de referentes: se habla de lo real en términos lingüísticos. [...] Para él, no hay diferencias entre una clasificación de objetos reales y una clasificación de objetos monstruosos³⁴⁶, los cuales son, a mi entender, una huella de los desórdenes de la crisis mimética indispensable en la génesis del mito. Estudia, poniéndolos al mismo nivel, por una parte, secuencias con mujeres verdaderas y verdaderos jaguares, y, por otra, secuencias con mujeres-jaguares... [...] Lo que el estructuralismo despeja admirablemente es lo diferencial. Pero, si se estudia la formación del pensamiento humano, es necesario reconocer francamente que el racionalismo moderno no es, sin embargo, un equivalente del mito, ya que ha suprimido las mujeres-jaguares...”³⁴⁷.

Girard dice interrogarse desde hace más de cuarenta años sobre este rechazo de tener en cuenta lo real, y que vería patente en el etnólogo estructuralista. A esta actitud opone la suya propia: “desde que huelo que el mito nos esconde alguna cosa, que hay un cadáver en la alacena, mi oreja se yergue y estoy al acecho”³⁴⁸, y esta misma inspira el título de una colección de ensayos: *La voz desconocida de lo real*³⁴⁹, en los que el estructuralismo de Lévi-Strauss es uno de los principales protagonistas, como así refleja gran parte de la introducción a la obra y que resumimos en varios puntos. Estos se articulan en torno a una reapropiación crítica de análisis estructuralistas por parte de Girard. Pueden servirnos para ordenar y situar mejor las consideraciones hechas hasta aquí, teniendo como telón de fondo no sólo el tema de la diferencia, sino el de la frontera entre lo mítico y lo real. Cobran valor en tanto que suponen una base común las explicaciones y el análisis comparativo de Lévi-Strauss y de Girard, de dos mitos arcaicos y sus semejanzas que se hallan en *El totemismo hoy* (1962) y cuyas fórmulas son, para el segundo, muy parecidas a las que él expone en *La violencia y lo sagrado* (1972), aunque tengan un sentido muy diferente. Se trata de dos mitos llamados “fundadores”

³⁴⁵ CH EX 100.

³⁴⁶ Girard incluso achaca a Lévi-Strauss una actitud contraria a la ciencia y al sentido común, ya que en su “imperialismo de la significación” borraría implícitamente “toda diferencia entre las diferencias”, tratando a los monstruos fantásticos exactamente igual que objetos reales cuando analiza la mitología: “semejante tratamiento facilita mucho la eliminación de la religión como problema significativo, pero ¿cómo alcanzaron su actual estado de preeminencia las ciencias exactas que Lévi-Strauss dice que admira? Ciertamente no asimilando monstruos a objetos reales ni arrojando por la ventana el sentido común, como constantemente hace Lévi-Strauss”. LMA 208. Ampliamos la cita por considerarla relevante y aclaratoria: “A fin de conservar a toda costa la pureza de la mitología, entendida como repositorio de “pensamiento humano”, Lévi-Strauss se ve por fin obligado en el último capítulo de *L'Homme nu* a relegar todo elemento religioso rebelde al seno de lo ritual, que luego es descartado y anatematizado como indigno del “pensamiento humano”. ¡Extraña actitud, para decir, lo menos que puede decirse, por parte de un antropólogo que se supone que “rehabilita” el pensamiento primitivo! En lo que se refiere a lo ritual, Lévi-Strauss retorna a la concepción anterior a Durkheim de la religión entendida como una imperdonable confusión de datos que *deberían ser distinguidos* (¡!) [sic]. [...] A Durkheim le faltaban los medios concretos para mostrar que la religión, lejos de ser meramente parásita, como hemos creído desde Voltaire, es en realidad la fuerza generadora que alienta detrás de la cultura humana. No es correcto desechar a Durkheim por considerárselo un autor que “reduce” la religión a lo social o por considerárselo un “místico” que reduce lo social a lo religioso. Sin embargo Durkheim siempre será vulnerable a estos cargos simétricos, porque para cumplir su programa necesitaba *algo* que a él le faltaba. A mi juicio, claro está, ese *algo* es el ciclo mimético y el mecanismo del sacrificio unánime de víctimas”. LMA 208-209.

³⁴⁷ CEASEC 129-130.

³⁴⁸ ACLAU 125-126.

³⁴⁹ R. Girard: *La voix méconnue du réel*, Paris, Grasset, 2002. Este volumen reúne una mayoría de textos que hasta entonces sólo estaban editados en inglés, dice Girard, aunque la editorial Gedisa había traducido los tres primeros mucho tiempo antes en LMA. El autor reconoce a la traductora B. Formentelli, encargada también de la selección de los textos, haber ideado el título, con el que el Girard se identifica efusivamente: “es bien *la voz desconocida de lo real* que, toda mi vida, me he esforzado por escuchar y transcribir. Estas palabras dicen tan bien lo que he querido hacer que me obligan a preguntarme si lo he hecho verdaderamente”. VM 7 (Introducción).

(que remiten a una explicación de los orígenes) que se asemejan mucho y Lévi-Strauss quiere emplear su sistema, centrado en las diferencias, para explicar también las semejanzas³⁵⁰.

Por la parte de Girard nos encontramos aquí con una crítica a lo que sería, según él, una interpretación sesgada, la levi-straussiana, que mutilaría aspectos esenciales de los mitos y que podríamos referir en tres partes. **1) Crítica al rechazo de la violencia real que esconderían los mitos.** Lévi-Strauss negaría el realismo mimético y para ello esgrimiría que su labor es un estudio científico de los mitos y su interés se centra en la aptitud de estos para simbolizar el pensamiento³⁵¹. Para él lo real sería un “continuo” y para poder pensarlo, representarlo o manipularlo habría que espaciarlo y diferenciarlo. De este modo los mitos no serían más que “ejercicios del pensamiento diferenciador” cuyas visiones de lo real pueden parecer enigmáticas, pero esto sólo se debe a que son diferentes de las nuestras. No habría tampoco que tomarlas como primitivas sino como diferentes³⁵². A juicio de Lévi-Strauss lo real, los mitos también serían susceptibles de diferenciaciones infinitas y nunca deberían decir las mismas cosas. **2) Crítica a la reducción “topológica”.** Sin embargo, los contenidos de los mitos se repiten y Lévi-Strauss lo reconoce e intenta explicar las semejanzas, aunque a Girard no le convence. Con su reducción “topológica” aquel eliminaría todos los elementos míticos que le parecen demasiado humanos y superfluos: visitantes extranjeros, crímenes, castigos y sobre todo la violencia colectiva (en línea con la censura platónica y en oposición a Freud y su crimen primordial) y los mitos, una vez “topologizados”, se quedan en conjuntos de elementos que ocupan un espacio. **3) Crítica a la contradicción irresuelta del fragmento eliminado que es la vez determinado e indeterminado.** Girard valora el ejercicio comparativo de su compatriota y su afirmación de una estructura común entre los dos mitos objeto de análisis, “la eliminación radical de un solo fragmento” (véanse las notas nº 350 y nº 1150), el carácter negativo del fragmento eliminado y el carácter positivo de su eliminación. A pesar de ello, para el autor de *Lo crudo y lo cocido* esto no sería más que un “truco”³⁵³, inventado por los “pensadores salvajes” para representar el desencadenamiento de su propio pensamiento. Esta idea le parece a Girard de un “intelectualismo caricaturesco e inverosímil” y la manera de desembarazarse del drama mítico “completamente ilusoria”, ya que para él, en cambio, detrás de ese “truc” hay “una operación real que remite al mecanismo del chivo expiatorio. Aquí se vería muy claramente la oposición a la teoría estructuralista que plantea el nacimiento del pensamiento diferenciador “por la expulsión de un fragmento ontológico”³⁵⁴ (véase la nota nº 916).

³⁵⁰ Uno de los mitos procede del pueblo tikopia de la Polinesia y el otro de los Grandes Lagos americanos. En ambos el personaje principal es un visitante extranjero que pasa por ser culpable de un crimen sin perdón y que es masacrado por la comunidad, cosa que coincide al final con la institución del sistema totémico. A pesar de ser culturas tan distantes geográficamente, lo que elimina la posibilidad de influencia directa, son muy análogos y es lo que ambos autores analizan. VM 10-12. El resumen de los mitos, tal y como lo presenta Lévi-Strauss en *El totemismo hoy* se encuentra en VM 28-29 (ed. en español: *El totemismo en la actualidad*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980/1986).

³⁵¹ Girard se lamenta de que la superioridad real del estudio científico de los mitos de Lévi-Strauss sobre análisis poéticos y artísticos se vea malgastada y arruinada por continuar, en cambio, incluso con un reforzamiento de algunos tabúes tradicionales, sobre todo la exclusión de la violencia real. VM 18-19.

³⁵² Recordamos que Girard está en contra de lo que considera una arbitrariedad y, frente a ella, postula una evolución tanto en el ocultamiento de la violencia, como en su desvelamiento, en las representaciones míticas y no sólo en ellas.

³⁵³ “Truc” en el original francés, que se emplea de manera tan polivalente a nivel coloquial y cuyo uso indiscriminado es cuestionado por los puristas del idioma francés, como sinónimo de cualquier cosa (“cosa”, “algo”, “asunto”, “herramienta”...). Girard parece que se refiere a este uso como delata su entrecomillado del término queriendo imprimir a la “excusa” de Lévi-Strauss un tono coloquial a la vez simpático como irónico y despectivo, que banaliza su explicación. VM 21.

³⁵⁴ S. Vinolo: *R. Girard: du mimétisme à l'hominisation*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 180. Bajo el epígrafe «La interpretación de los mitos, el rechazo de la antropología estructural de Lévi-Strauss» el autor aborda la oposición Girard-Lévi-Strauss incidiendo, al igual que en nuestro caso, en los aspectos ineludibles de la diferencia y de la violencia y su estatus meramente simbólico o real, si bien acentúa la discrepancia y su texto es mucho más rico por sus referencias a los textos de Lévi-Strauss, aunque también refiere la admiración de Girard hacia el etnólogo y tiene presente en su exposición VM. *Ibidem*, pp. 162-184.

No obstante todo lo dicho, también encontramos, junto a este posicionamiento crítico, una reapropiación y una valoración positiva del proceder estructuralista sobre la cual el creador de la teoría neomimética se sube para ir más lejos y que podemos concretar del modo que sigue. 1) Al tiempo que Girard le reprocha a Lévi-Strauss su negación del realismo mimético, le alaba su rechazo de la vieja tendencia a disolver los mitos en una imprecisión artística que les desprovee de los datos molestos, como la violencia; su preferencia del punto de vista científico al del sueño poético. 2) Girard está interesado en la “eliminación radical” levi-straussiana, aunque le sugiere un simbolismo más manifiesto, 3) examina e indaga todo lo que Lévi-Strauss evocaría y que, al mismo tiempo, rechazaría aprehender explícitamente y 4) dice aportar luz allí donde el otro no lo hace, aunque teniendo en cuenta lo que dice. Por ejemplo, sobre la contradicción que supondría hablar de un fragmento eliminado en la estructura del mito, que sería uno cualquiera, indeterminado y, a la vez, es el único determinado, distinguido y calificado negativamente, y que para Girard se trata del chivo expiatorio elegido al azar o por razones irrisorias (como una verruga en la nariz). En un gesto, quizás de poca modestia, pero franco y de una apuesta intelectual contundente que se bate en el terreno con teorías contrincantes, justifica la superioridad de la teoría mimética por su mayor potencial explicativo que, además de los mitos, abarcaría los textos históricos de persecución³⁵⁵.

Una manera de sintetizar la crítica del realista racional o realista mimético al estructuralista es que, a su parecer, “más que nunca, en suma Lévi-Strauss desconoce la voz de lo real”³⁵⁶ o la desprecia. Este desprecio por la realidad anidaría en el desinterés lévi-straussiano por los ritos y los sacrificios, queriendo ver sólo el mito y lo que él llama “pensamiento salvaje”³⁵⁷. Y este poco o marginal interés en el fundador del estructuralismo hacia el ritual del sacrificio llamaría la atención, ya que desde los estudios de Durkheim sobre las religiones primitivas, que marcan al *Collège de Sociologie*, el rito sacrificial tendría ya una centralidad capital en el ámbito de lo sagrado³⁵⁸. No obstante, considerando este posible déficit del estructuralismo lévi-straussiano, pero teniendo en cuenta también los elementos de afinidad con la teoría mimética, podría plantearse una armonización entre ambos³⁵⁹.

³⁵⁵ Los dos últimos párrafos han sido una sistematización y un resumen de lo expuesto por Girard sobre Lévi-Strauss en la introducción a VM. VM 7; 10-11; 18-26.

³⁵⁶ VM 20.

³⁵⁷ ACLAU 125-126.

³⁵⁸ “El sacrificio y lo sagrado parecen ser de este modo los grandes ausentes de su antropología. Se trata de [...] una marca muy singular, que distingue [...] al pensamiento de Lévi-Strauss”. F. J. Paladino: “La función sacrificial de la cultura: “desnaturalizar las semejanzas”. Lévi-Strauss reconsiderado desde una antropología de la violencia”, *Gazeta de Antropología*, n°27/1 (2011), art. n° 12, p. 1. (versión PDF) <<http://hdl.handle.net/10481/15341>>.

³⁵⁹ Es el propósito de F. J. Paladino al reconsiderar a Lévi-Strauss y la herencia estructuralista a partir de lo que llama la “antropología de la violencia” de Girard. Cita un fragmento de una interesante entrevista a Lévi-Strauss en la que podría estar refiriéndose entre líneas a Girard, y en el que el pensador estructuralista admite que no pretende dar una explicación total; asume que en el ámbito de lo humano hay niveles estructurables y otros que no; afirma que elige los fenómenos y sociedades donde su método es productivo y asevera que “a aquellos que me dicen “hay otra cosa” no puedo más que responderles: “Muy bien. Eso está libre para ustedes”. R. Bellour: “Entrevista a Claude Lévi-Strauss”, en A. Bilbao (comp.), *Claude Lévi-Strauss y el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue Universidad, 2009, p. 466. Citado por F.J. Paladino, op. cit., p. 3. Sin embargo, Paladino sostiene que la crítica girardiana exige del estructuralismo mucho más que una simple delimitación del campo: “supone una *reconsideración global de los fundamentos en los que se sustenta la reproducción de las diferencias culturales* [...] que alcanza a redimensionar de forma directa al núcleo de aquel “conjunto de actividades humanas” sobre el cual el método estructural ha reclamado para sí una absoluta superioridad: [...] la compleja trama que retrotrae el análisis de los intercambios matrimoniales a la función de la prohibición del incesto como mecanismo mediador entre la naturaleza y la cultura”. Ídem. Aunque Lévi-Strauss sería claro cuando privilegia el instinto sexual como plano en el que opera la prohibición (Cfr. *Las estructuras elementales de parentesco*), la antropología de la violencia y su concepción de la cultura re-situaría éste en la perspectiva más amplia del problema de la violencia mimética. [...] La operación teórica principal consistiría en desplazar la centralidad que la explicación clásica atribuye a la sexualidad [...] tanto [en] la etnología estructural como [en]

Volviéndonos de nuevo hacia el tema de la diferencia, aunque sin dejar la problemática de lo real, vinculada a la representación de la violencia en los mitos y en los ritos, un caso que a Girard le parece especialmente revelador es el de la incomodidad e incluso el temor que causa el nacimiento de gemelos en muchas culturas³⁶⁰ (sobre todo en las primitivas en las que no se diferencia el orden cultural del natural). Este hecho evocaría la indiferenciación, la disolución de las diferencias y de los roles sobre los que se asienta la cultura y la estabilidad y, por tanto, recordaría a los dobles asociados a la crisis, la violencia y el caos social. Así, los gemelos pueden ser considerados como un mal presagio o como un imán que puede atraer por sí mismo la indiferenciación y la anarquía violenta. “Allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia”, sentencia Girard y es por esto por lo que “no hay que asombrarse de que los gemelos den miedo: evocan y parecen anunciar el peligro mayor de toda sociedad primitiva, la violencia indiferenciada”³⁶¹. Tampoco Lévi-Strauss habría sido sensible a una apreciación al respecto de los gemelos que Girard considera capital y que incluso le habría abierto los ojos para elaborar su hipótesis del mecanismo victimario: “Los gemelos míticos son una metáfora [de la indiferenciación]. Jugaron un gran rol en mi descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio. Me acuerdo de mi lectura de Claude Lévi-Strauss: todo, en su teoría, es diferencia, hasta el punto de que para él hay diferencia incluso entre los gemelos. Estos son una negación lógica de la diferencia, y Lévi-Strauss no lo tiene en cuenta. En la línea de Saussure, afirma que el lenguaje no puede expresar la ausencia de diferencia”³⁶². Sin embargo, el lenguaje habla de indiferenciación. Es para esto para lo que sirven los gemelos, y la metáfora está tomada extremadamente en serio por ciertas sociedades, ya que se masacra a los gemelos. [...] Este es un punto importante de mi crítica de Claude Lévi-Strauss.[...] La cultura primitiva puede hablar de indiferenciación, incluso si, en principio, el lenguaje es incapaz de ello. El lenguaje es mucho más astuto de lo que Lévi-

el psicoanálisis – para resituar y subordinar esta misma sexualidad al marco de interpretación pretendidamente más amplio que ofrece el problema de la regulación social de la violencia”. F.J. Paladino, op. cit., pp. 3, 6-8, 15.

³⁶⁰ “Porque es de naturaleza mimética, la violencia es una interacción simétrica y recíproca. Estoy convencido de que numerosos mitos y ritos asocian violencia y gemelos biológicos en razón de una confusión frecuente, aunque lejos de ser universal, entre el parecido físico de dos gemelos idénticos y la reciprocidad en espejo del conflicto mimético. Sobre este tema, como sobre muchos otros, los antropólogos han aprendido mucho de la tradición clásica de las comedias y tragedias”. SANGO 81.

³⁶¹ VS 64. También se daba el asesinato de los gemelos para evitar posibles males: “Las culturas, incluso y sobre todo si no piensan en la violencia como algo aparte de lo religioso, sienten ante ella un temor que es importante señalar. Y el verdadero síntoma de su presencia es lo igual, lo idéntico, lo indiferenciado. Las sociedades de antaño aterrorizadas por los gemelos, y que se desembarazaban de ellos desde su nacimiento, creían percibir en su semejanza extrema una amenaza de conflicto agudo”. AQUEL 25. “Lo indiferenciado se considera como una infección que puede contaminar todo el cuerpo antropológico si no se amputa rápidamente el miembro afectado”. LMA 173. El sentido de las prohibiciones religiosas relacionadas con todo lo que pudiera recordar la indiferencia y la mismidad sería el de proteger las estructuras culturales diferenciadoras: “esto explica las prohibiciones de repeticiones, de copias, de espejos en las culturas primitivas. Los relatos etnológicos dan cuenta de numerosas culturas en las cuales la simple evocación de los nombres propios es objeto de una prohibición, ya que estos se dicen en lugar de las personas nombradas, les rinde presentes incluso en su ausencia, son ya casi sus dobles. René Girard nota, con razón, la desconfianza de la cual son objeto los gemelos, que son como el surgimiento del doble allí donde se esperaba la unidad”. St. Vinolo: *R. Girard: Du mimétisme à l'hominisation*, loc. cit., p. 159. Eso sí, Girard también añade que, en un marco ritual determinado, los gemelos, bien manipulados, pueden convertirse en algo benéfico, ya que “no hay fenómeno unido a la violencia impura que no sea susceptible de invertirse y de convertirse en benéfico”. VS 65-66.

³⁶² Girard, como volveremos a ver, también manifiesta su disconformidad con el estructuralismo lingüístico que, a su juicio “siempre crea una significación más a la manera de los mitos, que hablan de los *dobles* como monstruos sagrados y gemelos, o a la manera de la psicoterapia que les asigna una significación imaginaria, pero así y todo una significación. El estructuralismo sencillamente no ve – no puede ver – la ruptura registrada en Dostoyevski y en Camus porque esa ruptura no corresponde a ninguna modificación típicamente estructural. [...] El estructuralismo no ve que se borre la diferencia en la violencia sin sentido de la relación de los dobles. Lejos de ser una crítica revolucionaria [...] sistemáticamente cumple su misión tradicional, que consiste en decir y tornar a decir significaciones manifiestas a otras significaciones ocultas, a otro sistema de diferenciación, como por ejemplo la [...] fórmula lacaniana: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje””. LMA 57.

Strauss lo imagina, mucho más capaz de realismo, en consecuencia, de lo que desea el nihilismo neo-saussureano”³⁶³.

En definitiva el estructuralismo etnológico sería apto para descifrar las diferencias estabilizadas por las víctimas propiciatorias en cada cultura y que son garantizadas por lo religioso, pero incapaz de dar en el busilis, “no puede explorar la simetría subyacente, la identidad conflictiva de los dobles que precede a toda (re-)diferenciación”³⁶⁴ y no sitúa las diferencias, como sería necesario a juicio de Girard, “en su contexto real, el de las relaciones miméticas y su irreprimible poder de indiferenciación, de reducción a lo idéntico”³⁶⁵. Frente al estructuralismo clásico, que rechazaba y sofocaba la mimesis conflictiva como cualquier otra escuela anterior, el autor de *La violencia y lo sagrado* valora que los postestructuralistas, comenzando por Derrida, transformen la mimesis como arma contra la teoría estructuralista. No obstante, estos se habrían quedado en un mero uso crítico, ya que no creerían en la posibilidad de lograr sobre la base de la mimesis lo que los estructuralistas no consiguieron sobre sus propias bases. El postestructuralismo acusaría a Girard de que él, como el estructuralismo, es unilateral en su elección de conceptos filosóficos y volvería a iniciar, una vez más, otro proyecto fracasado de antemano, uno más de la historia de la filosofía occidental. Se podría acusar de esta manera al deseo mimético girardiano de platónico y hegeliano y de no apartarse de la filosofía³⁶⁶. La mimesis seguiría en el plano de las representaciones del concepto y no sería bastante radical. Una acusación que Girard comparte sólo que, en su caso, dirigida a la idealización de la diferencia y a la negación de la realidad que se daría en los planteamientos postestructuralistas.

b) Derrida

De nuevo una actitud bifronte informa la posición de Girard ante un pensamiento, ahora el derridiano, acogándose a determinados elementos de éste, incluso, al principio, de forma entusiasta, mostrando después su cautela e incluso su oposición en cuestiones de honda repercusión. Así, el profesor emérito de Stanford concede un papel principal a las diferencias culturales, como realmente protectoras de las comunidades arcaicas, de su mala y violenta reciprocidad y se sirve de Derrida para conceptuarlas: “Entiendo la palabra diferencia (différence) en 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 (différent) de lo simultáneo. La diferencia y el diferir son lo que permite, si no destruirla, por lo menos disfrazar la indestructible reciprocidad, retardarla creando el mayor intervalo posible entre los momentos que la componen, intervalo de tiempo y espacio, con la esperanza de que la reciprocidad de los intercambios pasará desapercibida. Nos esforzamos, en suma, en olvidar lo semejante, lo idéntico, en perderlo literalmente, en

³⁶³ ORIGINES 82-83.

³⁶⁴ LMA 114.

³⁶⁵ AQUEL 27.

³⁶⁶ Esta es la crítica que hace Ph. Lacoue-Labarthe que según Girard permanecería ciego a las “interferencias miméticas” que constituirían su “verdadero punto de partida no platónico y no hegeliano” y que se encuentra en el plano más primitivo, común a todos los primates: “si existe una mimesis conflictiva en la vida animal misma, antes de que pueda discernirse algo humano, ¿cómo podemos decir que la mimesis no precede a los sistemas de representaciones y a los sistemas de signos? Si esa mimesis conflictiva es “anterior” a los sistemas de signos también es “posterior” a ellos, en el sentido de que puede desintegrar todos los sistemas. La nueva problemática de la mimesis sobrepasa a la problemática de la significación en todos los sentidos. Lacoue-Labarthe y el postestructuralismo ven la mimesis como un factor indecible, y esto no es bastante radical. [...] Nunca llegan al otro aspecto de la mimesis ya percibido por la religión. [...] Esos autores no comprenden que la mimesis puede desempeñar también el papel capital en la génesis y en la estabilización práctica de diferencias culturales”. LMA 205-206.

extraviarlo en los meandros de diferencias tan complicadas y de diferimientos tan prolongados que nos acabemos perdiendo en ellos”³⁶⁷.

Girard tiene una especial afinidad con Derrida en los años sesenta y coincide en el tiempo con la presencia de este último en el coloquio internacional “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, organizado por el primero en la John Hopkins University (Maryland) en 1966³⁶⁸. La sintonía del francés provenzal con el francoargelino también se ve a través del concepto de la deconstrucción derridiana. Podemos verlo en tres aspectos principales: la esencialidad del trabajo textual; el recorrido por los trayectos mojonados por firmes intuiciones y conceptos canónicos que, en realidad, al hablar de sí mismos remiten alegóricamente a algo distinto o hablando de lo otro se refieren a sí mismos³⁶⁹ y la denuncia de la violencia teórica o filosófica sobre el acontecimiento real que de ahí se infiere.

Estas coincidencias se ven concretadas en el elogio de Girard del ensayo derridiano *La farmacia de Platón*, cuya aparición incrementa su simpatía intelectual hacia Derrida y que vemos referido en *La violencia y lo sagrado*, aunque no solamente³⁷⁰. Derrida habría mostrado la repugnancia de Platón ante la violencia religiosa, destacando la omisión que hace éste de la palabra “pharmakos”. Mientras que todos los nombres de esta familia aparecen en su obra, *pharmakos*, que es la principal, sería la única que no aparece³⁷¹. No obstante las variaciones de Girard en su postura con respecto a la deconstrucción derridiana se mantiene su valoración de este “descubrimiento” de Derrida, como “algo completamente objetivo y

³⁶⁷ AQUEL 27. Ante esta cita de Girard y a la vista de sus críticas a Lévi-Strauss, aunque no sólo, cabe replantearse la adscripción de Girard al pensamiento de la diferencia junto con otros pensadores, ya que éste puede jugar un papel como punto de partida aunque no como punto de llegada. Cuando G. Vanheeswijck hace esta consideración, aunque no es privativa de otras adscripciones o sintonías de Girard con otras filosofías, también asegura que “Girard usa como paradigma antropológico la *diferencia*”, afirmando que en ese aspecto “es sin duda un pensador contemporáneo” o que “¿Cómo mantenerse dentro de la diferencia? Esa es la cuestión que Girard comparte con sus compatriotas, Michel Foucault y Jacques Derrida”. G. Vanheeswijck, op. cit., pp. 44-45. En nuestra opinión el autor flamenco se queda cojo al no incidir en la igual o mayor importancia que Girard concede a la ausencia de la diferencia, es decir, a la identidad y la indiferenciación cuya iluminación y elucidación a contrapelo de las filosofías, ciencias y saberes es justamente uno de los nervios que llevan a uno de los centros neurálgicos de su investigación antropológica (la hipótesis del mecanismo victimario). Por otra parte, cabría añadir en nuestro contexto transmoderno que la pregunta girardiana, habida cuenta de la indiferenciación contemporánea diagnosticada por Girard y de la falta de cauces y el rechazo moderno a los sacrificios, sería más bien: ¿cómo mantenerse fuera de la diferencia sin llegar al colapso? Estaríamos aquí ante una de las ambigüedades de Girard ante la modernidad y su valoración más positiva de la mediación externa típica de otras épocas por un lado, y, por otro, su valoración negativa, pero también positiva del igualitarismo moderno y cristiano. Abordaremos este problema en el capítulo sexto.

³⁶⁸ Lo hace en colaboración con R. Macksey y E. Donato siendo presidente del Departamento de Lenguas Románicas y asisten al evento, además de Derrida: Barthes, Lacan, Poulet, Goldmann, Hyppolite, Todorov y Vernant. J. Camarero: “Cronología de René Girard”, *Anthropos* n° 213 (2006), p. 36. “Fue durante este coloquio cuando Derrida presentó su famosa ponencia “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”. G. Vanheeswijck, op. cit., p. 45.

³⁶⁹ L. Fragasso, Voz « Derrida », en : P. Lóizaga: *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcelona, Emecé, 1996, p. 115.

³⁷⁰ VS 308-310. “En cuanto a Derrida, aún considero su *Pharmacie de Platon* como una importante contribución al desarmado del pensamiento del sacrificio. En *La Double Séance*, hay una larga nota de pie de página sobre la imposibilidad de que en Platón se dé una teoría consistente de la mimesis, observación que de lejos es lo mejor que se ha escrito sobre el tema y que para mí tiene una gran importancia. Textos posteriores como *Glas*, por ejemplo, son también interesantes como testimonios de la descomposición de lo sagrado primitivo en nuestro mundo. El hecho de que Derrida no distinga el texto judeocristiano de sus posteriores interpretaciones teológicas y filosóficas, la hegeliana por ejemplo, constituye una limitación seria desde mi punto de vista, pero ello no impide que aprecie su obra”. LMA 221-222. Como ya hemos dicho, esta descomposición de lo sagrado primitivo es lo que sirve a Vattimo para vincular la teoría de Girard con su pensamiento débil, sobre la base de la crítica heideggeriana a la ontoteología de la filosofía occidental, y relacionando la debilitación del ser con la *kénosis* o abajamiento divino representado por el cristianismo y el misterio de la encarnación.

³⁷¹ « Cf. Jacques DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, en *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 148-9 ». Citado por Girard: AQUEL 122.

científico”³⁷². Veamos por qué le confiere Girard tanta importancia: “Ocurre con el *pharmakon* de Platón lo mismo que con la *katharsis* de Aristóteles. Sea cual sea el pensamiento exacto de ambos filósofos, su intuición de escritores les encamina hacia unos términos que les parecen sugestivos pero simplemente metafóricos. [...] Si descubrimos, como creemos estar haciéndolo aquí, que un mismo objeto se disimula detrás de las metáforas y sus objetos respectivos, descubrimos que el proceso metafórico, a fin de cuentas, no desplaza nada, que siempre es [...] el mismo juego de una misma violencia, física o espiritual, lo que se desarrolla detrás de todas las metáforas y detrás de todos los objetos intercambiables. El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello [...]. Detrás de las formas sacrificiales [...] existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental, incluso cuando éstas encuentran unos campos de aplicación en los que tocan realmente lo real [...]. Derrida muestra que las modernas traducciones de Platón borran cada vez más completamente las huellas de la operación fundadora destruyendo la unidad desdoblada de *pharmakon*, es decir, recurriendo a unos términos diferentes, extraños entre sí, para traducir el *pharmakon*-remedio y el *pharmakon*-veneno. [...] Hay que observar [...] el movimiento contrario que se inicia [...] una revelación de la violencia y de su juego del que la obra de Derrida constituye un momento esencial”³⁷³.

Girard vincula la ambivalencia del término *pharmakon* empleado por Platón tanto para referirse a los sofistas en su acepción maléfica como veneno, como para hablar de Sócrates en el sentido benéfico de remedio, con la ambivalencia del *pharmakos* humano (sacrificio de una víctima propiciatoria paseada antes de forma ritual por las calles atenienses), denunciando la disolución de la ambigüedad que se decanta por uno de los significados: “esta palabra [*pharmakon*] es el pivote de muchos repentinos cambios de opinión respecto a la división entre la mala sofística y la buena filosofía, pero tan poco justificados y tan poco justificables como la violencia de que era víctima el chivo expiatorio humano”³⁷⁴. Ramond destaca lo paradójico de los conceptos empleados por Girard que, lejos de remitir a “dualismos” o “esencialismos” rígidos, no cesa de combatirlos y de intentar demostrar su génesis. En este sentido Ramond compara a Girard con Derrida, en tanto que, al construir conceptos paradójicos con su teoría mimética, pretende dar cuenta de la realidad, ella misma paradójica, disolviendo desde el origen “la distinción entre “el interior” y “el exterior”, es decir en el fondo la distinción misma”³⁷⁵. Pero, como podemos intuir, Girard está mucho más interesado en ir más allá del ámbito lingüístico e intertextual para hablar del mecanismo del chivo expiatorio en un contexto histórico, social y actual. La deconstrucción derridiana le parece entonces parcial e impotente y acusa en ella el que, aun no creyendo en la filosofía permanece en ella, no viendo que más allá de la crisis actual, habría posibilidades de saber racional sobre la cultura. Derrida se quedaría en un efectismo literario que correría el riesgo de degenerar en

³⁷² AQUEL 122.

³⁷³ VS 308-309.

³⁷⁴ VS 308. Más referencias a distintas formas del *pharmakos* las tenemos en VS 116-117 en la extensa nota a pie nº 16 con una no menos extensa cita de J. P. Vernant. La ambivalencia de la que aquí habla Girard es también la ambivalencia constitutiva de lo sagrado, al mismo tiempo benéfico y maléfico, y que en las diferentes formulaciones rituales, míticas y culturales también iría desdibujándose a lo largo del tiempo. Girard señala como casos ilustrativos, p. ej. el mito edípico y la leyenda de san Jorge. En ambos hay un héroe absolutamente bueno (san Jorge y Edipo) y un monstruo netamente maléfico (el dragón y la Esfinge): “Debido a presiones sobre el conjunto mítico original en todos los sentidos el equilibrio de los mitos se rompe unas veces a favor de lo maléfico otras en favor de lo benéfico, o en las dos a la vez y hay una escisión de la equívoca divinidad primitiva. [...] Este tipo de división es tardío ya que llega a los cuentos y las leyendas, es decir, a una formas míticas tan degeneradas que ya no constituyen el objeto de una creencia propiamente religiosa”. CH EX 109.

³⁷⁵ Ch Ramond, *Le Vocabulaire...*, loc. cit., p. 57.

puro verbalismo y, a pesar de que le reconoce haber tocado los mecanismos de lo sagrado, le reprocha haber permanecido “más acá de la víctima emisaria”³⁷⁶.

Con el tiempo Girard se muestra aún más preciso y contundente en sus críticas al pensamiento de la diferencia y de la deconstrucción, lo que podemos ver que coincide en el tiempo con el afianzamiento de su posición intelectual conceptuada, entre otras denominaciones, como “realismo racional”, vinculado a su hipótesis de la existencia de persecuciones y crímenes reales no sólo tras los textos históricos que narran las persecuciones medievales de brujas y judíos, sino también tras los mitos, incluidos los del mundo clásico (véase el capítulo 5). Cualquier ambigüedad queda resuelta con la defensa girardiana de la teoría mimética y su aspiración a ser conocimiento de la realidad: “evidentemente, mi pensamiento rompe con el idealismo alemán y el postidealismo de la deconstrucción. Vuelve a la realidad, al “referente”. Encuentro que este término, “referente”, es admirable. Recuerda a las pinzas que el nihilismo lingüístico cogería para no entrar en contacto directo con lo real, cuando es de ello de lo que se trata. Esconded ese seno, que no me atrevo a mirarlo”³⁷⁷. Para Girard las diferencias se vuelven insignificantes si no hay un punto en común, una referencia a la realidad: “el juego de la diferencia se vuelve totalmente gratuito sin relación con una violencia real, exterior al texto. Entre los evangelios y el mito, en cambio, los puntos comunes son tan numerosos que la diferencia se hace significativa. [...] Para ser significativa, la reflexión debe enraizarse en un fundamento, una identidad. En el caso del mito es la repetición la que nos garantiza la realidad de este fundamento. [...] [En el caso Dreyfus] todos los datos son los mismos salvo la cuestión de la culpabilidad”³⁷⁸. Se trata de una diferencia absoluta inscrita en lo real. Esto es lo que el deconstruccionismo no quiere considerar porque cree que nunca hay nada real, que no hay más que interpretaciones. Las actas del asunto Dreyfus no son más que actas, pero el asunto Dreyfus es un fenómeno real, la prisión es real, y las actas de este asunto son interpretaciones verdaderas o falsas de un fenómeno real. Los deconstructores eliminan, finalmente, el elemento común que se enraíza en lo real”³⁷⁹. A. McKenna resume concisamente la diferencia entre Girard y Derrida: “mientras Girard avanza una teoría de la violencia, Derrida se ocupa de la violencia de la teoría”³⁸⁰. A lo que añadiríamos que la primera afirma aprehender el conocimiento de unas víctimas y una violencia que forman parte de la realidad, más allá de las teorías.

c) Deleuze

³⁷⁶ MISTERIO 76 (DCCDFM, DVAD 778). Citado por G. Vanheeswijck: “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, *Anthropos*, 213 (2006), p. 46.

³⁷⁷ AQUEL 92.

³⁷⁸ Dreyfus finalmente es rehabilitado y declarado inocente, mientras que en los mitos o en los textos de persecución, en contraste con la rehabilitación bíblica de víctimas inocentes (José, Job, Juan Bautista...), la culpabilidad de Edipo y tantos otros permanece de manera inapelable, lo que, recordemos, esconde para Girard la justificación de una violencia, expulsión o crimen que habrían ocurrido en la realidad. “The people who condemned Dreyfus are the ones who never called him a scapegoat because they turned him into one. To me the Oedipus myth is a still undeciphered Dreyfus case”. EWILLIAMS 267.

³⁷⁹ AQUEL 119. Vinolo dedica un apartado de uno de sus libros a abordar las relaciones entre los textos de Girard y los textos de Derrida, enfatizando la teoría de la hominización inspirada en la teoría mimética que sería el grueso de una teoría del origen que escaparía a la crítica de la deconstrucción, además de ser portadora de una teoría de la significación y del origen del lenguaje original, como pudimos ver en el capítulo I de esta tesis. S. Vinolo: *René Girard: du mimétisme à l'hominisation*, loc. cit., 185-206. Vinolo tampoco puede dejar de aludir a la oposición mayor entre ambos filósofos, entre el realismo girardiano y la deconstrucción derridiana y, al igual que Vanheeswijck también tiene en cuenta el estudio de A. McKenna: *Violence and difference. Girard, Derrida and Deconstruction*, University of Illinois Press, Chicago 1992, al que no siempre cita, al menos cuando se refiere a una expresión de Mc Kenna para expresar la difícil reconciliación entre los dos autores, ya que uno redacta “una teoría de la violencia” y otro “denuncia la violencia de toda teoría”. Vinolo, op. cit., p. 194.

³⁸⁰ “Whereas Girard advances a theory of violence, Derrida is concerned with the violence of theory”. Cfr. A. J. McKenna, op. cit. Citado por G. Vanheeswijck, op. cit., pp. 46-47.

Girard tampoco es indiferente a la figura de Gilles Deleuze. Vamos a citar tres cuestiones principales en las cuales se patentizaría la inclusión de Deleuze en la estela de la mentira romántica: **la diferencia, el deseo y la subjetividad**. Son temas que aparecen en el ensayo *El delirio como sistema*, que es principalmente un análisis crítico de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari³⁸¹ y que iremos siguiendo, y son, además, tres elementos importantes que están presentes de manera recurrente en introducciones y síntesis del pensamiento deleuziano.

La diferencia

La filosofía habría pretendido históricamente fijar órdenes, jerarquías y lugares para las cosas conforme a determinados principios del cual sería un exponente la filosofía de la representación con sus nociones de identidad, oposición, semejanza, analogía... Sería esta una filosofía dualista que obviaría las diferencias internas apresándolas en conceptos. Frente a ella Deleuze aboga por una filosofía crítica y desmitificadora, un pensar sin imágenes, representaciones, fundamentos, categorías o divisiones, y que, en cambio, sea un pensar expresivo, intensivo (no extensivo) y unívoco en el sentido que veremos. La diferencia no es, a juicio de Deleuze, algo conceptual, sino que escapa a la mediación de la representación (presente desde Aristóteles a Hegel) y también al concepto de identidad, ya que no puede ser pensada subordinada a la identidad (como no-A). En cambio, mantiene que la diferencia se inscribe en el ser, en el que no habría “*nada negativo*”³⁸². La tarea filosófica consistiría entonces en hacer emerger el problema de la diferencia, que estaría apresado por los planteamientos dialécticos y subjetivistas, subvirtiendo el platonismo de la metafísica occidental; identificando y desmitificando el pensamiento como imagen o representación que estaría fundado en tres elementos: establecimiento del modelo de lo Mismo, selección de la semejanza o la Copia y expulsión de la diferencia o lo Otro³⁸³. La diferencia no sería una diferencia ontológica, entre el Ser y los entes que pasara entre ellos, sino que pasaría por el ser y por los entes eliminando la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Esto es lo que Deleuze entendería por unívoco: la univocidad no sólo significa que “el ser se dice de una sola manera”, “también se dice de la diferencia y de todo lo que difiere en y de sí mismo. El Ser es la Diferencia (modelo de lo Otro); los entes son simulacros (diferencia sin esencia). [...] La Diferencia es la afirmación del ser como diferencia y de todas sus diferencias. [...] Como diferencia intensiva es el principio de la individuación y la razón suficiente de lo dado: aquello por lo cual lo dado se da como diverso”³⁸⁴.

Girard reconoce la pretensión y el logro deleuzianos y de la filosofía “de la diferencia pura, sin identidad” de haberse desembarazado de algunas identidades míticas, cuya crítica comparte en muchos casos (como la identidad del yo subjetual o el espíritu hegeliano). Sin embargo, también mantiene que la fuerza demistificadora de esta filosofía se acaba rápidamente y que no rompe realmente con el pasado. Deleuze pretende liberarse de la metafísica occidental luchando, para ello, contra el principio de identidad. Pero Girard se pregunta si el hecho de que siempre haya habido usos metafísicos de la identidad, eso es ya motivo para extirpar el principio mismo, si acaso el principio de identidad y la lógica pertenecen a la metafísica. El “realista racional” lee dos aspectos diferentes en el énfasis deleuziano puesto en la diferencia. El primero sería crítico, dirigido contra las identidades metafísicas, pero el segundo sería más metafísico que nunca, ya que Girard considera que se dirige contra el uso de la identidad que revela la identidad con el otro y no con uno mismo, la reciprocidad mimética de los dobles, que tiene lugar en los distintos aspectos del ciclo o

³⁸¹ R. Girard: *El delirio como sistema*, LMA 95-128.

³⁸² C. Piña, E. Valiente: Voz “Deleuze”, en: P. Lóizaga, *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcelona, Emecé, 1996, p. 108.

³⁸³ G. Cano: Voz «Deleuze», en: J. Muñoz: *Diccionario Espasa Filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 2003, pp. 135-136.

³⁸⁴ J. L. Pardo: *Deleuze, violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 180-181.

mecanismo mimético³⁸⁵: “lejos de romper con la tradición cultural, la filosofía de la diferencia constituye la forma extrema y quintaesencial de esa tradición. Si hay un rasgo común a todas las culturas, desde las religiones primitivas hasta la contracultura contemporánea, ese rasgo es ciertamente la primacía de la diferencia en el sentido de una negación de reciprocidades. Para Deleuze y Guattari hay siempre una “diferencia verdadera”³⁸⁶. De algún modo estaríamos, pues, ante una prolongación del ocultamiento de los crímenes fundadores sobre los que se habrían edificado culturas e instituciones con sus jerarquías y diferencias. Paradójicamente se pretende una crítica a la metafísica, pero se realizaría un puro ejercicio metafísico en armonía con el fundamento mismo de las culturas humanas: inventar diferencias para protegerse de los conflictos miméticos. Ya que, insistimos, como recuerda Girard “allí donde falta la diferencia amenaza la violencia”, la violencia indiferenciada, el peor y más mortífero peligro en las sociedades primitivas³⁸⁷. Por otra parte, la exaltación de “lo diferente”, en línea con la celebración de “lo auténtico”, “lo original”... recaería aún más en la imitación que se busca negar y evitar. El pensamiento de la diferencia ignoraría la imitación y la identidad conflictual y el postmodernismo en general sería, en definitiva, “la última modalidad de nuestra “falsa consciencia” romántica”³⁸⁸.

El deseo

El *Anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) (que corresponden respectivamente a los tomos primero y segundo de *Capitalismo y esquizofrenia*) suponen a la vez la denuncia del psicoanálisis como una empresa de represión del deseo y la elaboración de una filosofía del deseo³⁸⁹. La cuestión del deseo en Deleuze pasa de forma inexcusable por afrontar su concepción del inconsciente que nos llevará, de nuevo, paradójicamente, a la objeción girardiana al inconsciente freudiano. Junto con el psicoanalista y antiguo militante comunista Guattari, el filósofo continúa con su tarea de elaboración de un pensar unívoco, antidialéctico, materialista y “basado” en la diferencia, evolucionando hacia una diversificación de los temas, abordando la historia, la política y el mundo moderno, y operando modificaciones en

³⁸⁵ Recordamos que el ciclo o mecanismo mimético “comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario”. SATÁN 60. En particular la identidad que se pone de manifiesto entre los dobles puede verse tanto en las relaciones de doble mediación, una relación típica de mediación interna donde los roles de sujeto y modelo son intercambiables y los individuos y sus roles están indiferenciados, así como en la aparición de los dobles en una de las fases del desencadenamiento del mecanismo del chivo expiatorio que suele ir acompañada de alucinaciones colectivas en un clima de caos, anarquía e indiferenciación social. Véase el capítulo 1. “La percepción de dobles y gemelos figura entre los fenómenos típicos del delirio. Freud, la psiquiatría en general y casi todos los escritores, incluso los autores de *L'Anti-Oedipe*, ven a los dobles sólo como figuras delirantes entre muchas otras. Dostoyevski los ve de una manera por completo diferente. Por lo menos implícitamente Dostoyevski estructura y explica el delirio como una función de los dobles. Es el delirio mismo el que insiste en hacer de los dobles una fantasmagoría sin importancia. [...] La experiencia del doble tiene un carácter persistentemente alucinatorio y sin embargo ella encarna la verdad fundamental de la relación, pues la reciprocidad es afirmada en el corazón mismo de la fantasía delirante”. LMA 105.

³⁸⁶ Hemos preferido traducir aquí conforme al texto original en francés “diferencia verdadera”, frente al texto en español que traduce como “diferencia real” (CDS 246-247). Continúa la cita: “En adelante habrá que situarla en el delirio de la locura, fuera de los códigos culturales, porque ya no queda otra cosa que hacer, ya no queda otra cosa que abrazar, puesto que todas las diferencias se están disolviendo y revelan su vacuidad. El hombre moribundo sólo puede apelar a los últimos signos de su vida, es decir, a las convulsiones que aún niegan la muerte, pero cuya violencia apresura la llegada de ésta. Todo lo que llamamos *moderno* está ahora en la agonía”. LMA 126.

³⁸⁷ VS 64.

³⁸⁸ VM 314. Añade Girard que “la defensa de la “diferencia verdadera” todavía se basa en el prestigio de la transgresión que a su vez depende del antiguo respeto por las prohibiciones. La diferencia birlada y paseada de aquí para allá es la joya que brilla sólo en la virgen inocente, en la olvidada Cenicienta que la recibió del hada buena. La hermosa joya se transforma en cenizas apenas quieren apropiarse de ella las hermanas rivales, cuando intervienen el deseo mimético y la reciprocidad conflictiva”. LMA 127-128.

³⁸⁹ C. Dumoulié, *Le désir*, Paris, Armand Coli, 1999, p. 120.

su teoría³⁹⁰. Esta línea se ve plasmada en *El Anti-Edipo*, en su intención de interpretar las categorías freudianas a través de la voluntad de poder nietzscheana y la distinción entre fuerzas activas frente a las reactivas. Deleuze y Guattari recusan la tesis del complejo de Edipo en tanto que mecanismo de control social. Frente a la “edipización freudiana” del inconsciente, que estaría inserta en la filosofía de la representación, el “esquizoanálisis” iría más allá del contexto familiar para irrumpir en el ámbito político y social. Ambos pensadores afirmarían la esencia revolucionaria del deseo³⁹¹ frente al psicoanálisis, que acabaría socavando todo movimiento emancipador, concibiendo la esquizofrenia, entendida como deseo no edipizado, como una superación de los límites clínicos y con connotaciones revolucionarias.³⁹²

Centrándonos en la temática del deseo, Deleuze mantiene que la imagen del inconsciente como un teatro en cuya representación el padre muerto, la madre castrada y Edipo ciego y culpable son los protagonistas, no es la tesis freudiana original, que concebiría en cambio el inconsciente, en su realidad “primaria y esencial”, como solo deseo. Su única actividad consistiría meramente en desear y no en representar, en un plano inmanente. En opinión de J. L. Pardo, para Deleuze seguir pensando que la expresión “deseo inconsciente” equivale a “lo que queremos hacer sin saberlo (o sin quererlo)” supone sustituir el deseo por una representación y olvidar su naturaleza de energía libre, no-ligada: “ahí encontramos la razón última y profunda del rechazo por parte de Deleuze y Guattari del psicoanálisis centrado explícita (Freud) o implícitamente (Lacan) en la teoría del Edipo: se trataría de un capítulo ulterior añadido a la “historia de la representación””³⁹³. Los autores de *El Anti-Edipo* hablan del deseo en términos de una energía, libido, intensidad que estaría desvinculada de toda subjetividad o individuación “que circula a su través [del cuerpo-sin-órganos] en forma de flujos cortados y emitidos por singularidades variables, las *máquinas deseantes* o yoes larvarios del plano de variación”³⁹⁴. Teniendo en cuenta la categoría marxista de

³⁹⁰ C. Piña, E. Valiente: Voz “Deleuze”, en: P. Lóizaga, op. cit., p. 110.

³⁹¹ “El “verdadero” deseo [es] una fuerza polivalente y polivocálica que es ajena a las exigencias de la representación y que se substraе a ser aprisionada en estructuras”. LMA 95.

³⁹² G. Cano: Voz « Deleuze », en: J. Muñoz, op. cit., pp. 137-138. En Deleuze se supera la concepción marxista de la sociedad definida por el modo de producción. Frente a este dualismo insuficiente y abstracto (infraestructura económica/ superestructura ideológica) el pensador pretende ir a una dimensión más profunda de la sociedad como “una forma determinada de organización del deseo”: toda sociedad es una forma “organización del campo intensivo en el que circula el deseo inconsciente y, por tanto, una cierta desorganización del proceso primario de la esquizofrenia. Es por eso que la esquizofrenia, cuando es considerada como proceso y no como entidad clínica, amenaza toda forma de sociedad; y es por eso por lo que el deseo es “revolucionario”: no es que *quiera* la revolución o que quiera inconscientemente lo que los revolucionarios macropolíticos quieren conscientemente; es que su querer, su desear, es en sí mismo revolucionario, pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación. [...] El poder político no es otra cosa que una determinada codificación del deseo inconsciente. Y el cambio social es una suerte de descodificación. [...] Una sociedad “sin locos” (esto es, sin esquizofrenia), una sociedad que funcionase perfectamente, sin estropearse jamás, sería una sociedad muerta, asentada sobre un cuerpo-sin-órganos vacío y sin intensidad. Al contrario, una sociedad es tanto más “libre” cuanto más se estropea, cuanto más permite circular los flujos del deseo a través de los circuitos políticos”. J. L. Pardo: *Deleuze: violentar el pensamiento*, loc. cit., pp. 124-125.

³⁹³ *Ibíd.*, p. 120.

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 121. La expresión “cuerpo-sin-órganos” (CsO) procedente de un poema de Artaud, “designa siempre en Deleuze un campo de composición (plano de consistencia) que se opone al plano de organización del organismo. En un primer sentido puede entenderse como el campo de intensidad presupuesto por la vida biopsíquica inconsciente. [...] No se trata del “cuerpo vivido”, la “imagen del cuerpo” ni el “cuerpo erógeno” del que habla el psicoanálisis. En un segundo sentido, el CsO es también el campo de individuación mismo tal y como lo define Spinoza”. [...] En un tercer sentido, [...] como límite de todo organismo, de toda organización del organismo, consiste en el plano de composición virtual de los seres vivos [...] tal y como lo concebía G. Saint-Hilaire, como conjunto de los elementos informales que, por pliegues, repliegues y despliegues, dan lugar a cada organismo y permiten pasar de uno a otro como en un rizoma, sin que sea posible encontrar un punto de ruptura o de trascendencia”. El autor añade más aclaraciones al respecto. J. L. Pardo, op. cit., pp. 179-180. Deleuze introduce este concepto en *Lógica del sentido*, ligado a dos motivos: el yo narcisista y el instinto de muerte, pero en *El Anti-Edipo* se desliga de sus precedentes psicoanalíticos, aunque no lo haría del todo. Deviene “el polo inorgánico de una máquina deseante cuyo fin es la producción de órganos. Está sin embargo vinculado

“producción”, el inconsciente deleuziano ya no aparece como “teatro”, liberado del despotismo de la representación, sino que se concibe como “fábrica”. Se trata de una concepción maquina que remitiría a un inconsciente productivo y social, un deseo productor que se concreta a través de “máquinas deseantes”³⁹⁵. El Anti-Edipo introduce la noción de “máquinas deseantes” como expresión del poder de agenciamiento impersonal, transindividual y social del deseo, que permitiría rendir cuenta también tanto de la génesis de los sujetos y de los cuerpos deseantes, como de las grandes épocas de la historia³⁹⁶.

La crítica de Girard a la concepción del deseo presente en la obra de ambos autores comienza ya en las raíces nietzscheanas de la misma. En particular, Girard cuestiona la asimetría y la diferenciación que Deleuze establece entre fuerzas activas y reactivas y que son su traducción de “voluntad de poder” y “resentimiento”: “la empresa de Deleuze puede definirse como un nuevo esfuerzo para diferenciar voluntad de poder y *resentimiento* a fin de preservar a las fuerzas activas de la contaminación de las fuerzas reactivas, al sepultar las primeras profundamente por debajo de las últimas, al abandonar al *ressentiment* todas las actividades que Nietzsche, no siendo bastante moderno y siendo aún demasiado concreto, no podía hacer a un lado. [...] La omnipotencia de la producción deseante es en la práctica absolutamente indistinguible de una castración radical. Se nos dice que el deseo es prodigiosamente revolucionario, pero buscaremos en vano en esos libros ejemplos de la voluntad de poder. Sólo veo al pequeño jugando con sus juguetes. Es necesario volver a ese deseo mimético cuya evolución patológica está ejemplificada por el caso de Nietzsche”³⁹⁷.

Girard presume aplicar contra Deleuze y Guattari las críticas que ellos mismos hacen al complejo edípico y que se volverían en su contra como un bumerán, empezando con el tema del deseo. Los autores de *El anti-Edipo* reprochan a Freud un complejo de Edipo que redescubren en todas partes y que, en esta medida, resultaría ambiguo e inútil. Pero Girard acusa esta misma ambigüedad o indecibilidad cuando Deleuze conceptúa el deseo, afirmando que no es posible insertar todas las cosas en el deseo sin que todas las cosas acaben saliéndose de él. Por un lado se disuelven las diferencias al afirmar que la producción social y la producción deseante son una y la misma. Por otro, se establece una nueva diferencia: “un “verdadero deseo” nunca descubierto antes y perteneciente sólo a ellos y a sus amigos. Aquí hay un doble vínculo que aprisiona al libro en un largo y vigoroso debate consigo mismo”³⁹⁸. A Girard le parece que, en contra de la propia postura de los autores, al final Deleuze y Guattari tienen que “decidir en lo que es indecible”, como el deseo, lo que remitiría al método esquizofrénico, que también cuestiona: “debemos preguntarnos cómo esa clase de demostración puede inscribirse en la pretensión de delirio. [...] Si el delirio fuera realmente lo que estos autores desean que sea, ¿por qué no gozarlo sin preocuparse de anclarlo en otra crítica lógica de todos los sistemas no delirantes? [...] La obra corresponde, no a la admitida

aún a la noción psicoanalítica de “represión originaria”, interpretada como “repulsión de máquinas deseantes por el cuerpo sin órganos”. Este último registraría tres tipos de agenciamientos. 1) Repulsivo, rechaza los órganos. 2) Atractivo, atrae a él los órganos que se disponen sobre su superficie. 3) “las máquinas solteras” (término recogido de una obra de M. Carrouges) que constituyen una “síntesis conjuntiva de consumo” y nacen de una “reconciliación residual” entre las máquinas y los cuerpos sin órganos. C. Dumoulié, *Le désir*, Paris, Armand Coli, 1999, p. 120.

³⁹⁵ C. Piña, E. Valiente: Voz “Deleuze”, op. cit., p. 110. Esta concepción del inconsciente y del deseo marca la concepción de la historia de Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo*, al dividirla en tres formaciones históricas según tres tipos de máquinas que se suceden: “la máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista descentralizada, en las que se registran funcionamientos específicos y diferenciados del poder según los movimientos básicos de [...] las máquinas deseantes y el Cuerpos sin Órganos”. *Ibidem*, p. 111.

³⁹⁶ C. Dumoulié, *Le désir*, loc. cit., p. 120.

³⁹⁷ LMA 103-104. “La locura de Nietzsche no es más que un deseo cada vez más delirante de sustentar una diferencia mítica que sucumbe cada vez más a la reciprocidad hostil”. LMA 103.

³⁹⁸ Girard también es crítico con conceptualizaciones deleuzianas como la de capitalismo, otro concepto “indecible”, sobre el cual “con sus decodificaciones y remodificaciones [...] pueden hacerse las afirmaciones más contrarias”. Girard hace sus consideraciones con frecuentes alusiones a citas de Deleuze e incluso incluyendo algunos párrafos, por ejemplo respecto al deseo. LMA 107-108.

pretensión al delirio, sino al contenido no admitido; el delirio que abruma esta obra no es ni podría ser lo que se pretende. La relación de la obra con el delirio es no menos auténtica como resultado”³⁹⁹. Girard opone a un delirio que le parece vaciado de contenido por Deleuze, la demencial búsqueda de la diferencia del deseo, acosado por la reciprocidad y que le lleva a más reciprocidad: “a diferencia de Deleuze y Guattari, yo creo que el *delirio* significa algo. Pero estar en delirio es algo opuesto a la significación que hay en el delirio. El delirio significa la identidad de los dobles, la anulación de todas las diferencias; el delirio expresa la mentira que es él mismo”⁴⁰⁰.

La obra de los esquizoanalistas no sólo continuaría impregnada de Freud cuando se le repudia con violencia, sino que hasta quedaría casi enteramente reafirmado, aunque sea en partículas, molecular, o emulsionado⁴⁰¹. A pesar de todo Deleuze y Guattari, a juicio de Girard, no se habrían confrontado realmente con Freud ni criticado con profundidad el complejo edípico que, incluso se vería recuperado⁴⁰². Finalmente, este quedaría incluido y absorbido por los autores, anegado en un delirio polivalente, en una lógica demente que no sería descalificada al ser llamada como tal, ya que ella misma se designa así. El autor de *La violencia y lo sagrado* también cuestiona el que el deseo nada tenga que ver con las personas y cuyo meollo habría sido obviado: “por el lado del inconsciente, hay sólo partes de “máquinas deseantes”. Este es el nivel que podemos llamar infraindividual y que los autores llaman “molecular”. En el otro extremo está el nivel colectivo, el “mundo histórico”, definido también como “molar”. Entre los dos niveles no hay nada o casi nada. Deleuze y Guattari muestran considerable talento y una retórica vacilante que ponen al servicio de una causa que a ellos les parece digna de ser abrazada: destruir todo cuanto está entre esos niveles y evitar toda problemática concreta del deseo [...] aunque se trata de una rigurosa fidelidad al principio de la obra, su pretensión delirante. [...] El esquizofrénico alcanza [...] el mismo resultado que *L’Anti-Oedipe*: la pérdida de ese espacio en el cual nos comunicamos y que nosotros, los que no somos delirantes, creemos que tenemos en común con nuestros semejantes. Aquí se pasa sin transición alguna de un “extremo” al otro, de la nada a Dios, de lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande”⁴⁰³.

La subjetividad

³⁹⁹ Continúa la cita: “Posee la única autenticidad compatible con la naturaleza de un delirio que siempre se engaña y que por eso engendra efectos cada vez más opuestos a los que se propone alcanzar. Para alcanzar el delirio verdadero y efectivo es necesario no abandonarse al vertiginoso vuelo y fuga de las diferencias, como pretende hacer *L’Anti-Oedipe*, sino hacer lo que realmente hace, es decir, inmovilizar persistentemente todo el sistema en aquellas circunstancias en que la empresa se hace irremisiblemente imposible. [...] El deseo de estabilizar la diferencia siempre la hace más inestable, como ocurre con el hombre torpe en un bote, pretendiendo compensar el balanceo, lo hace exageradamente y zozobra”. LMA 108-109.

⁴⁰⁰ LMA 107.

⁴⁰¹ LMA 107.

⁴⁰² “Nos hallamos aquí ante una reafirmación disimulada del complejo de Edipo. Las concesiones se multiplican [...] El lector recuerda las triunfantes negaciones del comienzo y espera verlas confirmadas. [...] Juzguemos cual será su decepción al leer: “No negamos que haya una sexualidad edípica, una homosexualidad edípica, un complejo de castración edípico... objetos totales, imágenes globales y yoes específicos”. G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 87. Citado por R. Girard : LMA 98. Continúa Girard recordando que, como el proyecto de domesticación del inconsciente habría culminado con éxito, el complejo de Edipo estaría por todas partes. Ante la afirmación deleuziana de la independencia de la producción deseante de las formas sociales que la integran, que no sería tal, habría entonces un nivel inconsciente aún más profundo: “No importa que la producción deseante sea teóricamente independiente de las formaciones sociales que la integran, puesto que, *en realidad*, es siempre dependiente. Nos complace enterarnos de que hay otro inconsciente mejor detrás del seudoinconsciente de Freud y que ese otro inconsciente es incorruptible, sólo que este mito se parece al del dios superior de ciertas religiones, tan superior y distante que no necesitamos tomarlo en consideración”. LMA 98-99.

⁴⁰³ Antes de esta cita Girard había introducido unas líneas de la obra deleuziana en cuestión: “En el delirio (así lo siento) me convierto en Dios, me convierto en mujer, era antes Juana de Arco y soy ahora Heliogábalo y el Gran Mogol, un chino, un indio, un templario, yo era mi padre y era mi hijo. Y todos los criminales...” *L’Anti-Oedipe*, op. cit., p. 101. Citado por R. Girard: LMA 96-97.

Al igual que Heidegger parecía identificar el contagio mimético, y así se lo reconoce Girard, también parece haber intentos en este sentido en el caso de Deleuze y Guattari y su “Anti-Edipo”. Sin embargo, a pesar del nuevo vocabulario empleado (“flujos”, “producción deseante”...), otra vez aparecerían actitudes y temas cultivados por los individualismos y subjetivismos de los dos últimos siglos: “sujeto único, extranjero a toda ley, huérfano, ateo, soltero, el deseo de Deleuze y Guattari está “enteramente contenido en sí mismo”, como el Yo puro de Paul Valéry”⁴⁰⁴. Girard equipara el inconsciente deleuziano a un individualismo exacerbado de tantos. Este inconsciente “puede asimilar casi cualquier cosa, el universo entero si fuera necesario, sin dejar de rechazar lo que los solipsismos siempre se complacieron en rechazar: la existencia de personas totales, incluso usted y yo y el resto del mundo. [...] Es esta la filosofía que realmente conviene al anonimato de las relaciones urbanas contemporáneas. [...] Lo constante en todos los sistemas modernos, ya predomine en ellos lo consciente, ya predomine lo inconsciente, ya sean individualistas o antiindividualistas, es su aspecto de iniciación abstracta, la imposible y obligatoria conquista de algún impalpable fuego fatuo”⁴⁰⁵. El viaje místico al que partirían sólo unos pocos y que las multitudes no emprenderían, ironiza Girard, tendría como destino llegar a ser “esquizofrénicos cabales”: “En verdad, es una cuestión de invertir la frase de Freud [...] “donde estaba el ello estaré yo” en la famosa frase “donde estaba yo, el *ello*, o quizá el *flujo*, debe triunfar”⁴⁰⁶. Para Girard *El Anti-Edipo*, si bien sumerge uno de sus pies en la “mística inconsciente”, su surrealismo, común a los proyectos modernos, tiene el otro pie plantado en el “egotismo romántico”⁴⁰⁷. Deleuze retomaría el romanticismo alemán y francés, la figura del héroe romántico como el héroe de la diferencia, que muestran ya elementos característicos de la locura y el delirio y que hacen del Anti-Edipo una recapitulación de formas culturales pasadas de moda⁴⁰⁸. La apelación al inconsciente o al delirio, ni en Freud, ni en los autores del Anti-Edipo les libra, al idealizarlo, de la misma pretensión ultraindividual común al Romanticismo y a la Ilustración: “el individualismo y el subjetivismo se escapan del escenario cultural y se refugian en las capas más rarificadas de la atmósfera cultural o bien se hunden en regiones subterráneas”⁴⁰⁹.

Aunque Girard reconoce que hay páginas serias y entusiastas en *El Anti-Edipo*, cree que hay otras que ni siquiera merece la pena discutir y que esto hace que prime la ambigüedad de no saber dónde acaba el verdadero pensamiento y donde empieza la “farsa erística”. Girard cree que esta falta de concreción y esta laxitud son adrede y que sirven a los propósitos de los autores. Se queja de que, si bien para estos pensar lógicamente contra la lógica de los demás es algo natural, nosotros no debemos aplicar la arma de la lógica contra ellos, ya que ellos son portavoces de la esquizofrenia y del verdadero delirio. Con el esquizoanálisis “se reducirá al silencio a todos los opositores más rápidamente que con todas las “resistencias” que un psicoanalista se apresura a aducir apenas se lo contradice [...] Haga lo que hiciere, el crítico se ve siempre acorralado. Si se preocupa por los aspectos de la obra que resultan más substanciales, se lo acusará de pontificar sobre un texto que ni siquiera él mismo se toma seriamente. [...] Pero si el crítico, en cambio, se permite reír, [...] se le reprochará su falta de comprensión”⁴¹⁰.

⁴⁰⁴ LMA 122-123 (CDS 241-242).

⁴⁰⁵ LMA 123.

⁴⁰⁶ LMA 123.

⁴⁰⁷ CDS 242 (LMA 124).

⁴⁰⁸ CDS 247 (LMA 126-127). Girard también define la obra de Deleuze y Guattari como un “callejón sin salida” en el que las disciplinas culturales están atrapadas, al ser concebidas y unificadas en torno al psicoanálisis, el marxismo y otras pseudociencias y por el nihilismo cognitivo. LMA 127.

⁴⁰⁹ “La cultura humana no ha aguardado a *L'Anti-Oedipe* para hacer del delirio un producto de consumo. Considérense los cultos de posesión descritos por Michel Leiris en su breve trabajo sobre los etíopes de Gondar. Es aquí y no con el Ndembu de Victor Turner donde debemos buscar a la serie de individuaciones esquizofrénicas de Deleuze”. LMA 125 (CDS 244).

⁴¹⁰ Girard es más profuso y profundo en sus críticas, que aquí solo sintetizamos destacando los aspectos que más nos interesan en nuestro itinerario por los hitos de lo que considera la “mentira romántica”. LMA 110.

Deleuze y Guattari no sólo serían responsables del demérito de ocultar el deseo mimético a través de un “nuevo” inconsciente idealizado; de incurrir de nuevo en el subjetivismo moderno y romántico, a pesar de hablar de “máquinas deseantes” y de “cuerpo sin órganos”; o de enaltecer la “diferencia” demonizando a la metafísica, obviando que las diferencias habrían estado en el seno de la metafísica desde el nacimiento de la humanidad para sobrevivir a las crisis violentas de indiferenciación. También ocultarían la violencia mimética que sería la matriz de los dobles, afirmando una coexistencia pacífica entre los extremos del delirio, convenciéndose equivocadamente de que “el delirio es una dimensión habitable, o por lo menos consumible y comerciable, convencidos de que el delirio constituye una dimensión no sólo libre sino permanente que puede substituir con ventaja a toda otra realidad”⁴¹¹. Concepción frente a la cual se sitúa el creador de la teoría mimética: “el delirio no es otra cosa que el resultado forzoso de un deseo que se mete en el callejón sin salida del modelo obstáculo [y que] [...] es la forma más general del doble vínculo que Gregory Bateson ve como la fuente de la psicosis”⁴¹². En línea con esta afirmación crítica, Girard también cuestiona el completo desdén por el mito y la tragedia de Guattari y su colega. En su opinión no ofrecen ninguna interpretación comprensiva y recurren a ellos sólo cuando les interesa⁴¹³ y no creen que los signos de indiferenciación y la presencia de los dobles en el mito correspondan a realidad alguna⁴¹⁴.

Como hemos visto, Girard sitúa a Deleuze y su postura contra la identidad metafísica como un planteamiento con un carácter más metafísico que nunca, ya que estaría dirigido contra la identidad con el otro. De manera contradictoria estaría rechazando así con todas sus fuerzas el querer decir del delirio, el querer decir la identidad descubierta por Girard en los dobles del proceso del deseo mimético y de las crisis previas a los crímenes victimarios. Deleuze estaría prolongando la *méconnaissance* sacrificial, escondiendo la identidad de los contrarios que posibilita la diferencia creada entre la comunidad y su víctima sacralizada a través de ritos y mitos⁴¹⁵. Más allá de autores concretos Girard denuncia que, a pesar de ver cómo la envidia, los celos o el odio uniformizan a los oponentes rehusamos “pensar en esas pasiones en función de las semejanzas e identidades que constantemente engendran. Sólo hay palabras para la falaz celebración de las diferencias – esa celebración que hace hoy más estragos que nunca en nuestras sociedades –, y no porque las diferencias reales aumenten sino porque desaparecen”⁴¹⁶. Diagnostica un “absolutismo actual de la diferencia” que califica no como un absurdo sin importancia, sino que habría sido preparado por una concepción errónea y corta de miras de la antropología moderna de su objeto de estudio⁴¹⁷ y que analizaremos en el capítulo 5. No sería sin embargo la diferencia la que lo domina todo, sino “su desaparición

⁴¹¹ LMA 106.

⁴¹² LMA 106. Continúa la cita: “Todos los deseos terminan por quedar atrapados en la contradictoria exhortación doble “imítame; no me imites”. Cuando los efectos del universal vínculo doble se hacen demasiado extremados para permanecer ocultos, hablamos de psicosis. Y naturalmente la observación de esos efectos extremos revela, por primera vez, el doble vínculo como una relación de deseo. Lejos de reconocer la reciprocidad que lo acosa, el deseo siempre huye hacia el expediente de imitar más en la demencial búsqueda de la diferencia, lo cual lo lleva cada vez más a hallar reciprocidad. No podemos escapar de la reciprocidad para refugiarnos en el delirio sin verla reaparecer en la irónica forma de los dobles”. LMA 106-107. Volveremos a encontrarnos con esta noción de doble vínculo o doble constreñimiento (*double bind* o *double injonction contradictoire*) en la obra de Girard. Fue inventada por Gregory Bateson, pensador transdisciplinar (antropólogo con trabajos en zoología, etnología, teoría de la comunicación, psiquiatría y ecología). Bateson la crea a mediados de los años cincuenta en el marco de su teoría sobre la esquizofrenia. Puede verse en español, por ejemplo, su obra *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1996, buena muestra de su pensamiento transdisciplinar y donde también vuelve en distintas ocasiones sobre su planteamiento del doble vínculo (Véase por ejemplo el capítulo 17: “El nacimiento de una matriz, o doble vínculo y epistemología”, op. cit., pp. 256-283).

⁴¹³ LMA 97.

⁴¹⁴ LMA 113.

⁴¹⁵ CDS 246-247.

⁴¹⁶ SATÁN 30.

⁴¹⁷ AQUEL 28.

debida a la reciprocidad mimética la que es verdaderamente universal”⁴¹⁸. Se podría hacer extensible una de las consideraciones que Girard hace a Guattari y Deleuze a todos los “pensadores de la diferencia”, que resultarían a la postre, según su criterio, más que “campeones de la diferencia”, “bufones de la identidad”⁴¹⁹.

2.4. NIETZSCHE, FREUD Y HEGEL

a) Nietzsche

La interpretación girardiana de Nietzsche tiene principalmente dos caras en las que hay parte de valoración positiva, aunque un balance que al final es igualmente negativo. Una de ellas se refiere al reconocimiento de Nietzsche como sagaz pensador, como uno de los grandes teólogos desde san Pablo, al haber descubierto las entrañas del mensaje del cristianismo: la revelación de la inocencia de las víctimas y la condena de su sacrificio en aras de la cohesión comunitaria, como exutorio de los males sociales. Dicho esto, ahí se acabarían sus méritos para Girard ya que, aún sabido esto, Nietzsche no considera bien que el cristianismo condene el sacrificio comunitario de víctimas, porque lo que debe primar es el bien del grupo, de la especie. Junto con Heidegger, sería uno de los introductores del neopaganismo y la sacralidad satánica anticristiana. Ahondaremos en esta cuestión en el capítulo cuarto. La figura de Dionisos (a la que se dedica el capítulo V de VS) y su contraposición al Crucificado es una buena muestra de la oposición Nietzsche-Girard⁴²⁰.

La otra cara tiene que ver con una paradoja interna al pensamiento nietzscheano y, en esta medida, se acoplaría por un lado una parcial afinidad de Girard con éste y, por otro, se haría patente su oposición. La paradoja aparece a la hora de dilucidar si la filosofía de Nietzsche es o no subjetivista, si continúa, o no, la ceguera romántica denunciada por el autor de *Mentira romántica y verdad novelesca*. Aunque éste carga las tintas contra la prosecución nietzscheana del engaño romántico, se deja en el tintero la coincidencia existente en la crítica a la filosofía moderna del sujeto y la deconstrucción del yo que habría en ambos, si bien es cierto que ésta no está tematizada de manera profusa, profunda o sistemática en el corpus girardiano⁴²¹. Habría en Nietzsche un cuestionamiento radical de la subjetividad que sintetiza Vattimo afirmando que éste no sólo se refiere a los predicados de unidad y de “ultimidad” del yo, como último bastión de la certeza del *cogito* cartesiano o la razón kantiana, sino que también alcanza a la conciencia de sí sobre la que se fundan las distintas concepciones del yo. Esta conciencia no sería un carácter esencial, primero o fundante del hombre, sino que sólo se habría desarrollado a lo largo del tiempo, al haberse constituido en un ser social y ante la necesidad de comunicación. La conciencia sería una función de las relaciones sociales y el yo

⁴¹⁸ AQUEL 28.

⁴¹⁹ LMA 111. Girard es, como vemos, un autor que se sitúa a contrapelo de quienes consideran que el pensamiento post-estructuralista o de la diferencia es un instrumento adecuado para reflexionar acerca de la realidad humana y dar cuenta de ella. En el lado opuesto, lo cual no quiere decir que no existan puentes, interconexiones o ciertas concomitancias entre Girard y quienes no piensan como él, se encuentran quienes creen que este estilo filosófico, en particular autores como Deleuze o Derrida, son merecedores de un puesto principal en la contemporaneidad y pueden servir para repensar la subjetividad. Así piensa, entre muchos otros, J. C. Goddard para quien Derrida, Deleuze o Maldiney deberían tenerse en cuenta como “una contribución mayor al pensamiento francés de los últimos cuarenta años [...]”. Cada uno de estos tres autores [...] [hacen] resurgir la figura del esquizofrénico (Artaud, Nijinski, Hölderlin, Nietzsche...) como aquella que proporciona a la filosofía francesa contemporánea el principio de una comprensión renovada de la subjetividad”. J. C. Goddard: *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008, p. 7. Cosa que según la interpretación de Girard, según vimos, sería más bien un compendio de tópicos románticos y enmascaradores del mimetismo antropológico humano. Lo cual no quita para que, como apuntábamos, el propio Goddard aluda a formulaciones o presupuestos girardianos en su especulación filosófica (Ibídem, pp. 15; 163-173) o el mismo Girard rescate elementos como la reflexión derridiana en torno al *pharmakos*, que le parecen valiosos.

⁴²⁰ Véase también el capítulo IV de VM: “Nietzsche contre le Crucifié”, pp. 149-180.

⁴²¹ Véase el apartado 3.5.

sería múltiple y no uno, un efecto de superficie, como señala Zaratustra, sujeto al cuerpo. Frente a la hasta ahora sempiterna hegemonía de la conciencia teorizada por la moral-metafísica, la propuesta nietzscheana sería la de un yo, que se dé cuenta de ello y que forje su propia salud en este conocimiento: “no podría ciertamente ser un yo intensificado y potenciado, como se ha considerado a menudo al superhombre: por el contrario, es problemático si aún se le puede llamar en cualquier sentido, sujeto”⁴²². En este sentido, aunque Girard no señala la coincidencia, él estaría de acuerdo en la preferencia de obviar el término sujeto. De hecho propone la categoría “interdividual”, aunque el telón de fondo es su teoría mimética y no la voluntad de poder⁴²³. El pensador francés quizás tendría que tomar nota de la importancia dotada por el filósofo alemán al cuerpo como objeto de reflexión que, además, no desemboca en una reducción de la conciencia al cuerpo⁴²⁴. El cuerpo sería para Nietzsche un productor de ilusiones, entre ellas la ficción de la identidad del yo, opuesta a la consideración de aquel como campo de fuerzas, pluralidad de todas las pulsiones, dotado de una voluntad de poder y que deriva en la disolución del yo. Un hombre fuerte, liberado del influjo del miedo, se vería también liberado de la creencia ilusoria en el yo, ya que el temor sería uno de sus supuestos psicológicos⁴²⁵. Sin embargo para Girard la pluralidad en lo que llamamos “sujeto” no vendría del supuesto conjunto de pulsiones del cuerpo, sino de la especial actitud del ser humano para imitar a sus semejantes y de su radical constitución heterónoma, concretada en el préstamo efectivo, desde el primer momento de la existencia, de las actitudes, los deseos y los comportamientos ajenos que permitirán aprender el lenguaje, la cultura y, en definitiva, una manera de ser humano, cosa que Nietzsche, aquí parece no tener muy en cuenta.

Nos desplazamos ahora al otro elemento que conformaría la paradoja nietzscheana con el planteamiento recién expuesto. Una vez desplegada la deconstrucción del sujeto y de la conciencia de sí, que podríamos alinear con otras de sus posturas filosóficas que critican de raíz la metafísica, la moral o la teología occidentales (ateísmo y nihilismo), encontramos la propuesta del superhombre en boca de Zaratustra. Esta se presenta como meta suprema, como la única que puede restablecer la unidad perdida, superar la muerte de Dios y vertebrar lo fragmentario y lo diverso⁴²⁶, emparentada con la oferta de una moral aristocrática, afincada en la autoafirmación de sí mismo⁴²⁷. Acusar en Nietzsche un ultra-individualismo insolidario no es nuevo⁴²⁸, como tampoco lo sería advertir el hecho paradójico del que hablamos, un extraño individualismo conceptualizado por Renaut como un “individualismo sin sujeto” en el que se sobrepasan las categorías de unidad y de identidad⁴²⁹.

Sin embargo, la concepción nietzscheana de la voluntad de poder dejaría sin zanjar la cuestión. La voluntad de poder se define como una “fuerza”, “querer interno” o “apetito

⁴²² G. Vattimo: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 2001, pp. 154-155.

⁴²³ Indicamos de nuevo la sección 3.5. en lo referido a la “filosofía interdividual del sujeto” de Girard. R. Ávila señala que en “De los prejuicios de los filósofos” en *Más allá del bien y del mal*, se considera que el sujeto “yo”, como condición del predicado “pienso” es una superstición lógica. Así Nietzsche prefiere librarse de la noción de sujeto como un añadido, optando por decir “ello piensa” como más correcto: “incluso en tal “ello” se contiene ya una interpretación del proceso. En todo caso el sujeto que permanece idéntico a través de la diversidad de estados es una hipótesis que, una vez admitida, invierte el orden real del proceso y hace de la pluralidad de los diversos estados lo condicionado y lo último, siendo éstos realmente lo primero y la condición”. R. Ávila: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 194-195.

⁴²⁴ G. Vattimo, op. cit., p. 155.

⁴²⁵ R. Ávila: *Identidad y tragedia*, loc. cit., pp. 193-195.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 205-206.

⁴²⁷ “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores [...]. Mientras que toda moral aristocrática nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ese no es lo que constituye su acción creadora”. (La genealogía de la moral, Tratado 1º, § 10, ed. Alianza, Madrid, 1986, pp. 42 s.). Citado por J. Russ: *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999, p. 260.

⁴²⁸ R. Ávila, op. cit., p. 207.

⁴²⁹ “A. Renaut, *La era del individuo*. Destino, Barcelona, 1993, pp. 244 y ss.” Cfr.: R. Ávila, op. cit., p. 204.

insaciable de manifestar el poder”; una fuerza creativa y destructiva a la vez; un impulso de dominación mediante el cual todo ser se enriquece mediante creaciones que destruyen a otros seres y valores⁴³⁰. Es cierto que Girard reconoce a Nietzsche, frente a Freud (que seguía “enredado” con el padre y la madre), haber sido el primero en haber despegado el deseo de todo objeto. Un “progreso extraordinario” que le habría permitido desembocar en la problemática del conflicto mimético y sus consecuencias psíquicas, no obstante lo cual, como veremos, no habría sabido ir más allá⁴³¹ y así se habría significado en la voluntad de poder.

En las obras citadas, tanto Ávila como Vattimo, al abordar la voluntad de poder, exponen la crítica nietzscheana del “yo”. Ambos la contextualizan en su oposición a la primacía de la conciencia y su oculta vinculación al cuerpo refiriendo la misma cita. Si en el primer caso se cita textualmente una expresión que no tiene que ver directamente con la crítica al yo y que la autora utilizará para desarrollar otra cuestión⁴³², en el segundo caso sí: “Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer – tu cuerpo y su gran razón –: ésa no dice yo, pero hace yo”⁴³³. Pues bien, si nos acogemos a la hipótesis según la cual la subjetividad moderna sigue presente en Nietzsche, en los casos anteriores se soslayaría algo en lo que repara Cerezo, de acuerdo con Heidegger, al interpretar el final de la cita del Zarathustra expuesta por Vattimo: “[No] era una objeción para Heidegger que Nietzsche hiciera una crítica del yo cartesiano y la conciencia, puesto que el principio de la subjetividad opera mucho más radicalmente que el yo, allí donde éste se traspasa al poder del cuerpo y “su gran razón; éste no dice pero hace yo” – asegura Nietzsche en *Así habló Zarathustra* (VI/1: 35; AHZ, 60)⁴³⁴. Podemos afirmar que, aunque expresada en otros términos, esta es una idea en la que coincide Girard. A su juicio Nietzsche sería continuador de la mentira romántica al oponer al resentimiento un deseo pretendidamente original, “un deseo *causa sui* que llama voluntad de poder”⁴³⁵, una ideología más del deseo⁴³⁶. En esta línea afín al romanticismo egotista iría la idea de la creación de nuevos valores del superhombre a partir de la nada. La voluntad de poder pondría de manifiesto, aquí coincidirían Heidegger y Girard, que la subjetividad moderna (o romántica) sigue presente en Nietzsche. Ni en el caso de la interpretación girardiana, ni en el de la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder como la esencia de la subjetividad incondicionada

⁴³⁰ Los entrecomillados son citas de *La voluntad de poder*: “F. Nietzsche: *La Volonté de puissance*, libro 2, t. 1, § 309, ed. Gallimard, p. 293”. Las definiciones que le suceden, así como esta cita proceden de: J. Russ : *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999, p. 424. Nietzsche pretende haber desenmascarado a la moral que, al pretender imponer valores fundados en la “verdad”, aunque estuviesen inventados y propuestos para la utilidad de la vida, ocultaba su arraigo en la voluntad de poder de individuos y grupos y que siempre habría condenado la voluntad de poder de los dominadores, los transgresores o reformadores de la moral. G. Vattimo : *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 2001 p. 144. Vattimo también expone la “esencia” de la voluntad de poder como hermenéutica en dos sentidos. El primero como lucha de interpretaciones que cada centro de fuerza elabora desde su perspectiva o escala de valores. Y el segundo en tanto concepción del mundo como juego de apariencia y perspectivas en lucha. Una teoría o interpretación como otras, así admitida por el propio Nietzsche. *Ibidem*, pp. 145 y ss. Para conocer y comprender el origen, la evolución y diversas interpretaciones de la voluntad de poder remitimos al capítulo 6, titulado “La voluntad de poder y la división del yo”, de la obra de R. Ávila: *Identidad y tragedia...* loc. cit., pp. 187-213, que se completa con el capítulo 7: “La voluntad de poder como arte”, *Ibidem*, pp. 214-239. En Vattimo también encontramos una división prácticamente igual en las secciones dedicadas a la voluntad de poder: “3.4. La voluntad de poder y el destino del sujeto” y “3.5. La voluntad de poder como arte”. G. Vattimo, op. cit., pp. 142-168.

⁴³¹ CDS 209.

⁴³² Nos referimos a la definición del cuerpo como “una pluralidad dotada de un único sentido”. *Así habló Zarathustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, ed. cit, p. 60 (KGW, VI, 1, 35). Citado en: R. Ávila, op. cit., p. 195.

⁴³³ “(Z I, “De los despreciadores del cuerpo”, 60)” Citado en: G. Vattimo, op. cit., p. 155.

⁴³⁴ P. Cerezo Galán: “La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche”, en: L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (eds.): *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 229.

⁴³⁵ CDS 210. Véase también “Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski”. LMA 74-94.

⁴³⁶ LMA 86.

(voluntad de voluntad)⁴³⁷, estaríamos ante invenciones gratuitas. Según Cerezo “voluntad de poder” es una categoría fundamentalmente moderna, que incluso según K. Löwith tendría un origen teológico cristiano. De igual modo también sería moderna la pasión de la libertad que se hallaría en Nietzsche⁴³⁸.

Girard conoce la opinión heideggeriana al respecto de la voluntad de poder que, conceptualizada por Nietzsche como fuerza que mueve el universo y única virtud⁴³⁹, también se habría convertido en la base de un sistema metafísico. Pero la inquisición girardiana, aún siendo coincidente con la del autor de *Ser y tiempo* en el escrutinio de la subjetividad donde aparentemente no la había, se lleva a cabo a través de la teoría mimética y va por otros derroteros. Los textos decisivos en este sentido son: unas páginas del estudio *Système du délire – à propos de L’Anti-Œdipe* y el ensayo *Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski*. Quizás por su carácter sintético es más aclaratorio el primer texto, aunque el segundo es superior en la elaboración teórica, la profusión de detalles y la exposición de la biografía de Nietzsche y su teoría, como encarnación de la dinámica del deseo mimético que le habría llevado a la locura. Como veremos en detalle más tarde, una de las características de la obra de Girard, en su vertiente de crítica literaria, aunque no sólo, es la interpretación unitaria de la vida y la obra de un autor (véase la sección 9.1.1.). A este enfoque, como decimos, tampoco escapa la interpretación girardiana de Nietzsche, donde su demencia, su pensamiento y su vida no estarían cortocircuitados y que Girard trata de hacer inteligibles a la luz de la teoría del deseo mimético.

Nietzsche opone al resentimiento la voluntad de poder, pero para Girard voluntad de poder y resentimiento tendrían una sola y misma definición, ambas se remitirían a la mimesis deseante⁴⁴⁰. Aunque haya deseos que se afirmen más poderosamente que otros, la diferencia sería secundaria, temporal y relativa a los resultados. Si un deseo emerge triunfante de las rivalidades en las que se sitúa, puede creer que es realmente original y espontáneo, que no le debe nada al otro. Al contrario, en la derrota, se revelaría a sí mismo como resentimiento y humillación, tanto más cuanto había creído que era voluntad de poder. Girard se pregunta: “si el deseo no tiene objeto que le sea propio, ¿sobre qué puede ejercerse la voluntad de poder? A menos de dirigirse a ejercicios de halterofilia mística, se ejercerá necesariamente sobre objetos valorizados por los deseos de otros. Es en la rivalidad con el otro que el poder se revela, en una concurrencia voluntariamente asumida esta vez. O bien la voluntad de poder no es nada o bien ella elige los objetos en función del deseo rival, para arrancárselos”⁴⁴¹.

Estamos ante la concepción del deseo imitativo, que es también deseo de ser como los otros, y que deviene rivalitario en la proximidad de los otros a quienes se copia, y cuyos objetos son motivo de disputa, ya que se concibe que están asociados al ser de quien los posee. Unos objetos que no sólo son materiales y que también consisten en la ocupación de un rol social, prestigio, fama... Según la teoría mimética en los deseos no sólo hay un objeto y

⁴³⁷ Sobre la interpretación heideggeriana de la filosofía nietzscheana como metafísica y subjetivismo extremo puede verse: R. Rodríguez García: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Ed. Pedagógicas, 1994, pp. 169-175.

⁴³⁸ P. Cerezo, op. cit., pp. 251, 259-260. No obstante hay que tener en cuenta que la ambigüedad, la equivocidad y la mixtura serían propias de la obra de Nietzsche, así como de la figura de Zarathustra, que dan lugar a diferentes lecturas e interpretaciones. Nosotros hemos subrayado los elementos que aquí nos eran más pertinentes. En cualquier caso, junto a la voluntad de poder “moderna” también estaría el eterno retorno de la cosmología griega y junto a la pasión de la libertad, el arrastre del mundo y el símbolo trágico de Dionisos. Ídem.

⁴³⁹ LMA 81.

⁴⁴⁰ “El resentimiento, la misma palabra re-resentimiento implica en sí misma rivalidad mimética, es decir, la ida y la vuelta, la mala reciprocidad entre el modelo imitador y el imitador modelo que todos somos. El resentimiento consiste en cargar todo a la espalda del otro, lo cual está justificado hasta cierto punto, ya que el otro es exactamente semejante a lo que yo soy”. EMARTINEZ 31.

⁴⁴¹ CDS 210.

un sujeto, siempre hay un modelo que puede convertirse en nuestro adversario, en un modelo-obstáculo que nos exaspera y refuerza aún más del deseo, en un callejón sin salida que Girard denomina doble imperativo contradictorio o *double bind*. Se trata de la obediencia al imperativo subyacente a los deseos que veríamos representados por nuestros modelos (“imítame”) que, al mismo tiempo que se muestran como deseables y susceptibles de ser imitados, formularían el imperativo contrario (“no me imites”), significado en la imposibilidad de alcanzar los objetos poseídos por el modelo y su deseo adverso. En tanto la negación del modelo sea más violenta, el sujeto deseante, lejos de renunciar al cumplimiento del deseo, creará que esa violencia es el signo más seguro del ser, quedando así asociada al deseo que engendra su propio fracaso⁴⁴². Dicho de otro modo, el deseo, en lugar de reconocer el carácter mecánico de la rivalidad, decidiría ver en el obstáculo la prueba de que lo deseable está verdaderamente ahí, elige el camino cortado, la carretera prohibida⁴⁴³. En ningún momento hemos dejado de hablar de Nietzsche, ya que bajo el prisma de la hipótesis mimética la voluntad de poder es “una *mimesis* exasperada por el obstáculo del deseo modelo; ella no reconoce su propia esencia más que para confirmarse a ella misma bajo una apariencia a la vez espontánea y deliberada. [...] Pondrá siempre en el centro del mundo todo lo que no reconoce en ella el centro del mundo, y ella le rendirá un culto secreto. Nunca faltará, en suma, de virar al resentimiento. Aquí está el tema por excelencia de la dramaturgia moderna. [...] El movimiento hacia la locura en Nietzsche se confunde con una metamorfosis perpetua de la voluntad de poder en resentimiento y viceversa, metamorfosis que informa la oscilación esquizofrénica de los “extremos”, la alternancia terrible de exaltación y de depresión”⁴⁴⁴.

Girard considera que las fases sucesivas del proceso del deseo mimético que convierte a su modelo en obstáculo y rival se ejemplifican perfectamente en la historia de las relaciones de Nietzsche con Wagner, que afectaría a una gran parte de sus obras, ya sea a favor o en contra, alabándolo o atacándolo, explícitamente o indirectamente, como una figura que le obsesiona hasta el final, incluso ya muerto éste. Wagner pasaría de modelo divino al que rinde culto expresamente Nietzsche, a modelo obstáculo y rival: “mientras Wagner se está convirtiendo en el héroe cultural del pueblo alemán impide a su discípulo llegar a la meta que él se ha propuesto”⁴⁴⁵. El autor de *Así habló Zaratustra* habría aumentado su idolatría por el genial músico ante los triunfos de Bayreuth, a quien aquel presenta como el esfuerzo de Wagner por organizar su propio culto, lo que a juicio de Girard es lo que intenta Nietzsche con *Ecce Homo*, dándose culto a sí mismo: “Nietzsche tiene que desempeñar los dos papeles, el de adorador y el del dios adorado, algo que nadie puede cumplir con éxito durante mucho tiempo”⁴⁴⁶.

Volviendo a la voluntad de poder, Girard subraya el hecho de que para muchos estudiosos esta es una de las ideas más importantes de Nietzsche y se muestra contrario a

⁴⁴² VS 153-154. Girard asume esta asociación de deseo y violencia como algo corriente, considerando las tendencias sádicas o masoquistas como algo más habitual y universal de lo que solemos pensar: “Nada más banal, en cierto modo, que esta primacía de la violencia en el deseo. Cuando nos es dado observarla, la denominamos sadismo, masoquismo, etc. Vemos en ella un fenómeno patológico, una desviación en relación a una norma extraña a la violencia, creemos que existe un deseo normal y natural, un deseo no violento del que la mayoría de los hombres nunca se alejan mucho”. VS 151; CDS 213.

⁴⁴³ CDS 212.

⁴⁴⁴ CDS 211.

⁴⁴⁵ LMA 74-75.

⁴⁴⁶ LMA 75. Así, para menoscabar el culto de Wagner, Nietzsche habría sugerido a Bizet como dios musical sustituto. Girard define la relación Nietzsche-Wagner como una relación de dobles, una estructura maníaco-depresiva, una reciprocidad mimética que se realizaría cuando Nietzsche intenta anularla. En *Ecce Homo* Nietzsche pretendería que todas las alabanzas hechas al falso ídolo de Wagner en el pasado sean ahora aplicadas a él. LMA 75-76. Girard continúa las siguientes páginas de este texto exponiendo episodios biográficos de Nietzsche referidos a triángulos amorosos en los que habría estado inmerso, sirviéndose de distintos modelos de deseo con respecto a sus elecciones amorosas (ej. Paul Rée con respecto a Lou Salomé). El autor francés aprovecha para oponer su teoría mimética a diferentes interpretaciones psicoanalíticas del amor y la sexualidad. LMA 77-80.

quienes afirman que su filosofía habría quedado sin afectar por la figura de Wagner, como lo demostraría esta categoría nietzscheana: “un examen objetivo revela claramente que la voluntad de poder suministra una justificación intelectual de la conducta más contraproducente exigida por las fases agudas del proceso de mediación”⁴⁴⁷. Girard se acoge a la tesis de Walter Kaufmann según la cual al principio Nietzsche utilizaba la voluntad de poder con una connotación desfavorable, algo no glorioso y que no era objeto de exhortación como algo a desarrollar por la gente, que estaría tras actos atribuidos al altruismo u otros buenos sentimientos, secretamente motivados por una excesiva dependencia de la opinión de los demás y que tendrían sus raíces en la voluntad de poder. En realidad la voluntad de poder sería una sola fuerza, dividida en dos variedades distintas. La auténtica voluntad de poder y el resentimiento⁴⁴⁸. Frente a muchos comentaristas que postulan una diferencia esencial entre las dos, Girard afirma que el propio Nietzsche rechazó esta interpretación, que sería incompatible con el carácter monista de su metafísica⁴⁴⁹.

La única manera de evitar el resentimiento sería la victoria frente a otras voluntades que, según insistiría Nietzsche, sería la verdadera medicina del espíritu humano. Girard destaca el que, paradójicamente, la vida de Nietzsche es ejemplo de lo contrario con sus continuas derrotas. Esto pondría de manifiesto que Nietzsche no sólo suponía que hay invictos campeones de la voluntad de poder y que él se creía uno de ellos, sino que, tras las apariencias engañosas, él mismo se habría sentido incapaz de cumplir con sus propias exigencias, lo cual sería evidente en su relación con Wagner y otros mediadores o modelos nietzscheanos. Nietzsche habría experimentado la privación de la voluntad superior y el resentimiento⁴⁵⁰. A pesar de la antipatía del filólogo alemán respecto a Cervantes, Girard se atreve a compararle con Don Quijote y a establecer que hay más cosas en éste que en toda la psiquiatría y el psicoanálisis, para haber ayudado a Nietzsche a conservar su salud mental. Ambos buscarían salir victoriosos de grandes desafíos y adversarios aún más fuertes, considerando el máximo mal la indiferencia del mundo que no les comprende⁴⁵¹. También Nietzsche sería objeto del mismo diagnóstico de Cervantes sobre Don Quijote y su locura: la búsqueda de la adversidad creada por uno mismo y que sería una compulsión patológica. Girard sugiere denominar la “mística de la voluntad de poder” como “*ideología* del deseo mimético” que caracterizaría a nuestra época: “comparada con las anteriores místicas románticas, de corte egotista y solipsista, la voluntad de poder ciertamente refleja un agravamiento de la enfermedad. Es la ideología del mundo en que vivimos, no menos competitivo en la esfera intelectual que en la esfera económica o política”⁴⁵².

Nietzsche habría reservado el *resentimiento* a la voluntad de poder más débil y habría enseñado que nuestro deseo puede ser excepcional y privilegiado siguiendo sus reglas de competición entre voluntades. Sin embargo, según Girard, el conflicto de los deseos resulta automáticamente de su carácter mimético: “Si los deseos son realmente miméticos, por fuerza deben chocar con otros deseos, como Nietzsche cree, no porque decidan libremente hacerlo

⁴⁴⁷ LMA 81.

⁴⁴⁸ Esta palabra habría sido poco utilizada por Nietzsche, pero se habría hecho popular por el libro del mismo título de Max Scheler que extrapola libremente la cuestión nietzscheana. LMA 81.

⁴⁴⁹ El rasgo distintivo de la voluntad de poder consistiría en que es una forma de energía que sólo puede diferenciarse en términos de cantidad. Dada la naturaleza conflictiva y competitiva de la voluntad de poder, aquellos que poseen más voluntad vencen y someten a los que tienen menos. Los débiles derrotados son las víctimas del resentimiento y al ser más numerosos se unen inventando religiones y filosofías en apariencia altruistas, pero que pretenden alterar la jerarquía natural de la voluntad de poder. El mejor ejemplo sería el judeocristianismo y su “moral de esclavos” presente también en el igualitarismo moderno. LMA 81-82.

⁴⁵⁰ LMA 82-83. Girard es consciente de la poca aceptación de sus afirmaciones, criticando al mismo tiempo el “exquisito y delicado artificio idealista” en que la voluntad de poder se habría convertido de la mano de los nietzscheanos franceses: “Estamos rodeando a Nietzsche con todas las devociones que él mismo rechazó con tanta vehemencia”. LMA 83.

⁴⁵¹ LMA 84.

⁴⁵² LMA 86.

así, como Nietzsche parece suponer, sino porque están copiados los unos de los otros”⁴⁵³. Se trata de un mecanismo que, forzosamente, determinaría los caracteres de lo que Nietzsche llama *resentimiento*: “el re- del resentimiento, es la resaca del deseo que se tropieza con el obstáculo del deseo modelo; forzosamente contrariado por el modelo, el deseo discípulo refluye hacia su fuente para envenenarla. El resentimiento sólo es verdaderamente inteligible a partir de la *mimesis* deseante”⁴⁵⁴. La mística nietzscheana enmascararía la afección mimética en la que el deseo aprende cada vez más de sus frustraciones, pero pone ese conocimiento al servicio de mayores deseos, agravando las inevitables frustraciones hacia la catástrofe⁴⁵⁵. El delirio, la locura, la destructividad y la muerte por las cuales habría pasado Nietzsche a través de la violencia vinculada a su deseo fascinado estarían detrás de la voluntad de poder, “un gigante wagneriano, un coloso con los pies de barro que se derrumba lamentablemente ante el adversario que se esconde, aquel que Proust llamará el ser en fuga”⁴⁵⁶. Se trataría de una auténtica religión del éxito, asombrosa, “heroica” y letal, por proceder de un hombre de tan poco éxito: “convierte los fracasos mundanales de Nietzsche en una maldición metafísica inapelable, en una especie de juicio final mundano para el que no hay apelación. Nietzsche es el juez implacable de sí mismo”⁴⁵⁷. En conclusión, Nietzsche cae del lado de la mentira romántica en oposición a la verdad novelesca porque “reserva el resentimiento a los “débiles” [y] se esfuerza inútilmente en restaurar una diferencia estable entre este resentimiento y un deseo realmente “espontáneo”, una voluntad de poder susceptible de denominar *suya*, sin percibir jamás en su propio proyecto la expresión suprema de todo resentimiento”⁴⁵⁸.

b) Freud

Girard se defiende de todos aquellos que vean en él a alguien freudiano, aunque sucede algo parecido que con respecto a Nietzsche. Hay un reconocimiento de ciertas aportaciones significativas o positivas, pero sobre un suelo de frontal oposición e impugnación de los postulados freudianos. Aunque admite que Freud pasó muy cerca de la tesis del mimetismo y fue el primero en ver el origen sacrificial de la humanidad, ahí parecen acabarse las afinidades con él (véase el excurso del capítulo anterior). Frente a todas las entidades platónicas freudianas (complejos, pulsiones, culpa inconsciente, libido...), Girard defiende su teoría mimética como un traje sin costuras⁴⁵⁹ que puede dar cuenta de toda una amplia gama de fenómenos psicopatológicos, e incluso del origen de la religión y la cultura, sin tener por ello que arrastrar una serie de complicados presupuestos y nociones como en el caso freudiano.

Freud hiere profundamente la concepción del sujeto moderno con la noción de inconsciente. Pero el autor francés, aún de acuerdo en la deconstrucción y la crítica del sujeto y también con la existencia de una dimensión inconsciente, no comparte la noción freudiana y la replantea en otros términos que tienen que ver con la *méconnaissance* sacrificial (la ignorancia de los participantes en el mecanismo del chivo expiatorio que, como vimos, sería el secreto indispensable de su efectividad⁴⁶⁰). Freud niega que el sujeto sepa lo que quiere y sea dueño y creador de su propio destino pero, en cambio, atribuiría este “saber” a un

⁴⁵³ LMA 86, 85.

⁴⁵⁴ CDS 209.

⁴⁵⁵ LMA 86.

⁴⁵⁶ CDS 213, 211.

⁴⁵⁷ LMA 86.

⁴⁵⁸ VS 195.

⁴⁵⁹ « Les psychiatres et psychanalystes déchirent en mille morceaux inutilisables la robe sans coutures du désir mimétique. Ils s’efforcent toujours de subdiviser celui-ci en « symptômes » distincts qui ne correspondent pas vraiment à des problèmes psychiques différenciés. Il faut se tenir à l’écart de leur langage et des habitudes mentales qui l’accompagnent ». SHAKES 64.

⁴⁶⁰ “Es imposible [...] asimilar la ilusión que acompaña este mecanismo al “inconsciente” del psicoanalista” SANGO 13. Este descubrimiento también se refiere a la vida de cada cual, en la que estaríamos en numerosos y continuas relaciones y reciprocidades interindividuales de distinto signo sin darnos cuenta de ello.

inconsciente que tendría vida propia. Habría asumido los presupuestos del narcisismo y del temperamento artístico, dando credibilidad al romanticismo y sus ideas acerca de la genialidad, autenticidad y originalidad del yo creador.

Girard se ha ocupado y extendido mucho a la hora de hablar de Freud y al hilo de diversos temas enlazados entre sí: el complejo de Edipo, “Totem y Tabú”, la homosexualidad o el psicoanálisis⁴⁶¹. En lo que a la “mentira romántica” de Freud se refiere, hace una profunda crítica al narcisismo freudiano. El narcisismo que utilizamos como sinónimo de “amor de sí” tendría una sonoridad científica, pero en realidad significaría lo mismo. No se trataría de ningún modo de un atributo natural o de un carácter⁴⁶². Esta creencia ilusoria en el narcisismo la comparten los románticos a los que nos hemos referido y, en particular, los críticos literarios tradicionales, que creen en un amor de sí que es substancial: “no pueden concebir otro proyecto para los dramaturgos y novelistas que la creación de caracteres bien diferenciados y siempre idénticos a ellos mismos”⁴⁶³. Freud presupondría un deseo puramente individual que tiene todas sus raíces en la historia familiar y que no tiene influencias de los deseos vecinos. Nunca desarrollaría lo que Girard denomina “el misterio fundamental” de dos o más deseos enfrentados violentamente porque se parecen demasiado y se imitan recíprocamente⁴⁶⁴.

Según la postura del autor, que enfatizamos en conexión con el capítulo primero, al igual que ni Edipo, ni un instinto de muerte⁴⁶⁵, ni el inconsciente estarían detrás de la violencia humana, tampoco un temperamento narcisista explicaría un supuesto amor de sí. Girard critica todo tipo de enraizamientos psíquicos o biológicos como el pansexualismo psicoanalítico, lo cual no implica minusvalorar la sexualidad o las necesidades humanas⁴⁶⁶. Si bien habla del deseo mimético y de la intervención de un tercer elemento, el mediador, entre el sujeto y el objeto, al que habría que conceder por primera vez la primacía frente a los otros, se muestra en contra de identificarlo prematuramente, como hace Freud, con el padre (o como hacen las tragedias con la figura del hermano)⁴⁶⁷. Ya sea al respecto del supuesto narcisismo o de cualquier otro fenómeno, los expertos de la *psyche* no paran de distinguir y de hablar de “síntomas” que, en realidad, no se corresponderían a problemas psíquicos diferenciados. Para Girard esto es, en realidad, como hemos referido, un despiece del deseo mimético: “Psiquiatras y psicoanalistas desgarran en mil pedazos inutilizables el vestido sin costuras del deseo mimético”⁴⁶⁸.

⁴⁶¹ Más allá de las innumerables citas y alusiones, encontramos varios capítulos de obras y artículos de Girard consagrados a estas temáticas: “Edipo y la víctima propiciatoria”, “Freud y el complejo de Edipo” y “Totem y tabú y las prohibiciones del incesto” en *La violencia y lo sagrado* (VS 76-96; 176-198; 199-228) o “Mitología psicoanalítica” en *El misterio de nuestro mundo* (MISTERIO 389-430) son ejemplos de ello.

⁴⁶² SHAKES 129.

⁴⁶³ SHAKES 128.

⁴⁶⁴ SHAKES 129.

⁴⁶⁵ “El hecho de que, en la crisis sacrificial, el deseo no tenga otro objeto que la violencia, y que, de una u otra manera, la violencia vaya siempre mezclada al deseo, hecho enigmático y aplastante, no recibe ninguna luz suplementaria, muy al contrario, si afirmamos que el hombre es víctima de un “instinto de violencia”. Hoy sabemos que los animales están dotados individualmente de unos mecanismos reguladores que hacen que los combates casi nunca lleguen a la muerte del vencido. Respecto a dichos mecanismos que favorecen la perpetuación de la especie, parece legítimo, sin duda, utilizar la palabra instinto. Pero es absurdo, entonces, recurrir a esta misma palabra para designar el hecho de que el hombre esté privado de semejantes mecanismos. La idea de un instinto – o si se prefiere de una pulsión – que empujaría al hombre hacia la violencia o hacia la muerte – el famoso instinto o pulsión de muerte de Freud – no es más que una posición mítica de repliegue, un combate de retaguardia de la ilusión ancestral que lleva a los hombres a depositar su violencia al margen de ellos mismos, a convertirla en un dios, un destino, o un *instinto* del que ya no son responsables y que les gobierna desde fuera. Se trata de una vez más de no mirar de frente la violencia, de hallar una nueva escapatoria, de procurarse, en unas circunstancias cada vez más aleatorias, una solución sacrificial de recambio”. VS 151-152.

⁴⁶⁶ CDS 208.

⁴⁶⁷ CDS 152.

⁴⁶⁸ SHAKES 64.

c) Hegel

Retrotrayéndonos de nuevo a los temas del deseo y de la violencia, tal como Girard considera que éstos han sido concebidos distorsionadamente a lo largo de la Historia de la Filosofía, atracamos ahora en el puerto de Hegel. En ambos temas encontramos divergencias entre Hegel y Girard, aunque este reconoce que hay afinidades y que es innegable que el horizonte hegeliano aún estaba presente cuando escribe su primera obra⁴⁶⁹. De ahí que comprende que, cuando escribió *Mentira romántica y verdad novelesca* en 1961, muchos quisieran ver en él al heredero de Kojève, el gran comentarista de Hegel y a sus planteamientos como una nueva redefinición del pensamiento hegeliano y que también habría dado pábulo a los detractores de Girard, que consideraban que el deseo mimético era otra versión del deseo de reconocimiento y que, por tanto, sus análisis eran algo *démodé* y estaban obsoletos⁴⁷⁰. No obstante, aunque el autor francés admite la influencia hegeliana de la dialéctica del amo y del esclavo en su lectura de las novelas, y en la idea de que deseamos menos las cosas que la mirada que los otros dirigen hacia ellas, confiesa que no sabría determinar la influencia exacta y que, sin embargo, él veía esta dialéctica de manera independiente: “nuestros análisis divergen sobre un punto fundamental. Este *deseo del deseo del otro* tiene poco que ver con el deseo mimético, que es *deseo de lo que el otro posee*: esto puede ser un objeto, un animal, un hombre o una mujer, pero también un ser propio, cualidades esenciales”⁴⁷¹. Por lo tanto, para Hegel se trata de un deseo del otro, deseo de que el otro nos desee, de su reconocimiento y aunque para muchos sea algo equiparable a la propuesta girardiana, se trata de un error. Como veremos con mayor profundidad Girard habla del “deseo del deseo del otro”, en el sentido de un deseo que imita el deseo del otro para apropiárselo⁴⁷², dado que el ser humano no sabría qué desear, necesitando a los otros para imitar sus deseos⁴⁷³. Consistiría en un deseo de apropiación mucho más que de reconocimiento, que rápidamente degenera en lo que llama el “deseo metafísico”, donde el sujeto quiere apropiarse el ser de su modelo, utilizando para ello como medio los objetos que

⁴⁶⁹ ACLAU 71. Sobre el rol que pudo jugar el hegelianismo y, sobre todo la lectura kojéviana de Hegel, en René Girard y su teoría sobre la rivalidad mimética véase el trabajo de Christian Lazzeri: “Désir mimétique et reconnaissance”, en Ch Ramond (coord.): *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, PUF, 2010, pp. 15-57.

⁴⁷⁰ La influencia de Kojève habría sido inmensa en Francia, sobre todo a través de sus cursos, seguidos, entre otros, por Bataille y Lacan que insistían en el deseo según *La Fenomenología del Espíritu* y la noción de la dialéctica del amo y el esclavo, clave para el deseo de reconocimiento. ACLAU 71-72. No obstante lo dicho, ya en MRVN Girard marca distancias con la dialéctica hegeliana, y la opone a la dialéctica novelesca haciendo una reflexión que bien podríamos ver inserta en ACLAU, una de sus obras más recientes: “La dialéctica hegeliana se sitúa en un pasado de violencia. Agota sus efectos con la aparición de Napoleón. Por el contrario, la dialéctica novelesca aparece en el universo post-napoleónico. Tanto para Stendhal como para Hegel, el reino de la violencia individual ha concluido; dicho reino debe ser sustituido por otra cosa. Hegel confía en la lógica y en la reflexión histórica para determinar esta otra cosa. Cuando la violencia y la arbitrariedad dejen de reinar en las relaciones humanas, la *Befriedigung*, la reconciliación, debe sucederles necesariamente. Debe comenzar el reinado del Espíritu. Los hegelianos contemporáneos, y en especial los marxistas, no han renunciado a esta esperanza. Se han limitado a diferir el advenimiento del Espíritu. Dicen que Hegel se ha equivocado ligeramente de fecha. En sus cálculos, no ha sabido tomar en consideración los factores económicos... El novelista, por su parte, desconfa de las deducciones lógicas. Mira a su alrededor y se mira a sí mismo. No descubre nada que anuncie la famosa reconciliación”. MRVN 102-103.

⁴⁷¹ ACLAU 72-73 (CLAUE 61-62).

⁴⁷² CAHIER 183.

⁴⁷³ Nos remitimos al capítulo 3 para una definición y caracterización completas del deseo mimético en la obra de Girard. No obstante lo dicho, el deseo hegeliano podría comprenderse como un caso particular, más complejo, del deseo mimético interdividual que Girard define como deseo según el deseo del Otro. Así lo aclara J. M. Oughourlian al hilo de una discusión sobre la hipnosis, el deseo mimético y los roles de hipnotizado e hipnotizador. DCCDFMD, DVAD 1081.

aquel posee⁴⁷⁴. Esta sería la primera de las tres diferencias irreductibles que Christian Lazzeri señala entre la concepción hegeliana del reconocimiento y el deseo mimético⁴⁷⁵.

Del lado de la violencia, aunque la dialéctica hegeliana no suponga de entrada la reconciliación entre los hombres, ya que, al contrario, consiste en el duelo y la lucha por el reconocimiento entre “identidades opuestas” y, a pesar de los tintes trágicos de Hegel, sin embargo éste no tendría en cuenta lo catastrófico: “pasa de la dialéctica a la reconciliación, de la reciprocidad a la relación de manera muy confiada”⁴⁷⁶. Esta sería la segunda de las diferencias que también consigna Lazzeri y que el propio Girard refiere⁴⁷⁷. El autor de la teoría mimética se alinea del lado de Clausewitz, el estratega bélico, frente a Hegel. Este último piensa que es posible la adecuación de la razón humana al Logos, que cabe integrar los conflictos en una teodicea del Espíritu. Sin embargo, esto ya no es posible cuando el conflicto entre los combatientes y su oscilación recíproca llegan hasta el extremo⁴⁷⁸. La escalada del conflicto violento hasta sus extremos hace que toda reconciliación sea imposible. Clausewitz habría visto que el motor de lo que Heidegger llamará “sometimiento del mundo a la técnica” es la reciprocidad. No estaríamos ante una epifanía del Espíritu, ni ante el acuerdo esperado por Hegel entre la identidad de los hombres. Al contrario ésta los dividiría de forma creciente. Girard ve también en Clausewitz una crítica del individualismo hegeliano⁴⁷⁹ y considera que el realismo de Clausewitz muestra lo vano de la dialéctica hegeliana.

Al pensador francés, Hegel le parece demasiado optimista, le “alucina” la confianza de éste en una necesaria reconciliación de los hombres⁴⁸⁰, ya que según su parecer en las relaciones humanas habría un principio de conflicto que es irresoluble racionalmente⁴⁸¹. Esta apreciación está en línea con la tercera divergencia expuesta por Lazzeri entre ambos: “en un conflicto de reconocimiento, los protagonistas, más allá del coste del conflicto para cada uno de ellos, se orientan por principio a la conservación de un vínculo social con aquel del cual esperan obtener un reconocimiento. Para Girard, a la inversa, los conflictos miméticos, cuando no son desactivados por dispositivos institucionales apropiados, entran

⁴⁷⁴ ACLAU 73.

⁴⁷⁵ “Lo que caracteriza las relaciones interhumanas, es por tanto un deseo de apropiación recíproca de naturaleza “ontológica” (“todo deseo es deseo de ser”) que no puede por principio alcanzar su objeto”. Christian Lazzeri: “Désir mimétique et reconnaissance” en: Ch. Ramond: *René Girard. La théorie mimétique. De l'apprentissage à l'apocalypse*, loc. cit., pp. 15-16.

⁴⁷⁶ ACLAU 69-70.

⁴⁷⁷ “Donde el hegelianismo sostiene la existencia de una transición de la reciprocidad conflictiva negativa hacia la reciprocidad positiva de la reconciliación en la cual la identidad de los protagonistas será plenamente reconocida más allá de sus diferencias, la teoría mimética sostiene lo inverso”. Ch. Lazzeri, op. cit., p. 16.

⁴⁷⁸ ACLAU 71. Girard no sólo se queda antes con Clausewitz que con Hegel, también, de nuevo, con Shakespeare. En este sentido se arrepiente de haber utilizado el lenguaje hegeliano aunque haya sido metafóricamente en MRVN. Así, por ejemplo, la relación entre Hermia, Demetrio y Helena en *Sueño...* de Shakespeare podría ser comparada con la dialéctica del amo y el esclavo. Sin embargo “hay en el esquema hegeliano una dimensión de permanencia, de estabilidad y de racionalidad que rinde la comparación malvenida”. SHAKES 67-68.

⁴⁷⁹ ACLAU 79-80.

⁴⁸⁰ Girard incluso declara haber sido víctima en cierto modo de esta fe en un saber universal de la violencia que concebiría el cristianismo como religión no sacrificial (de lo que sería una muestra su libro *El misterio de nuestro mundo*). El pensador dice buscar más en el silencio de Hölderling que en Hegel, valorando su retirada definitiva a Tubinga como símbolo de su rechazo al Absoluto y de la distancia radical con respecto a todos los optimismos que acompañaron la escalada de belicismo en Europa. ACLAU 95.

⁴⁸¹ Otra vez, Girard prefiere el pensamiento shakespeariano al hegeliano: “Las primeras obras de Shakespeare están impregnadas de esta intuición: la amistad y el odio se tocan, los mejores amigos son los más amenazados de una feroz enemistad. Tome los dos gentilhombres de Verona: han vivido siempre juntos; se imitan en todo, se aman, se adoran, no pueden pasar el uno sin el otro; y súbitamente surge, fulminante, la rivalidad amorosa... simple variante de esa misma imitación. Pienso que todos los excesivamente optimistas respecto al hombre se esconden aquí: *hay en las relaciones humanas un principio de conflicto que no se puede resolver racionalmente*. El conflicto de dos rivales enamorados, o de dos rivales ambiciosos, ninguna idea puede curarlo, ninguna rememoración del pasado lejano”. CEASEC 27.

necesariamente en “escaladas” imitativas que les vuelven por principio destructivos”⁴⁸². Sin embargo, Hegel quedaría refutado en la medida en que asumamos que la violencia humana no está sometida, como ya observamos al hilo del concepto etológico de los esquemas de dominio (*dominance patterns*), al régimen del instinto. El “peligro” del pensamiento hegeliano radicaría pues para Girard en que no tendría como punto de partida una concepción lo suficientemente radical de la violencia. Mientras que en Hegel la unidad de lo real y del concepto (recordemos, la identidad de lo racional y de lo real) llevan a la paz, en Clausewitz tenemos la escalada de violencia a los extremos y el potencial conflicto irrefrenable. De ahí la propuesta girardiana de leer a ambos conjuntamente. El archivero paleógrafo se autodefine en su preferencia por Clausewitz, como en otras ocasiones, del lado de la historia⁴⁸³ y del realismo: “Clausewitz es un antídoto sobre todo lo que la dialéctica hegeliana tiene de abstracto. Viene a recordarnos en su tiempo que mientras más seamos estrictamente racionalistas, es decir olvidadizos de la realidad sensible y de la historia, más volverán a llamar éstas rápida y violentamente a nuestro recuerdo. Clausewitz es un realista; observa, con una lucidez terrible, el movimiento acelerado de la historia, esta historia que pierde la razón, deviene loca”⁴⁸⁴.

Mientras el estratega Clausewitz vivió en medios militares, el filósofo Hegel jamás habría participado en operación militar alguna⁴⁸⁵. Girard deja caer la importancia del factor biográfico –asomándose de nuevo su hermenéutica de la unidad interpretativa de la vida y la obra de un autor– en la asunción de la realidad en los planteamientos del primero, y en el déficit en este sentido del segundo, que podría quedar etiquetado así bajo el epígrafe girardiano de la “mentira romántica”. Además de hablar del pensamiento de la diferencia o de la filosofía decimonónica, el creador de la hipótesis neo-mimética también se retrotrae a la filosofía clásica y antigua, a autores como Platón y Aristóteles, donde podríamos ver una participación *avant la lettre* del “engaño romántico”.

2.5. PLATÓN Y ARISTÓTELES

Platón y Aristóteles habrían reconocido la importancia primordial de la imitación en los comportamientos humanos, pero habrían desconocido la rivalidad mimética o no se habrían atrevido a tratarla⁴⁸⁶. En particular el divorcio de la imitación y el deseo en Platón sería también algo querido por los estetas tradicionales y los críticos literarios, protegiendo así la autonomía de sus artes de la impureza del deseo mundano y caracterizando a la reflexión estética por su desinterés. Para Girard esta mutilación filosófica de la mimesis “es en realidad

⁴⁸² Ch. Lazzeri, op. cit., p. 16. Este autor, al igual que hacemos aquí, fundamenta su exposición mediante continuas citas que se extienden a lo largo de la obra *Achever Clausewitz*. Lazzeri adopta como hipótesis de trabajo el deseo mimético como un caso particular de una teoría del reconocimiento cuyo lenguaje teórico sería más potente para rendir cuenta de los mismos fenómenos que ésta, además de las relaciones entre conflicto y reconciliación, e identidad y alteridad de los protagonistas del conflicto. *Ibidem*, pp. 18 y ss.

⁴⁸³ Una historia que no es la “historia verdadera” de Hegel, en la cual dice no creer y que Clausewitz le ayuda a ello: “El verdadero principio, latente detrás de la alternancia de las victorias y de las derrotas, la “tendencia filosófica”, la “lógica pura”, la “naturaleza” de la guerra, no es la astucia de la razón, es el duelo. La lucha a muerte es por tanto aquí mucho más que un simple deseo de reconocimiento. No es una dialéctica del amo y del esclavo, sino *un combate sin cuartel entre dos gemelos*. [...] Habría que estudiar de manera histórica, sobre una larga escala y a niveles diferentes, las modalidades de la escalada a los extremos. Descubriríamos entonces que es contra esta tendencia pesada que la institución de la guerra se ha construido progresivamente, para intentar contener lo que podía cada vez menos ser refrenado. La escalada de violencia se produce sin que sus actores lo sepan. Este principio de méconnaissance contradice la idea incluso de una astucia de la razón”. ACLAU 89-90 (CLAU 76-77).

⁴⁸⁴ ACLAU 84.

⁴⁸⁵ ACLAU 75.

⁴⁸⁶ AQUÉL 18-19. “No quiero hablar mal de los filósofos... o, en todo caso, ¡no demasiado! En el caso particular de Platón, hay alguna cosa respetable en su voluntad de no desbridar la plaga mimética: me parece que hay miedo de inflamarla de antemano por su sola evocación”. CEASEC 30.

el fruto de un narcisismo espiritual que nos cuesta muy caro”⁴⁸⁷. Este mito de la independencia de “eros” y “mímesis” como dos cosas separadas se remonta hasta Platón, que nunca habría vinculado tales conceptos. Esto, a pesar de su gran temor al contagio mimético y de su desconfianza hacia el arte. Dos obsesiones que, según Girard, sugieren la verdad que su sistema no admite formalmente⁴⁸⁸. En su opinión el caso platónico es extraño. A pesar de haber creado una ontología de la imitación, de considerar que toda realidad es imitativa, acusa la deficiencia de la imitación humana y alerta sobre su peligro e incluso la desdeña, aunque sin aclarar su temor⁴⁸⁹. Platón significaría en la historia del pensamiento occidental no tanto un olvido del ser, como una disimulación deliberada de la violencia, que él habría visto de hecho en la imitación. La imitación le daría miedo porque comprendería bien su vínculo con la religión, “es decir, con la violencia”⁴⁹⁰.

A juicio de Girard, Platón querría perpetuar el rechazo de este saber, poniendo como muestra el trato que da a los poetas, “peligrosos imitadores”⁴⁹¹. Si bien en *La República* trata bien al poeta, esto sería, más bien, el adorno previo de una víctima de sacrificio antes de expulsarla: “para Platón la mayor parte de la poesía – y la mitología – es una pérdida mimética de diferenciación y la concomitante producción de monstruos indiferenciados. Todo arte está estrechamente relacionado con la indiferenciación de los ritos orgiásticos” y Platón estaría del lado de la defensa de la seguridad procurada por la diferenciación⁴⁹². Pero la crítica girardiana al discípulo de Sócrates se agudiza en la acusación que el autor francés le dirige: haber contribuido a borrar las huellas de la violencia de los crímenes fundadores en los mitos. Esto se reflejaría en la actitud compartida con Eurípides al querer reformar a los dioses, ya que mientras no estuvieran libres de culpa y maldad no podrían servir a los hombres como modelos benéficos de moralidad⁴⁹³.

Girard atribuye a Platón una “voluntad diferenciadora” incapaz de tolerar la ambigüedad moral de lo divino y en esto le parece que incurre en lo mismo que Lévi-Strauss y el estructuralismo, aunque en éste se concrete en la conformidad con las leyes del lenguaje y del pensamiento⁴⁹⁴. Particularmente, lo concibe como uno de los representantes (*avant la lettre*) de las dos grandes actitudes posibles frente a la violencia que se darían en el mundo

⁴⁸⁷ SHAKES 86.

⁴⁸⁸ SHAKES 86.

⁴⁸⁹ AQUEL 18-19.

⁴⁹⁰ ACLAU 178.

⁴⁹¹ ACLAU 179.

⁴⁹² Girard, como hemos visto en el apartado dedicado a Lévi-Strauss, en este mismo capítulo, establece un paralelismo entre Platón y el pensador estructuralista. LMA 174.

⁴⁹³ Esta tergiversación de los mitos no sería un caso aislado. Mitos como el escandinavo que narra la muerte de Baldr, bombardeado por todo tipo de proyectiles y armas por la asamblea de los dioses en el contexto de un juego y de pura diversión contra este hermano de los dioses, que no debía perecer por su invulnerabilidad, pero que al final muere. El mito declara la inocencia de los dioses, a excepción de Loki: “Para tener una escena como esta, se necesita, me parece, de una escena anterior mostrando a un Baldr realmente muerto por los dioses reunidos. También se requiere de una comunidad que tiene vergüenza de este crimen escandaloso e intenta deshacerse de él, conservando del texto reverenciado el máximo de lo que le es posible retener. Estamos aquí en presencia de un revisionismo mitológico que se parece al deseo de Platón, o a nuestro deseo de dar la espalda a la violencia de la mitología”. SANGO 97-98.

⁴⁹⁴ CH EX 102-106. Platón seguiría así una voluntad presente en la evolución de la mitología: “La voluntad de borrar las representaciones de la violencia gobierna la evolución de la mitología. Para darse perfecta cuenta de ello, conviene seguir el proceso más allá de la etapa que acabo de definir. En esta primera etapa sólo está en juego la violencia *colectiva*; cada vez que desaparece, como hemos visto, es sustituida por una violencia individual. Puede existir una segunda etapa, especialmente en el universo griego y romano, y consiste en suprimir también esta violencia individual. [...] persiguen un único e idéntico objetivo: la eliminación, por decirlo de algún modo, de las huellas de las huellas”. CH EX 102. Respecto a la actitud platónica Girard ofrece esta cita: *La República*, 378-a-b. Por tanto, su juicio no es el azar lo que suprime los estereotipos de la violencia en los mitos, sino los propios fieles: “la tendencia idealizante transforma, o borra todos los estereotipos de la crisis, los signos victimarios, la violencia colectiva, y también, claro está, el crimen de la víctima. Lo hemos visto claramente en el caso del mito de Baldr”. CH EX 106.

moderno, la de hablar sobre la violencia, aunque ocultándola. La otra sería la que Girard considera típica filosófica, la que borra la violencia, normalmente sin saberlo. El caso platónico sería para el autor el del filósofo que más habría dicho y revelado, aunque a su pesar, sobre la violencia y aunque la esconda. No sólo por su ya nombrada oposición a la poesía (que sería en realidad contra la revelación de la violencia religiosa en Homero y en las tragedias griegas⁴⁹⁵), sino por algo que al intelectual francés le parece revelador y que ya hemos citado: la ausencia del término “pharmakos” en su obra: “un descubrimiento de Derrida que me parece completamente objetivo y científico. Con los presocráticos⁴⁹⁶, se ha dado otro paso atrás hacia la mitología. Es necesario hacer ese *Schritt zurück*. Pero sólo la teoría mimética da un segundo paso hacia atrás y se remonta hasta la mitología, cuya naturaleza revela gracias a lo bíblico⁴⁹⁷. Girard tampoco quiere cebarse con Platón, pero a la vez amplía el cerco de su crítica a todo el gremio de filósofos y a su actividad: “La obra de Platón no revela el mecanismo del chivo expiatorio porque la filosofía es impermeable a esto⁴⁹⁸. Pero en el caso platónico, además, ya que sería él quien más habría desvelado sin quererlo acerca de la violencia, Girard es taxativo a la hora de determinar qué tipo de interpretación sería la más adecuada para comprenderle ya que no sería una tarea infructuosa: “Hay que leer a Platón a la luz de la etnología⁴⁹⁹”, es decir, de la hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio que estaría camuflado tras los mitos cuyos personajes viven las consecuencias de sus deseos, relaciones, pugnas y tragedias nunca desembarazadas del mimetismo humano y a través de los cuales podrían percibirse los estereotipos de la violencia, así como los signos de selección victimaria, elementos que para el pensador son universales y transculturales.

Aristóteles, que define la tragedia como un conflicto entre próximos (y que no habría que interpretar en sentido familiar), al teorizar sobre la imitación también pasaría al lado de la “paradoja transparente y fundamental de la mimesis conflictual” pero tampoco rendiría cuenta de ella⁵⁰⁰. Ni siquiera presentaría la mimesis como causa de la violencia, no viendo en ella ningún problema y definiendo al hombre como el más mimético de los animales, al que nada gusta tanto como la imitación. Según Girard, Aristóteles “tiene razón en los dos casos, pero nunca advierte, él tampoco, en la imitación la fuente de la violencia. Ve perfectamente que la amistad desemboca a menudo en la rivalidad, pero limita esta última a una emulación aristocrática que afecta únicamente a los comportamientos virtuosos. Aristóteles no plantea jamás el problema de aquellos que, a diferencia de él, no son ni aristócratas ni están dotados de manera privilegiada. No teme la competitividad. Ve el problema esencial, pero con mucha elegancia, se las arregla para eludirlo⁵⁰¹. Con Aristóteles la mimesis se habría vuelto pacífica hasta Gabriel Tarde. Lo único que habría hecho la mentira es crecer. Estamos, dice Girard, ante una ontología guerrera que quiere la paz y no la guerra; el orden y no el desorden; el mito y no la revelación de los resortes violentos de este mito⁵⁰²”.

⁴⁹⁵ Para Girard no se habría comprendido que el rechazo platónico de la poesía era más bien un rechazo de la violencia: “Se cree que su rechazo de la poesía responde a criterios estéticos. Sin embargo, la posición de Platón es crucial. Se sitúa entre la filosofía y el cristianismo. Con relación a los presocráticos, ve mucho mejor el peligro de la violencia. Esta comprensión del peligro es un hecho esencial, vital en Platón”. AQUEL 122.

⁴⁹⁶ Volveremos sobre los presocráticos al hilo de Heidegger y la que Girard considera su insuficiencia en su crítica a la filosofía occidental, en el excurso final del capítulo cuarto.

⁴⁹⁷ AQUEL 122.

⁴⁹⁸ Citado por M.S.B., quien refiere en esta nota a pie de página el contexto original de la afirmación de Girard: “27. Cf. Markus Müller, Interview with René Girard, *Anthro Poetics*, II, nº1, junio, 1996, (Department of French, UCLA”. AQUEL 121.

⁴⁹⁹ MISTERIO 26.

⁵⁰⁰ SHAKES 28-29.

⁵⁰¹ AQUEL 18-19.

⁵⁰² ACLAU 179.

En su opinión, ni Platón, ni Freud, comprendieron el mimetismo como deseo mismo⁵⁰³; Aristóteles no vio la fuente de conflicto que suponía la mimesis y muchos otros, como Lévinas, tampoco vieron que la naturaleza mimética de la rivalidad está en el corazón de la violencia⁵⁰⁴. En todo caso para Girard “es necesario rechazar tanto la ontología platónica de la imitación como la concepción filosófica y psicológica que, a partir de Aristóteles, limita la imitación a los comportamientos exteriores, a maneras de hacer o de hablar. En los dos casos se escamotea lo esencial”⁵⁰⁵: la imitación de los deseos, del deseo de ser como los otros a través de sus deseos, que resultaría un elemento infalible para el cultivo de conflictos.

2.6. CRÍTICA AL HUMANISMO

Encontramos de manera recurrente en las obras de Girard expresiones especialmente críticas con respecto al humanismo y a los humanistas en general, no exentas en ocasiones de matices. Un problema previo a considerar los modos o adjetivos con los que el pensador realiza su cuestionamiento del humanismo sería ver qué concepción presupone del humanismo. Y he aquí que nos encontramos con que esta concepción no se explicita y puede que estemos ante el mismo problema, que cuando hoy leemos o escuchamos una reivindicación del humanismo o de los humanistas sin concretar qué entendemos por tales términos.

Se trata en primer lugar de un problema de índole historiográfica que comienza en el siglo XIX, con la investigación sistemática sobre el Renacimiento y el Humanismo, con tesis generales, tajantes y contradictorias. Una de estas simplificaciones sostiene que a mitad del s. XV se da una fractura histórica o revolución cultural⁵⁰⁶ que desligaría las tradiciones cristianas, asociadas a la ingenuidad y la ignorancia de la población medieval amparadas por los predicadores, de las tendencias del humanismo y la lucidez de los genios individuales renacentistas, a través de los cuales habría llegado el liberalismo, el espíritu laico y moderno. Michelet y Burckhardt estarían en esta órbita. En otro extremo Morçay o Walser mantienen que el Humanismo sería algo artificial, que se reduciría a moda literaria o amor estético por la antigüedad y otros, como Toffanin, indican que el Humanismo sería un movimiento conservador que sigue a los Santos Padres y culminaría en la Contrarreforma católica. También se distingue entre humanismo medieval y renacentista (Bremond). Incluso se señalan grandes paradojas como las siguientes. Si bien las corrientes renacentistas auténticamente científicas serían el nominalismo y el averroísmo y la corriente humanista y platónica se opondría a la ciencia, los experimentos de los primeros no funcionan con sus esquemas mentales y sería la concepción platónica de un espacio ideal, y la creencia en la estructura matemática de la naturaleza, las que conducirían a la ciencia. Si bien Lutero se considera medieval frente a los humanistas, sin embargo su doctrina será crucial para configurar la sociedad moderna. Si bien los humanistas españoles de Alcalá, como Ginés de Sepúlveda, nos son más próximos históricamente, su repercusión es mucho menor que el

⁵⁰³ DCCDFM, DVAD 1123.

⁵⁰⁴ ACLAU 179.

⁵⁰⁵ AQUEL 18-19.

⁵⁰⁶ La idea de ruptura radical entre el medioevo y la época renacentista hace tiempo que habría dejado de tener valor: “sin negar las transformaciones y novedades aparecidas en la civilización europea en el transcurso de los siglos XV y XVI, para el historiador sigue prevaleciendo hoy la idea de continuidad. [...] Nadie se toma a pie de la letra los sarcasmos de Lorenzo Valla, Erasmo o Reuchlin contra la escolástica ni las bromas de Rabelais sobre los *Sorbonagres**. [...] Desde la Edad Media hasta el Renacimiento la gente del saber permaneció en lo principal fiel a sí misma – aun adaptándose a ciertas corrientes intelectuales nuevas, nacidas por cierto en su propio seno – y, al mismo tiempo comenzó a expandirse, aceptando a ciertas categorías de individuos, de las que hasta entonces se habían mantenido bastante alejadas”. J. Verger: *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Madrid, Ed. Complutense, 1999, pp. 245-255.*Suponemos que se refiere al término francés “sorbonnard” que remite de manera peyorativa a estudiantes y profesores, o al espíritu de la Universidad de la Sorbona. Voz “sorbonnard”, en: A. Rey (dir.): *Le Robert micro. Dictionnaire de la langue française*, Paris, Le Robert, 2008, p. 1250.

potencial de modernidad de los escolásticos Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas, de Salamanca y de Valladolid, pioneros en el derecho internacional y los derechos humanos⁵⁰⁷.

A pesar del complejo panorama que se nos dibuja, García Estebanez opina que el concepto más característico de la mediación filosófica humanista es el de “hombre natural”, capacitado para discurrir acertadamente, obrar conforme a la virtud y producir cosas de valor, que habría sido enterrado por el concepto de “hombre espiritual” del cristianismo y que se ciñe a la enseñanza de la fe y a la gracia de Dios. Sin embargo, ambos conceptos estarían llamados a avenirse el uno con el otro. El propósito humanista, al que se opondrá la Reforma, sería el de aunar razón y fe, virtud natural y sobrenatural, cultura y religión, vida civil y religiosa⁵⁰⁸ y que nos recuerda a Ortega y Gasset y a su afán por no renunciar a ninguno de los que serían elementos aparentemente antitéticos⁵⁰⁹. Durante un tiempo se ha considerado al Humanismo y al Renacimiento como elementos diferentes. El Humanismo, más interesado en la gramática, que sería la disciplina fundamental o ciencia suprema, ya que se concibe como sabiduría, poniendo el énfasis en el uso elocuente y poético de la lengua, oral o escrito, y no sólo en el conocimiento morfológico y sintáctico⁵¹⁰. Y el Renacimiento, que estaría centrado en la filosofía, las ciencias y las artes, a las que los humanistas no les habrían conferido una importancia preeminente. En cambio, actualmente, sobre todo los estudiosos italianos, conciben el Renacimiento como fenómeno unitario iniciado por el Humanismo, y el método científico moderno como resultado final antecedido por la renovación artística, filosófica y teológica⁵¹¹.

Volviendo a la teoría mimética, podríamos establecer cuatro puntos globales de oposición entre los ideales del humanismo y Girard:

1. El sincretismo religioso y el mundo pagano versus la singularidad cristiana y la cultura bíblica. El eclecticismo religioso del humanismo mezcla y equipara elementos paganos y cristianos, e incluso valora estos últimos por debajo de otras figuras y tradiciones más antiguas. El cristianismo dejaba de ser una “singularidad” histórica, la única religión verdadera⁵¹². Aunque Girard desde un punto de vista antropológico no considera la Pasión cristiana como algo único en la historia, ya que sería un proceso y una narración más de

⁵⁰⁷ Nos hemos servido del prólogo de J.M. Almarza al estudio de E. García Estebanez: *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Madrid, Cincel, 1986, pp. 10-15. Estas paradojas señaladas con tanto tino tienen como propósito “dejar constancia de la ingenuidad e injusticia que supone identificar el humanismo con el progreso y la escolástica con la Inquisición y la ignorancia. Es evidente que la historia es mucho más compleja que las afirmaciones generales que pueden decirse en un libro de texto”. *Ibíd.*, p. 15.

⁵⁰⁸ E. García Estebanez, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁵⁰⁹ “Prefiramos no preferir. No renunciamos de buen ánimo a gozar de *lo uno y lo otro*. Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra...”. J. Ortega y Gasset: “Tierras de Castilla: notas de andar y ver”, *Obras Completas*, Madrid, Taurus-Santillana, 2004, vol. II, pp. 187-188. Para el filósofo español necesitamos no perder ningún ingrediente, ni el alma ni el cuerpo: ““Lo uno y lo otro”. Integración. Síntesis. No amputaciones”. “Vitalidad, alma, espíritu”, *Obras completas*, loc. cit., pp. 568-569. La insumisión ante los dilemas y la llamada a la resolución de las antítesis sería, precisamente “el tema de nuestro tiempo”. J. Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., 2006., pp. 96-97.

⁵¹⁰ La elocuencia tendría una dimensión moral mayor que la ciencia ética, gracias a su poder para persuadir y mover a la acción. Algo que también estaría relacionado con la retórica y la pedagogía para educar en la perfección individual y ciudadana y una mejor convivencia social y entre los Estados. Además el conocimiento literario y su detección de errores sería necesario para dilucidar la verdad de la doctrina cristiana, por ejemplo, en su concordancia con el evangelio, redactado en griego, con respecto a la Vulgata; pero también para el conocimiento de la filosofía en sus textos griegos. En conclusión, la moral, la política, la pedagogía, la historia, la filosofía, la teología y las demás disciplinas dependerían de la gramática, la sapiencia de la teoría y la praxis del lenguaje. E. García Estebanez, *op. cit.*, pp. 33-36.

⁵¹¹ *Ibíd.*, pp. 32-33.

⁵¹² Así, por ejemplo, los Libros Herméticos traducidos por Ficino, son mucho más antiguos que los Evangelios. El misterio de la Encarnación y la figura de Jesucristo perdía protagonismo ya que los hombres habrían conocido la verdad y sido virtuosos antes de su venida, aunque Sibiude o Campanella identifican la religión cristiana con la verdadera religión natural. *Ibíd.*, p. 39.

persecución, asesinato sangriento y resurrección de una víctima, en cambio los Evangelios sí serían algo excepcional en tanto que serían el reverso de los mitos paganos. Se trata de una resurrección de una víctima inocente, recogida en un relato que la exculpa y señala a los poderes judíos y romanos y a la multitud como los responsables. La crítica radical del judeocristianismo a las religiones sacrificiales y a los chivos expiatorios sociales nunca sería equiparable a los mitos y a las demás religiones que los amparan o no se hacen este cuestionamiento. Pero Girard es explícito en este sentido en su crítica al humanismo, tanto si es religioso en el sentido de que concibe los mitos como verdaderos, como si es escéptico y considera que son pura ficción. En ambos casos, el humanismo convertiría el mito en algo impenetrable, impidiendo “la revelación del papel desempeñado por el mecanismo victimario en la génesis y la organización de los mitos. Se sitúa en la prolongación directa de lo religioso victimario cuyo secreto protege”⁵¹³. Para el humanismo anticristiano aún sería posible negar que tras la mitología se hallen persecuciones y violencias realmente infligidas contra víctimas sacralizadas⁵¹⁴. Es más, Girard achaca a los humanistas y su aversión a la cultura bíblica el que la “evidencia” de la tesis del chivo expiatorio no se haya impuesto aún: “La tesis del chivo expiatorio generador de la violencia sagrada es la evidencia misma, una evidencia que desde hace siglos se habría impuesto si, a partir del Renacimiento, la cultura llamada humanista no se hubiera cerrado a toda influencia bíblica de la forma en que lo ha hecho. Por el contrario, en el ámbito de la realidad cotidiana, esta influencia sí se ha ejercido, por lo regular, contra quienes pretendían hablar en nombre de la Biblia”⁵¹⁵.

2. Exaltación del antropocentrismo versus el papel del mecanismo victimario y la gracia. El humanismo pretende ir conquistando un espacio que se vislumbraba al otro lado del cristianismo, tal como entonces se concebía: un espacio donde el hombre pudiera evolucionar y expansionarse, desplegando la razón y la voluntad como las facultades que lo definen. Afirma la moralidad del hombre secular, capaz de obrar conforme al bien, admirando la sabiduría antigua del hombre precristiano, lograda sin la fe y sin la gracia, con la filosofía y la civilización del mundo clásico como referencia, prueba de las capacidades humanas con sus solas energías naturales liberadas⁵¹⁶. El hombre puede construir un mundo humano a su medida y dominar la naturaleza, aunque haya excepciones⁵¹⁷. Por su parte Girard, por un lado, pone el acento en la filiación religiosa y violenta de la humanidad, que sólo habría sobrevivido gracias a la progresiva domesticación de la irrefrenable violencia humana, solamente sometida a través de más violencia, aunque convertida después en rito y ocultada por las elaboraciones míticas. El mundo clásico no sólo seguiría, en su opinión, enmascarando los orígenes sangrientos de la humanidad sino que seguiría acogiendo rituales como el del *pharmakos* o el *diasparagmos* dionisiaco, poniendo de manifiesto las prácticas sacrificiales incluso con seres humanos. Por otro lado, el autor piensa que el ser humano no ha podido salir él solo de las culturas sacrificiales y ve en diversas tradiciones religiosas y sobre todo en el judeocristianismo un indicio de la gracia divina.

3. Optimismo antropológico racionalista versus pesimismo antropológico agustiniano. El optimismo humanístico aboga por la creatividad humana, la vida activa en el mundo, la bondad de la naturaleza humana y el placer. Cree en la propensión humana hacia los valores superiores, las virtudes y la razón, por encima de lo biológico, algo compartido por Aristóteles, la ascética cristiana, Kant, Hegel y autores como Marx, que también es

⁵¹³ RAHP 53.

⁵¹⁴ CH EX 260. A esta idea le anteceden las siguientes líneas que acaban con un mensaje irónico: “El fracaso de la génesis mitológica, en el caso de los mártires, permite a los historiadores aprehender por primera vez, a gran escala las representaciones persecutorias y las violencias correspondientes *bajo una luz racional*. Descubrimos a las multitudes en plena actividad *mitopoética* y no es tan bonito como suponen nuestros teóricos del mito y de la literatura”. CH EX 259-260.

⁵¹⁵ RAHP 51.

⁵¹⁶ E. García Estebanez, op. cit., pp. 41-42.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 51.

considerado, al menos en parte de su biografía intelectual, como un humanista⁵¹⁸. Humanistas o no compartirían la aspiración a una sociedad racionalizada, justa y donde prime el comportamiento conforme a reglas morales. En el lado opuesto Girard estaría más cerca de Pascal o de san Agustín (al que será también afín Lutero) y su pesimismo, que mira más la naturaleza caída del ser humano. Incluso de Maquiavelo, convencido de la naturaleza malvada de los humanos o de Freud, para quien el principio de realidad nunca será capaz de controlar del todo al principio de placer y de liquidar el malestar⁵¹⁹. Girard expresa su pesimismo antropológico en términos de una reciprocidad mimética negativa que supera a la positiva y una violencia inextinguible y en continuo riesgo de expansión si no fuera por los frenos religiosos y culturales, que tampoco serían infalibles. Incluso afirma el fracaso de los proyectos moderno y cristiano (véase el capítulo 6). Es explícita su mención a que “el hombre de la caída” está al principio. Y a pesar de que ensalza las intuiciones antropológicas agustinianas considerando la posibilidad de que fuese gracias a su contacto con el paganismo⁵²⁰, insiste en hacer ostensión del estandarte de la Pasión cristiana, que no sería antijudaica sino antipagana y cuya lección antropológica concebiría a la humanidad entera, al mismo tiempo que culpable por fundarse sobre violencias colectivas, condenada a ello⁵²¹.

4. Exaltación de la libertad y la autonomía versus excepcionalidad de la libertad y la autonomía. La libertad humana es un ideal fundamental compartido por los humanistas que reside no tanto en hacer cosas como en hacerse a sí mismo. Por una parte el ejemplo de la humanidad clásica sirve para destacar las capacidades humanas del hombre universal que no requieren de la gracia divina y, por otra, se subrayan la fortaleza de la voluntad, la virtud y la creatividad humana y no tanto los condicionamientos de la libertad, aunque se admita la fatalidad y la impotencia en determinados casos⁵²². Pico de la Mirándola expone la apoteosis de la capacidad operativa humana significada en el poder de hacerse a sí mismo, ser como un ángel o como una bestia según su libre arbitrio: “como resultas de esta visión del hombre, domador de la fortuna y de las fuerzas ciegas del mundo, creador de su entorno social y de sí mismo, nace un concepto más positivo y optimista de la naturaleza humana”⁵²³. García Estebanez considera a Marx y Sartre como epígonos de de la Mirándola cuando abordan la dignidad y la libertad humanas, aunque ellos lo hagan desde el ateísmo. Sin embargo, para Pico, ni Dios, ni el destino, ni los astros obstaculizan la libertad ni la autonomía humana ya que el hombre viviría, por disposición divina, en el libre albedrío, como fundador de su propia esencia. La definición del hombre es la definición de su libertad y en Pico la autonomía

⁵¹⁸ Nos referimos al Marx de los Manuscritos económico-filosóficos. En ellos Marx asocia al humanismo tanto el ateísmo como el comunismo: “el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo por eliminación de la religión; el comunismo, el humanismo conciliado consigo mismo por eliminación de la propiedad privada”. Citado por H. Küng: *¿Existe Dios?* Madrid, Trotta, 2005, pp. 261-262. Según señala H. Küng es aquí donde, por vez primera, se trata la alienación económica por el trabajo asalariado y por la propiedad privada que la sociedad comunista pretenden eliminar. Ídem.

⁵¹⁹ E. García Estebanez, op. cit., pp. 52; 196-197.

⁵²⁰ “No hay otro hombre que el hombre de la caída. Al principio está la caída. [...] El cristianismo lo dice. Tome, por ejemplo, a Agustín. Tenía intuiciones antropológicas profundas. Tal vez porque estaba en contacto con el paganismo. [...] Desde un punto de vista tradicional, probablemente, yo represento una reacción agustiniana contra demasiado humanismo”. AQUEL 97.

⁵²¹ “La pasión cristiana no es antijudaica como lo quiere el antisemitismo ordinario, es antipagana; da una nueva interpretación tan negativa de la violencia religiosa que culpabiliza a sus autores, se hayan entregado ellos allí o sólo la hayan aceptado en silencio. La cultura humana al fundarse sobre esta violencia colectiva, la raza humana toda entera, bajo la mirada de los Evangelios, es culpable. La vida misma, que no sabría proseguirse ni organizarse sin este tipo de violencia, está condenada”. VM 161.

⁵²² E. García Estebanez, op. cit., pp. 51-52; 197.

⁵²³ *Ibidem*, p. 52. P. J. Quetglas matiza indicando que, aunque Pico es un renacentista sigue participando de la actitud medieval de respeto y sumisión a Dios y a la religión, más partidario de la reforma que de la ruptura. El hombre es el más afortunado de las criaturas por ser libre, pero es gracias a un don recibido del Creador y si está en el centro del universo, también es gracias a Dios: “el hombre es rey del universo, sí, pero de un universo creado por Dios y que lo sigue gobernando. [...] No en balde se ha puesto siempre a Pico como modelo de humanista cristiano”. P. J. Quetglas: “Introducción” en: G. P. della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002, pp. 32-33.

humana alcanzaría su apoteosis⁵²⁴. La teoría mimética se situaría, en este sentido, en las antípodas del humanismo, tanto que hasta es posible una lectura negacionista de la libertad y la autonomía humanas, aunque Girard matizará afirmando que él las sitúa en la excepcionalidad. Analizaremos profusamente la problemática en los capítulos séptimo y octavo.

Otras divergencias

Ahora vamos a ver algunas críticas que el autor de *La violencia y lo sagrado* hace explícitamente, más allá de las que hemos señalado globalmente. Ulteriormente contemplaremos cómo, ampliando la concepción del humanismo, no podemos obviar puntos de coincidencia y afinidad, que darían para replantearnos en qué sentido podemos o no considerar a este intelectual un humanista. El pensador hace del humanismo triunfante y del racionalismo estrecho el objeto de sus críticas, que ignorarían el conflicto mimético que anida en los seres humanos, quizás porque éste cuestiona los planteamientos prometeicos que se ven amenazados en su autoafirmación y en sus conquistas. Girard cree que así el humanismo intenta protegerse y reclama que: “lo que no hay que hacer es pensar a golpe de grandes conceptos: los grandes conceptos vacíos del humanismo”⁵²⁵. Al humanismo clásico o escéptico, al anti-etnocentrismo occidental y a otras ideologías les imputa lo mismo: “en todas las etapas de la cultura recaemos siempre en el mismo tipo de fenómeno: la ocultación del homicidio fundador”⁵²⁶. El humanismo compartiría, pues, la misma imputación girardiana a la tradición filosófica occidental, a la Ilustración y al Romanticismo y a los saberes modernos: la ocultación de la violencia y lo sagrado como elementos constituyentes de la humanidad, que también sería la ocultación de la rivalidad y la violencia miméticas, aunque haya excepciones: “El humanismo occidental no ve que la violencia es lo que se desarrolla espontáneamente entre los hombres cuando rivalizan por un objeto. Clausewitz era un hombre de las Luces, y no es bajo mi punto de vista, más que porque él habla de la guerra que él llega a comprender las verdaderas relaciones humanas; liberado, él puede hablar de la violencia”⁵²⁷.

El humanismo moderno sería un obstáculo para asumir nuestra naturaleza humana y, por lo tanto, para concebirnos a nosotros mismos conforme a la realidad, comprendernos mejor y recortar expectativas tantas veces infundadas y desorbitadas que perturbarían nuestra existencia⁵²⁸. El pensador francés insiste en preferir a autores como Shakespeare o Dostoyevski antes que la “murmuración” cultural y humanista, ya que aquellos no esconderían detrás de convencionalismos el conflicto fundamental de los seres humanos en torno al mimetismo rivalitario, que anidaría en las relaciones más estrechas (como las amistosas y las fraternales) y la amenaza violenta de la indiferenciación identitaria⁵²⁹. Para escapar de las ilusiones del hombre moderno y de los humanistas, entre los cuales sitúa Girard a Freud, que como tantos otros estaría preso de un “humanismo crepuscular”, habría que reconocer la radical dependencia de la humanidad de lo religioso⁵³⁰: “creo que hemos vivido instalados en un cierto humanismo que había heredado valores religiosos todavía vigentes y a la vez valores anti-religiosos; y había un cierto equilibrio entre ambos, o quizá una especie de tregua, de moratoria. Pero en este momento la cultura tradicional, el humanismo que domina

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁵²⁵ AQUEL 91.

⁵²⁶ CH EX 123-124.

⁵²⁷ “Les philosophes. Entretien avec René Girard”, *Philosophie Magazine*, n° 23 (2008), p. 60.

⁵²⁸ MRVN 145.

⁵²⁹ SHAKES 28. Girard también critica a los humanistas occidentales que desprecian a Dostoyevski al considerarle demasiado ruso. VM 224.

⁵³⁰ “Es necesaria una única condición pero también la única que el hombre moderno se niega a cumplir: debe reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso. Es hartamente evidente que Freud no está dispuesto a cumplir esta condición. Prisionero como tantos otros de un humanismo crepuscular, no tiene la menor idea de la formidable revolución intelectual que anuncia y que prepara”. VS 225.

Occidente desde el siglo XVIII, realmente se está desmoronando y, por consiguiente, en lo sucesivo, se nos van a plantear problemas de cierta consideración”⁵³¹. Y la tarjeta de presentación del humanismo no estaría en este sentido del lado de la innovación y del cambio, al menos en lo que a sus orígenes se refiere. Si los reformadores protestantes pretendían no innovar, sino restaurar el cristianismo original para volver a una auténtica imitación de Cristo, anterior a lo que consideraban la corrupción del “demonio católico de la innovación”, *mutatis mutandis*, los humanistas reaccionaban exactamente como los protestantes. Como ellos, odiaban también la innovación. Se vuelven más que nunca hacia los antiguos modelos reverenciados por la Edad Media. Acusan a sus predecesores medievales, no de haber elegido malos modelos, sino de no haber imitado convenientemente a los buenos. Los humanistas difieren por supuesto de los protestantes en este sentido, en que sus modelos son los filósofos, escritores y artistas de la Antigüedad clásica”⁵³². Y aunque Girard no desdeñe, sino todo lo contrario, la razón griega, sí reprocha al humanismo la relegación de los textos judíos y cristianos, ya sea a favor de la cultura clásica o la cultura primitiva: “A partir del Renacimiento, los intelectuales modernos reemplazaron las Escrituras judeo-cristianas por las culturas antiguas. Después, el humanismo de Rousseau y de sus sucesores ha glorificado hasta el exceso las culturas primitivas y se ha desviado igualmente de la Biblia”⁵³³.

A pesar de todo, ¿podemos considerar a Girard, en algún sentido, un humanista?

Quizás contradictoriamente con lo anterior, Girard dice en otro lugar que “para mantenerse como humanista, hoy, es necesario volver a ser religioso”⁵³⁴. A estas palabras le anteceden estas otras: “tener fe, es pensar que, en último término, todo esto tiene un sentido, es tomar confianza, no en la Historia sino en lo Absoluto. El enemigo principal, es el nihilismo [...]. Es contra el nihilismo contra el que es necesario luchar si se quiere luchar a favor del hombre”⁵³⁵. Después y a pesar de todo, ¿cabría considerar a Girard como humanista

⁵³¹ Continúa la cita: “Yo, personalmente, que soy religioso, creo que vamos a ver aparecer nuevas formas renovadas de cristianismo que habrá que considerar tradicionales, mucho más tradicionales de lo que la gente piensa ahora, y que abordarán problemas antropológicos. De algún modo encarnarán esa dimensión antropológica de la que yo hablo, es decir, que cada vez seremos más conscientes de todo esto”. EMARTINEZ 29.

⁵³² Continúa la cita: “Montaigne odia la innovación. “Nada presiona más un estado, escribe, que la innovación; el cambio da sólo forma a la injusticia y a la tiranía.” En los *Ensayos*, innovación es sinónimo de “nouvelleté”, palabra que el autor sólo utiliza, como el primero, para denigrar aquello de lo cual habla”. VM 293. Esto no impide que el propio Girard sea afín a los humanistas en su afán por guardar la tradición tomista y el valor de la razón griega ante lo que él mismo diagnostica como la “deshelenización” de la cultura actual y frente al nihilismo y el relativismo epistemológico. Véase la sección 6.3.

⁵³³ SANGO 73. Continúa la cita cuestionando la que Girard considera la actual prevalencia de las culturas no bíblicas en el ambiente universitario: “Si la lectura que propongo es aceptada, nuestro viejo sistema de valores universitarios, fundado sobre la elevación de las culturas no bíblicas a expensas de la Biblia, va a devenir indefendible. Se volverá claro que el verdadero trabajo de desmitificación va con la mitología, pero no con la Biblia, puesto que la Biblia ella misma hace ya este trabajo. La Biblia es incluso el inventor de ello: ha sido la primera en reemplazar la estructura victimaria de la mitología por un tema de victimización que revela la mentira de la mitología”. SANGO 74.

⁵³⁴ Continúa la cita: “Si Malraux anunció, verdaderamente, algo así como “el siglo XXI será religioso o no será”, lo que yo le doy es mi interpretación de esta frase”, CEASEC 80. O. González de Cardedal, citando a André Frossard, recuerda la literalidad de la frase “El siglo XXI será místico o no será” y aclara “es decir, o tendrá valores nuevos de la racionalidad y la técnica del siglo XX o no tendrá novedad ninguna, no será un siglo”. No se nos escapa la concomitancia con K. Rahner a la que también apunta este autor. “Entrevista al teólogo Olegario González de Cardedal”, *La Vanguardia*, domingo, 13 de octubre de 1991, p. 46. Volviendo a Girard, también en CEASEC, había afirmado un poco antes que “el único humanismo posible, hoy día, consiste en pensar lo peor y lo mejor juntos hasta el final: se percibe entonces que estamos a punto de participar en una obra increíble que nos sobrepasa por todas partes. No se aprecian claramente los pormenores, pero se puede esperar que no se trate solamente de la muerte de una civilización”. CEASEC 78. Girard se debate entre una tímida esperanza orientada hacia un nuevo Renacimiento, que sería fruto de la continuación de los efectos procurados por la revelación cristiana y su desenmascaramiento de la cultura sacrificial, no exento de contradicciones, y un Apocalipsis. Véase la sección 6.3..

⁵³⁵ CEASEC 80.

en algún sentido? Si así fuera el suyo sería, como señala la cita, un humanismo opuesto al humanismo ateo de autores como Feuerbach y Marx y, particularmente, al de Nietzsche⁵³⁶. Atendamos a la siguiente definición que Merleau-Ponty nos da de humanismo: “[...] si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio”⁵³⁷. El fenomenólogo desliga aquí el optimismo antropológico del humanismo y sitúa el foco de una filosofía humanista no en la exaltación del hombre, sino en la problematicidad de las relaciones humanas abordada universalmente. Paradójicamente si antes situábamos a Girard del lado de Maquiavelo y del pesimismo antropológico en oposición a los humanistas, ahora, bajo la óptica merleau-pontiniana esta compartimentación se derrumbaría y habría que hablar de diferentes tipos de humanismo.

Por otra parte, Girard tampoco estaría lejos del que se considera estandarte de todo movimiento humanista: la defensa del saber por el saber, ya presente en autores como Séneca, y no estaría menos cerca de humanistas, como Pico, interesados en conciliar su pensamiento con el cristianismo o en la advertencia del buen uso que requiere la libertad. A Girard, al igual que a los humanistas renacentistas y modernos, su saber también le lleva a superar fronteras lingüísticas, culturales y religiosas, a tener grandes ambiciones⁵³⁸ y a una actitud crítica e incluso de rechazo con respecto a tradiciones u opiniones anteriores consolidadas, al mismo tiempo que debate con ellas, si bien los objetivos y las motivaciones varíen en uno y en otros⁵³⁹. También él está interesado en el hombre como el objeto preferido de la literatura, y de hecho extrae de ella su teoría del deseo mimético⁵⁴⁰. Otros puntos en común serían una concepción universal del hombre, la unidad de la naturaleza humana más allá de sus diversas manifestaciones y la articulación de los saberes entre los que no hay oposición sino

⁵³⁶ Aunque la figura del superhombre no es unívoca, su celebración del individuo según Vattimo sería, al menos, remotamente humanística. G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 2001, p. 153.

⁵³⁷ M. Merleau-Ponty: *Signos*, cap. X, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 279. Citado en: voz “humanismo”, J. Russ, *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999, pp. 186-187.

⁵³⁸ Girard, en este sentido, además de ser crítico con el humanismo y la tradición occidental, también defiende su herencia y el trabajo para cimentar la ciencia, frente a las tendencias “minimalistas” actuales: “En la situación actual, podemos tener el sentimiento de que mientras menos se es ambicioso, más oportunidades tenemos de desembocar en resultados sólidos. Es sin duda una ilusión. Se haga lo que se haga, no se puede evitar tomar riesgos y, finalmente, el minimalismo ya no puede estar más seguro que las teorizaciones más ambiciosas. No hay que perder nunca de vista los límites inherentes a nuestra situación de investigadores, pero importa también estar orgullosos de las prácticas e ideales intelectuales que hemos heredado. Si no se hubiese beneficiado de un contexto filosófico e incluso espiritual bien determinado – seguramente “etnocéntrico”, en el sentido en el que este contexto era específicamente occidental –, nunca la empresa de las ciencias modernas de la naturaleza habría podido ser lanzada. Los grandes pioneros de estas ciencias no conocían nada o casi nada del misticismo oriental o de los rituales polinesios, no más que de una mirada de otras formas culturales. Si sus trabajos hubieran estado influenciados por culturas exóticas y no por el humanismo del Renacimiento, es probable que su empresa científica jamás hubiera despegado. Si las opciones teóricas que han hecho posibles tantos descubiertos científicos comportaban aspectos “etnocéntricos”, tal no fue el caso de los descubrimientos mismos; es a ellas que les debemos, para lo mejor y para lo peor, la unificación universal de la cultura humana que define, antes que otra cosa, la realidad del mundo de hoy”. SANGO 63-64. Al mismo tiempo, no quiere que se le confunda con la pretensión renacentista del *homo universalis* que pretende abarcar todas las facetas del saber, aunque consciente de que da motivos para ello. Esto es lo que dice cuando expone las temáticas que va a seguir tratando en *El misterio de nuestro mundo*: “Nos vamos a dirigir ahora hacia el mundo judeo-cristiano; a continuación nos ocuparemos de la psicopatología, para concluir finalmente con unas consideraciones sobre la época actual. Se nos acusará de jugar un poco a Pico de la Mirándola, al hombre universal; es una tentación pasada de moda, a la que hay que resistir si uno quiere tener cierta aceptación. Pero en realidad se trata de algo muy distinto. La hipótesis, que se ha manifestado interesante en el nivel de la hominización y de la religiosidad primitiva, no puede limitarse al terreno de todas formas admirable que hemos recorrido (a pasos agigantados). Esta hipótesis, como vamos a ver, nos obligará a ensanchar más aún el horizonte, ya que es en ese horizonte donde adquirirá toda su significación”. MISTERIO 171-172.

⁵³⁹ P. J. Quetglas, op. cit., pp. 33-34.

⁵⁴⁰ Voz “humanismo”: *Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe*, Madrid, 2002, p. 885.

intercomunicación entre sus distintos niveles, unos ideales ejemplificados de nuevo en Pico de la Mirándola⁵⁴¹.

Girard, ante la situación actual en la que son protagonistas: el cuestionamiento del conocimiento como herramienta cognoscitiva de la realidad; la disolución del referente y la primacía de las relaciones del lenguaje consigo mismo; el relativismo y el nihilismo epistemológico, propone confiar de nuevo en la razón, aunque sin idolatrarla⁵⁴². Además defiende, ante lo que considera como una progresiva deshelenización de nuestra cultura, la razón griega, de Aristóteles y de santo Tomás⁵⁴³. Esto nos recuerda al diagnóstico de la decadencia occidental tematizado, entre otros, por Heidegger en términos del “olvido del ser”, y que para Apel la Escuela de Francfort habría considerado en términos de “olvido del Logos” al cual ésta haría frente. Sería, según L. Sáez, una apelación humanista a la razón ilustrada⁵⁴⁴. Recordamos que la Ilustración para los francfortianos es un fenómeno de muy vasto alcance y que también comprende la filosofía griega. Si en la *Dialéctica de la Ilustración* la pregunta es por qué la barbarie, en vez de un estado verdaderamente humano⁵⁴⁵, Girard se pregunta qué pasaría si la razón griega se diluyera. Sabe que está en juego no sólo su teoría, sino el desvelamiento de la violencia humana y de todos los fenómenos reales que encarnarían a ésta en forma de víctimas sacrificiales y de linchamientos colectivos tras los mitos y los textos históricos de persecución. Peligraría la toma de conciencia de la realidad, tan necesaria para resistir la tentación de las escaladas de la reciprocidad violenta y amenazaría la ruina definitiva de lo que en sus momentos más optimistas conceptualiza como un posible “nuevo Renacimiento”, donde el saber de la inocencia de las víctimas y los estereotipos de persecución formarían parte del sentido común universal. En definitiva estamos ante una manera, la girardiana, de referirse al estado auténticamente humano frente a la barbarie, y ante la misma aspiración humanista a la razón que los francfortianos, en la medida en que el hombre, en este sentido, está en el centro de la preocupación de Girard. En su caso, unida además a planteamientos cristianos, aunque el autor no conceda demasiada importancia al concepto de persona (véase la filosofía interindividual del sujeto en el capítulo tercero) y, por supuesto, sin renunciar o, más bien, haciendo bandera de la ciencia del hombre⁵⁴⁶. Así, desde este ángulo de visión Girard adopta cierto perfil humanista, con coincidencias en la contemporaneidad filosófica y podría encarnar perfectamente la definición merleau-pontiniana referida más arriba.

Este apartado, que inicialmente comenzaba contrastando el humanismo clásico y sus coordenadas generales con los planteamientos girardianos y que, finalmente, extendiendo las fronteras del movimiento humanista y atendiendo mejor a detalles de la obra de Girard, ha aproximado a ambas partes, es un anticipo de lo que pasará cuando estudiemos la relación del pensador con los ideales emancipatorios ilustrados.

⁵⁴¹ E. García Estebanez, op. cit., p. 119. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo quinto.

⁵⁴² CM 148.

⁵⁴³ ACLAU 335-336.

⁵⁴⁴ L. Sáez, *Movimientos filosóficos actuales*, loc. cit., p. 341.

⁵⁴⁵ Ídem.

⁵⁴⁶ “G. Lefort: [...] los post-estructuralistas han proclamado que, después de Dios, le había llegado al hombre el turno de morir, si es que no estaba ya muerto; apenas si se habla hoy de ello. / R. Girard: Sin embargo, yo no estoy de acuerdo con eso; siempre se habla del hombre y cada vez se hablará más de él en los años futuros. Las nociones del hombre y de humanidad estarán en el centro de todo un conjunto de cuestiones y de respuestas por las que no hay ningún motivo de renunciar al apelativo de “ciencia del hombre”. Pero está a punto de realizarse un desplazamiento, gracias en parte a ciertas disciplinas nuevas como la etología y en parte gracias al propio estructuralismo, que nos señala – aunque sea de forma negativa – el terreno preciso en donde va a situarse la cuestión del hombre y en donde realmente se ha planteado ya de manera muy explícita. Este terreno es el del origen y génesis de los sistemas significantes. Ha sido reconocido ya como problema concreto por parte de las ciencias de la vida en donde se presenta desde luego de una forma bastante distinta, en eso que se llama proceso de hominización. Se sabe perfectamente que este problema está aún lejos de resolverse, pero nadie duda de que la ciencia llegará algún día a resolverlo. Ninguna cuestión tiene hoy tanto porvenir como la cuestión del hombre”. MISTERIO 16-17.

2.7. CONCLUSIÓN

A grandes rasgos y en síntesis, la “mentira romántica” que oculta la realidad de lo humano, a nivel subjetivo e intersubjetivo, se expresa de la forma siguiente. A pesar de las críticas al sujeto y su identidad en los casos de Freud, Nietzsche o Deleuze, se encontraría en ellos el sustrato común de un deseo verdaderamente consagrado como objeto de culto: individual, auténtico, original, diferente, con el consiguiente rechazo de la imitación, como algo que estaría reservado a mediocres, débiles o conformistas. Habría una continua exaltación de la autenticidad y las diferencias, o de la autosuficiencia y la autonomía de un deseo que se supone libre y autárquico. El héroe romántico sería el héroe de la diferencia, el héroe archi-individualista de la modernidad. Todo atisbo de renuncia a nuestra supuesta peculiar personalidad, de imitación de los otros, se considera como algo execrable y que nos aliena, que cuestiona la verdad suprema de nuestro individualismo radical. El auténtico deseo sería espontáneo y *causa sui* (voluntad de poder nietzscheana); nuestro pensamiento también sería libre e independiente. A pesar de que Freud cuestione la subjetividad moderna y el yo desconozca cuáles son sus verdaderos deseos, sería el inconsciente el que los albergaría, aunque vinculados al pasado y a la familia. Estos serían ajenos a las relaciones exteriores y conservarían por tanto su sustancia independiente e individual. A nivel artístico y literario, el narcisismo se mostraría como un amor de sí sustancial y autosuficiente. La genialidad del yo creador que se basta a sí mismo, así como la inteligencia, según la visión moderna, se dirigiría a los objetos y no a los demás, como supuestos mediadores y modelos.

A la hora de hablar de los conflictos, normalmente serían causas ajenas a los individuos por sí mismos las que los provocarían, o que les serían ignotas al arraigarse en sus complejos de Edipo, sus inconscientes o sus marcadas diferencias con los otros. Además, en general, para la modernidad ilustrada, la armonía y la estabilidad serían lo predominante y no los conflictos o el desorden. Incluso si pensadores como Platón, Aristóteles o Tarde, admiten lo fundamental de la imitación en los comportamientos humanos, y aún el primero la teme, ninguno la pondría claramente de manifiesto como una fuente de rivalidad. A pesar de la violencia entre los combatientes, cabría integrar sus diferencias y aspirar a una reconciliación última (Hegel).

Modernidad, humanismo, racionalismo, romanticismo, pensamiento de la diferencia, psicoanálisis... coincidirían de una u otra manera, empleando unos u otros términos, en negar la realidad imitativa, rivalitaria y conflictual de las relaciones entre los seres humanos, cuya individualidad autónoma, auténtica u original, quedaría establecida como realidad o aspiración irrenunciable. Cualquier desviación de estos términos supondría una claudicación de este ideal eminentemente moderno y una forma de alienación inadmisibles, también intolerables para la postmodernidad, que conservarían un hiperindividualismo que tampoco escapa a la crítica de Girard.

CAPÍTULO 3

VERDAD NOVELESCA, MIMÉTICA Y ONTOGENÉTICA

3.1. Verdad novelesca

3.2. Problematización teórica y terminológica en la definición del deseo mimético

3.2.1. Deseo e imitación

Deseo

Imitación

3.2.2. El deseo mimético y su definición problemática

3.2.3. Presupuestos de la teoría

3.3. Caracterización del deseo mimético

3.4. Ontogénesis

- a) Encaje antropogénesis-ontogénesis
- b) Mimetismo y desarrollo ontogenético
- c) La influencia de las neuronas espejo

3.5. Filosofía interdividual del sujeto

- a) Contextualización
- b) Definición y características

3.6. Conclusión

CAPÍTULO 3

VERDAD NOVELESCA, MIMÉTICA Y ONTOGENÉTICA

Tras ver los planteamientos que estarían bajo la denominación explícita o implícita de “mentira romántica”, vamos a proceder a la exposición de lo que el pensador considera que es la verdad del deseo y de las relaciones humanas. Se trata de la “verdad novelesca”, calificada así por estar atribuida a la revelación de la existencia de una mediación y de un mediador en los deseos de los personajes de las grandes novelas. Ésta permanecería oculta en otras novelas, filosofías y pensamientos al postular una relación meramente lineal entre sujeto y objeto de deseo, ignorando su naturaleza triangular. Veremos en qué consiste esta “verdad novelesca” (3.1.), que sería también la verdad mimética o imitativa, intersubjetiva o interdividual, rivalitaria, conflictiva y trágica. Expondremos la teoría ontogenética derivada de la teoría mimética (3.4.), mostrando su encaje con la teoría antropogenética expuesta en el capítulo primero, así como la filosofía del sujeto que se derivaría de estos planteamientos (3.5.). En este capítulo también analizaremos y caracterizaremos la concepción girardiana del deseo mimético (3.3.), afrontando las dificultades y problemáticas que ésta conlleva (3.2.).

3.1. VERDAD NOVELESCA

¿En qué consiste lo que Girard denomina “verdad novelesca”? Esta verdad “designa el poder que tienen ciertos escritores, novelistas sobre todo, de señalar el mimetismo no sólo de los otros, siempre fácil de detectar, sino el suyo propio. Este poder no se posee en absoluto de entrada. Es necesario adquirirlo pagando grandes costes y las obras maestras novelescas nos informan sobre el modo de su adquisición”⁵⁴⁷. Ésta se expresaría en el itinerario de los grandes novelistas (Cervantes, Dostoyevski, Proust, Camus y Stendhal son especialmente analizados en la primera obra girardiana), hacia el descubrimiento de sí mismos como partícipes de las relaciones de imitación, rivalidad y conflicto que, según la teoría mimética, son consustanciales a las relaciones humanas, al igual que la tendencia a obviar este hecho. Este camino personal está marcado por un proceso de conversión al que Girard se refiere como “conversión novelesca”. Ésta será objeto de nuestro estudio ulteriormente y su análisis va más allá del universo literario, siendo una clave epistemológica fundamental en la teoría mimética (véase el capítulo 9).

En el inicio de la peculiar trayectoria intelectual de Girard, hay que reseñar una intuición o una actitud que destaca por ir contracorriente. En una época, en la que el estructuralismo primero, y el post-estructuralismo y el pensamiento de la diferencia después, van a adquirir principal protagonismo en filosofía y en los estudios literarios, el autor va a dirigir su interés hacia los clásicos de la literatura. Lejos de afanarse en desentrañar hasta el detalle las diferencias entre obras y autores, se esforzará en poner de manifiesto las semejanzas. La intención de Girard consistía en escribir una historia del deseo a través de las grandes obras literarias. El autor califica los comienzos del año 1959, cuando está terminando *Mentira romántica*, como un momento capital de su vida, ya que es cuando ve proyectadas las grandes líneas de su obra⁵⁴⁸. Una de las conclusiones de su empresa será la coincidencia que

⁵⁴⁷ R. Girard: “Préface”, en: M. Anspach: *Oedipe mimétique*, Paris, L’Herne, 2010, p. 9 ; MRVN 103.

⁵⁴⁸ ORIGINES 31-32. “Yo leía entonces, por secuencias, *El rojo y el negro*, *Madame Bovary* y a Dostoïevski. El momento decisivo ha sido mi lectura de *El eterno marido*. He visto que se trataba fundamentalmente del mismo análisis que en *El curioso impertinente* de Cervantes. El hecho de que el descubrimiento sea el mismo, aunque desde un punto de vista formal, lingüístico o estético, los dos textos son absolutamente diferentes, hizo de mí este realista mimético que he devenido. Es en esta época que sin duda he leído más libros, sobre todo interesado por elementos religiosos o sacrificiales que podía encontrar. A decir verdad, nunca he cesado de leer en torno al sacrificio”. ORIGINES 33.

se establece entre algunos grandes novelistas y algunas de sus obras en lo que a la inteligencia del deseo y de las relaciones humanas se refiere. Para Girard hay que considerar las grandes obras novelescas como un solo conjunto significativo. ¿Acaso están hechos estos novelistas de una pasta especial o diferente a la del resto de los mortales? ¿Por qué percibirían ellos las estructuras del deseo? Girard responde que la visión de la totalidad es la visión simultánea del todo y de las partes, del detalle y del conjunto. Los novelistas eximios no son ni semidioses ni héroes. Ellos habrían sido capaces de tomar distancia de las dinámicas del deseo pero, precisamente lo han sido, porque han estado afectados por ellas. Han estado “cogidos” en la estructura del deseo y han salido para verlo. Porque todos han sido “románticos” y partícipes de la mentira romántica han podido convertirse en novelistas⁵⁴⁹.

Los pensadores románticos sólo percibirían en el deseo la relación entre objeto y sujeto. Soslayarían la tercera dimensión, la dimensión mimética del modelo, obstáculo, doble y rival que los grandes novelistas sí pondrían de manifiesto logrando la inteligibilidad del deseo y cuyo mejor exponente es, para Girard, William Shakespeare⁵⁵⁰, a quien volveremos a referirnos. La fuerza de este genio radicaría en su actitud para rechazar de un solo golpe dos abstracciones erróneas. Por un lado, el deseo exento de imitación, tal como lo imaginarían psicólogos y psicoanalistas y, por otro, la imitación privada de deseo como la concebirían los filósofos y los estetas⁵⁵¹. Al contrario, una de las expresiones que muestran la “verdad novelesca” la tendríamos en el ámbito de las relaciones amorosas y que Girard descubre en las novelas del s. XIX. Como ya vimos, el romanticismo extiende la idea ilusoria de que amamos o deseamos al otro por *sí mismo*. Niega la presencia de la tercera persona (o de influencias de modelos sociales y culturales), circunscribiendo el amor a dos individuos que formarían un mundo. Este énfasis, que es al mismo tiempo el de la ausencia del tercero, indica para Girard que, ante el escándalo que supone admitir su presencia, se intenta negar la verdad⁵⁵². Las relaciones humanas, nuestras distintas adscripciones y pertenencias se comprenderían mejor a través de la agudeza literaria. Sociólogos, politólogos y las ciencias humanas y sociales, en general, se habrían dejado arrastrar por las ciencias naturales tratando la inteligencia humana como solamente dirigida hacia los objetos, minusvalorando las relaciones con los otros. En particular, las pertenencias, o adscripciones identitarias, no serían objetos como los demás, sino que se trataría de “organizaciones de relaciones miméticas fundadas sobre formas de iniciación, de exclusión y de ostracismo que derivan de chivos expiatorios primitivos y sacrificios rituales”⁵⁵³. La verdad se presenta para Girard en los momentos y autores más insospechados, poniendo de manifiesto que el papel del tercero supone un problema tan fundamental como inevitable, tanto a nivel afectivo como filosófico, con el que hay que aprender a convivir⁵⁵⁴.

Cervantes, Shakespeare, Dostoïevski y otros escritores estarían de acuerdo en su retrato de ciertas relaciones humanas fundamentales, lo cual debería llamar la atención al

⁵⁴⁹ “El verdadero novelista no es ni el dios olímpico y perezoso que describe Sartre en *Qué es la Literatura* ni el hombre “comprometido” con que el mismo Sartre querría sustituir a este falso dios. Es necesario que el novelista esté a la vez “comprometido” y “desembarazado”. Él es el hombre que de entrada ha estado “cogido” en la estructura del deseo y que ha salido. El Flaubert de *La Primera Educación sentimental*, el Proust de *Jean Santeuil*, el Dostoïevski de antes del *Subterráneo* nos presenta todos los desdoblamientos engendrados por la mediación como determinaciones objetivas del mundo novelesco. Su visión permanece penetrada de maniqueísmo. Todos, por tanto, han sido “románticos” antes de devenir “novelistas”. CDS 210.

⁵⁵⁰ SHAKES 146. “Mi “Biblia” del deseo mimético es *Troilo y Cressida*, pero he descubierto primero a Shakespeare a través de *El sueño de una noche de verano*. Desde el punto de vista literario, es el mejor recuerdo de mi vida. Vi primero la obra en televisión”. SHAKES 27.

⁵⁵¹ SHAKES 86.

⁵⁵² EMOCIONES 56-57.

⁵⁵³ APPARTENANCES 30.

⁵⁵⁴ “Pongamos por caso Paul Claudel, que en la obra de teatro *Partage de midi* narra la historia de su gran amor. En ella alude de pasada al papel que desempeñó el esposo de su amada a la hora de despertar su amor”. EMOCIONES 57.

observador moderno que estaría abrumado por numerosas teorías contradictorias al respecto. Girard se muestra contrario al derrotismo que niega toda ciencia, pero asume como decepcionantes las pretensiones científicas de los tres últimos cuartos del siglo XX. Frente a los posicionamientos dogmáticos e idolátricos, tampoco se trataría de canonizar todo género literario: “se trata de dar la palabra, en un clima limpio de terrorismo científicista como de futilidad estetizante, a algunos escritores, que podrían ir mucho más lejos de lo que jamás se ha ido en la inteligencia de las relaciones de deseo”⁵⁵⁵. Según el parecer de Girard hay una superioridad novelesca frente a la filosofía y otras ciencias, al respecto de la comprensión de muchos fenómenos humanos interpersonales, aunque pueda parecer que sólo consisten en un asunto meramente individual. Para el pensador, los verdaderos especialistas de las relaciones humanas son quienes las ponen en escena y las representan: los más grandes dramaturgos y novelistas, que habrían desvelado el mimetismo conflictual humano obviado por las ciencias sociales⁵⁵⁶. El gran acierto de los genios novelescos al formular una concepción del deseo que se desplaza del objeto hacia el rival (o modelo inspirador del deseo de ese objeto), es la gran fecundidad de este principio, que aclararía muchos y dispares fenómenos mal conocidos: del arte de la seducción a la adopción de un estilo, modas o maneras determinadas⁵⁵⁷. Girard, siempre intrigado por los entresijos de las relaciones humanas, tiene claro que si la literatura es para él un punto de partida es porque “la novela no habla más que de relaciones concretas, verdaderas relaciones humanas; ella no monologa. Es a partir de tres personajes que se puede hablar correctamente de relaciones humanas y nunca a partir de un único sujeto. Es la rivalidad mimética lo que es primero para mí, no el individuo”⁵⁵⁸.

A su juicio, Shakespeare define a menudo en sus comedias el deseo mimético como tributario de los deseos de los amigos, o habla del “amor a través de los ojos de otro”, o alimentado por rumores y comentarios de terceras personas. Su teorización de la mimesis le resulta, al mismo tiempo, inigualable, insolente, discreta e, incluso, estaría escondida a veces, ya que tendría en cuenta el carácter impopular de la verdad mimética⁵⁵⁹. La mimesis shakespeariana o girardiana no es la mimesis estética que ocultaría su dimensión rivalitaria y conflictiva. Girard acomete una tarea que considera pionera: “Yo intento leer la letra de un texto que, bajo la mirada de varias nociones esenciales a la literatura teatral, nunca ha sido descifrado: estas nociones son las del deseo, conflicto, violencia, sacrificio y Shakespeare encarna estas nociones de forma magistral en su obra”⁵⁶⁰. Cabría preguntarse si el deseo mimético es una idea moderna que Girard atribuye, de manera arbitraria e inapropiada, a escritores a quienes esta noción les es ajena, a lo que responde de forma palmaria que no⁵⁶¹.

⁵⁵⁵ APPARTENANCES 39-40.

⁵⁵⁶ “La dialéctica de la pertenencia débil y que busca reforzarse en y por el conflicto, es maravillosamente descrita por Marcel Proust en las interacciones sociales de *En busca del tiempo perdido*. A primera vista, se podría pensar que el pueblo de Combray y los salones parisinos en los cuales evoluciona el novelista proporcionan un terreno demasiado exiguo para aclarar los conflictos del universo contemporáneo. Ahora bien, tal no es el caso: Combray es un modelo admirable reducido a relaciones miméticas diseñadas por el novelista”. APPARTENANCES 31.

⁵⁵⁷ “Es claro, por ejemplo, que la estructura del deseo proustiano, tal como se desprende de *En busca del tiempo perdido* es siempre estructura de rivalidad y de exclusión mimética, ya se trate del erotismo o del snobismo, en último análisis idénticos el uno al otro. Se puede mostrar que los análisis de Proust tienden todos a revelar esta identidad, que tienden no hacia Freud sino hacia la definición mimética”. CDS 32.

⁵⁵⁸ “Les philosophes. Entretien avec René Girard”, *Philosophie Magazine*, n° 23 (2008), p. 58.

⁵⁵⁹ “La idea de que nuestras pasiones más queridas son de segunda mano y constituyen una forma oculta de envidia, no resulta muy halagadora para el “yo” que prefiere pensarse a sí mismo en términos más elevados. Por algo la envidia es nuestro mayor tabú, constata Girard en su estudio sobre Shakespeare”. EMOCIONES 57.

⁵⁶⁰ SHAKES 11-12.

⁵⁶¹ Lo deja claro en el siguiente fragmento de *Los orígenes de la cultura*, donde asume lo dicho por el entrevistador [en cursiva en el original]: “- Aunque la versatilidad del deseo, su carácter móvil, constituya un rasgo característico de la emergencia histórica del sujeto moderno – y es éste un proceso que se aceleró a partir del Renacimiento -, usted afirma con rotundidad que el deseo mimético no es una invención moderna. – Efectivamente”. ORÍGENES 56. Girard continúa hablando acerca de los tiempos modernos. No obstante, aunque

El autor asume que, por ejemplo, cuando Shakespeare escribe sus obras el deseo “de segunda mano” que representa ni siquiera tiene nombre⁵⁶². En este sentido no lo encontraríamos formulado como deseo mimético o mediatizado, pero Girard defiende que la idea pertenece a los novelistas que señala y que está presente en sus narraciones⁵⁶³. Aunque decíamos que Girard no considera a los novelistas geniales muy distintos de los demás seres humanos, sería la experiencia de su conversión la que haría que sus análisis fueran muy agudos y sus obras muy fecundas en el plano estético, y que reconozcan el deseo mimético tanto en los demás como en sí mismos. Después del proceso de conversión habría un antes y un después en su producción literaria. Ahora serían capaces de crear personajes señalando magistralmente los rasgos más odiosos y ridículos de los otros, en la medida en que serían también un reflejo de la propia intimidad: “es la fusión hasta entonces imposible entre “la observación” y “la introspección”⁵⁶⁴.

Según Charles Ramond, cuando Girard habla de “verdad novelesca” lo hace como un filósofo, como un hombre de ciencia que busca la verdad antropológica y no tiene miedo de emplear estos términos. Además, lo haría ignorando ciertos prejuicios científicos contemporáneos, al buscar la verdad del hombre, confiriéndole la preeminencia a textos novelescos y religiosos antes que a estudios etnológicos o psicológicos⁵⁶⁵. La propuesta girardiana trata, pues, en conjunto, la obra genial de grandes maestros de la literatura que albergaría, salvando las diferencias, una concepción del deseo y de las relaciones humanas, según la cual, éstos están atravesados por la imitación, la rivalidad y el conflicto, afectados por la envidia y el culto secreto a los otros, donde los objetos de deseo son secundarios y están al servicio del anhelo del ser de los mediadores que los poseen.

Sin perder de vista el hilo principal de nuestro estudio, la evaluación girardiana de la modernidad, vamos a desarrollar el tema de la verdad novelesca que es para Girard, fundamentalmente, la verdad de la naturaleza del deseo humano. Contestaremos, por tanto, a la pregunta de qué es el deseo mimético humano, haciéndonos cargo de algunas paradojas y ambivalencias que salen a nuestro encuentro en diferentes textos; intentando arrojar luz donde no la hay o, por lo menos, identificando los problemas. Ofreceremos una síntesis de la caracterización del deseo mimético ordenando algunas de las ideas ya señaladas. Esto nos hará desembocar en la cuestión de la ontogénesis. La constitución de nuestra naturaleza como individuos de la especie humana estaría para Girard afectada, de forma irremediable y primordialmente, por la imitación en el proceso de aprendizaje y de socialización, además de por las neuronas espejo, una prueba empírica de nuestra naturaleza imitativa como animales humanos. Los procesos filogenéticos seguirían reflejándose a nivel individual y grupal en los miembros de la especie. Al igual que nuestros antecesores contaríamos con una especial capacidad cerebral asociada a nuestra gran potencia imitativa y, por tanto, ya no tan sujeta a los instintos. El fortalecimiento del vínculo social y la configuración identitaria del individuo y su comunidad, aunque no se nutran de ritos sacrificiales humanos ni del mecanismo

afirme que el deseo mimético no es una invención moderna, no encontramos en el autor una postura unívoca, coherente o nítida al respecto de cuándo emergería en el umbral de hominización. Tendremos ocasión de poner de manifiesto la complejidad y lo confuso del asunto en el siguiente apartado.

⁵⁶² “Lo que me parece decisivo aquí, es la conjunción de dos palabras esenciales: una es, por supuesto, la palabra “envidia”, el término predilecto de Shakespeare para designar el deseo mimético; el otro es la palabra “excita” (o “sugestionaria”; en inglés: *suggested*). Si, por una razón u otra, la expresión *deseo mimético* no convenía a algunos, si ellos la encontraban demasiado extranjera a Shakespeare, que la reemplacen por la del autor mismo, a saber el *deseo sugerido*. Todos los términos son aquí equivalentes”. SHAKES 33-34.

⁵⁶³ “El deseo mimético puede golpear con la rapidez del rayo porque sólo depende en apariencia del efecto visual producido por el objeto. Proteo desea a Silvia no porque su breve encuentro ha hecho sobre él una impresión decisiva, sino porque una predisposición secreta le inclina hacia todo lo que Valentín desea. [...] La idea es de Shakespeare mismo y el soliloquio de Proteo aporta un primer indicio”. SHAKES 18.

⁵⁶⁴ CDS 17.

⁵⁶⁵ Ch. Ramond: *Le Vocabulaire de Girard*, loc. cit., pp. 69-70. Sobre las fuentes religiosas de la teoría de Girard y de su filosofía de la religión, véase el capítulo 4.

espontáneo del chivo expiatorio, seguirían siendo deudores de violencias, exclusiones, ritos y normas sociales y culturales. Más tarde, en el capítulo subsiguiente, veremos cómo la verdad novelesca del deseo mimético estaría también presente en la tragedia griega, en algunos textos védicos y, sobre todo, en algunos textos del judeocristianismo, especialmente en los evangelios.

3.2. PROBLEMATIZACIÓN TEÓRICA Y TERMINOLÓGICA EN LA DEFINICIÓN DEL DESEO MIMÉTICO

3.2.1. Deseo e imitación

Deseo

Para intentar comprender mejor la concepción girardiana del deseo viendo qué aporta o en qué se distingue de otras concepciones veamos el sentido habitual del término. Al consultar cualquier diccionario u obra enciclopédica podemos leer que el deseo consistiría en un “movimiento enérgico de la voluntad hacia el conocimiento, posesión o disfrute de una cosa”. Una de las acepciones del verbo desear nos habla de su sinonimia con el hecho de “anhelar que acontezca o deje acontecer algún suceso”, además de “sentir apetencia sexual hacia una persona”⁵⁶⁶. Si nos quedamos con la acepción primera y más general, nos situamos en el terreno de la voluntad, que nos remite a la potencia o facultad de cada uno para decidir o hacer algo o rehuirlo⁵⁶⁷ y parece que, al mismo tiempo, nos indica que el deseo se comprende, quizás también en la acepción de anhelo vehemente, como algo consciente que queremos. Una primera conclusión que podríamos extraer es que las tesis freudianas no tienen aquí reflejo alguno, no haciendo patente algo que, en términos psicoanalíticos o no, quizás estaríamos todos dispuestos a admitir: que nuestros deseos no acaban en nuestra conciencia. Incluso puede que, en parte, nos sean ignotos o nos pasen desapercibidos, aún cuando influyan en nuestro comportamiento. Si afinamos un poco más nos daremos cuenta de que la inscripción del deseo como movimiento de la voluntad en el diccionario de la RAE tuvo un comienzo y también ha tenido su fin. Al menos hasta los años noventa del siglo XX se había considerado así, pero una consulta en la edición actualizada nos habla del deseo como “movimiento afectivo hacia algo que se apetece”⁵⁶⁸. De la voluntad (en su primera acepción facultad de decidir y ordenar la propia conducta) hemos pasado al afecto (el ámbito de las pasiones, los apetitos y aficiones), lo cual sería un reflejo de cómo hemos evolucionado en el uso del término “deseo” en nuestra lengua y quizás lo sea también de una mayor inteligencia en su comprensión⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Voces “deseo” y “desear”, en: *Diccionario enciclopédico Espasa*, Madrid, 2002, pp. 530 y 529 respectivamente.

⁵⁶⁷ Voz “voluntad”, *Ibídem*, p. 1752.

⁵⁶⁸ Voz “deseo”, *Diccionario de la RAE*, <<http://www.rae.es>>.

⁵⁶⁹ La voz “deseo” en los diccionarios académicos remite al “anhelo o apetencia del bien poseído” de la edición de 1732 a la de 1783. A partir de la edición de 1791 se define como “movimiento de la voluntad con que se apetece alguna cosa”, que se mantiene, por lo menos, hasta la edición de 1992 (durante dos siglos) salvo las siguientes modificaciones que, una vez introducidas, perduran en el tiempo: a) en 1822 se cambia la proposición “con” por la proposición “por” más el artículo “el”; b) en 1884 se enriquece sustancialmente quedando tal como sigue, aunque sigue adscrito a la “voluntad”: “movimiento enérgico de la voluntad hacia el conocimiento, posesión o disfrute de una cosa”. Definición que perdurará más de un siglo hasta hace más bien poco. También hay variaciones en las indicaciones etimológicas, en las ediciones en que aparecen: a) en 1732 *desiderium*; b) en 1822, *desiderium*, *cupido*; c) en 1956, *desidium*, por *desiderium*; d) en 1984, *desidium* (que aparece también actualmente). NTLLE: *Nuevo tesoro lexicográfico de la Lengua Española*, <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>>.

No todas las enciclopedias y diccionarios filosóficos parecen atreverse a dar una definición general, abstraída de corrientes y autores⁵⁷⁰. Cuando lo hacen podemos encontrarnos con una línea parecida a la expresada hasta hace no mucho tiempo en la primera acepción de la palabra según el diccionario de la RAE. Así, el deseo se define como “tendencia consciente hacia un objeto juzgado bueno”, aunque, a la vez, se reconoce que tradicionalmente “ha sido concebido como lo otro de la razón”, comprendido contra la sumisión a la voluntad razonable⁵⁷¹. La raíz latina del término (*desiderium*) no nos ayuda a concretar, ya que nos lleva a hablar de “ansia”, “anhelo” e incluso “necesidad”. Pero en una misma entrada de la voz “deseo”, vemos como estas posibles fronteras de significado para el deseo se quedan pequeñas, al señalar que también se trataría de un “impulso que, más allá de la necesidad en cuanto tal, nos conduce o traslada que nos representamos como una fuente posible de satisfacción. El deseo se define como una tendencia que se ha hecho consciente”⁵⁷². Si vemos las diferentes colecciones de las diversas concepciones del deseo que se tienen en diferentes movimientos, épocas y pensadores, con sus correspondientes presupuestos filosóficos y antropológicos, quizás echemos de menos una síntesis en la cual poder ver si hay unos mínimos compartidos. Pero incluso los “expertos” del deseo reconocen lo mismo que experimentamos quienes no lo somos y simplemente nos asomamos a este paisaje casi inabarcable por su extensión y su compleja diversidad: “La dificultad es evidente y no necesita de largos rodeos especulativos: el deseo, no sabemos por qué cabo cogerlo, y esto no solamente porque tiene formas diversas como el amor, la sed, la voluptuosidad, la codicia, el anhelo, etc. – “bestia multiforme y policéfala” decía Platón (*República*, 588c), hidra de mil cabezas que una definición no podría peinar; pero también a causa de esta curiosa impresión de estar cogido dentro, en este flujo incesante que nos lleva a apenas pronunciada esta palabra: el deseo... Brevemente, ¿qué puede ser EL deseo? ¿No hace falta distinguir especies variadas como los estoicos que, según Andrónico de Rodas, reconocían veinte y siete?”⁵⁷³. Aún el autor de estas palabras, D. Rabouin, se pregunta por la posibilidad de escapar al deseo y de que éste se plegara a nuestro examen. Pero incluso así admite: “como si nuestro conocimiento no le estuviera ya sometido. Como si no fuera siempre a su deseo que hay que plegarse. ¿Cómo ir a ver *del otro lado del deseo*? Aún habría que saber si el deseo es dueño o si nosotros podemos ser dueños del deseo”⁵⁷⁴.

En el itinerario que hemos seguido por los diferentes “representantes de la mentira romántica”, en la medida en que ésta sería un planteamiento equivocado, a juicio de Girard, de la naturaleza del deseo, ya hemos podido ir viendo el carácter poliédrico de esta cuestión. No obstante lo dicho, y a pesar de la fragmentariedad y de la superficialidad de este planeamiento sobre el deseo, antes de abordar más directamente la concepción girardiana, sí podemos ver un elemento común que sobresale entre tanta compleja diversidad: el deseo es algo fundamental para los seres humanos (formulado más radicalmente, el deseo sería la

⁵⁷⁰ Diccionarios como el de R. Audi no le dedican una entrada al término aunque sí lo hacen al concepto de “deseo extrínseco” y a su opuesto. R. Audi (ed.): *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004, pp. 249-250. Es el mismo caso que encontramos en: *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company & The Free Press New York, Collier- Mac Millan Limited, London. USA, 1967. La enciclopedia de T. Honderich también soslaya una entrada específica para el término “deseo”, en favor de una entrada que distingue “deseos aceptados y rechazados”. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 2001. Véase el índice de materias y lista de entradas, pp. 1089-1140. Estas obras parecen compartir una concepción filosófica más afín al ámbito de la filosofía analítica.

⁵⁷¹ Voz “désir”, en: A. Jacob (dir.): *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1990, tomo I, p. 608. Esta obra dedica una entrada aparte para la voz « deseo » según el psicoanálisis y es ahí donde se apunta a una interpretación etimológica del término como: “desverbalización de “desear”, que proviene del latín *desiderare* que significa: “echar de menos la ausencia de alguien, de alguna cosa”. El término de “deseo” no traduce exactamente el *Wunsch* alemán, el voto [promesa], que carga de un matiz de codicia y de una carga libidinal más marcada que le aproxima a *Lust*. Sea como fuere, una parte del medio psicoanalítico francés se atiene al término de deseo para hablar del *Wunsch* freudiano”. *Ibidem*, p. 609.

⁵⁷² Voz “deseo”, en: J. Russ: *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999, p. 97.

⁵⁷³ D. Rabouin: *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 10.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

“esencia del hombre”⁵⁷⁵). Como señala de manera perspicaz Camille Doumoulié, paradójicamente, la misma diabolización del deseo, que le atribuye a la moral y al ascetismo cristiano, compartida por toda una tradición que iría desde Platón hasta el psicoanálisis, habría posibilitado la afirmación del deseo como poder y “esencia” del hombre⁵⁷⁶. Incluso a pesar de que esta tradición hablara del deseo en términos negativos, vinculándolo a la carencia y a lo demoníaco, no se dejaba de afirmar el deseo como aspecto fundamental, a lo cual contribuyó en otros términos la valoración del poder positivo del deseo, a veces como retorno a Grecia⁵⁷⁷. Esta toma de conciencia de la capital importancia del deseo nos haría entender la complejidad e inconmensurabilidad anteriormente subrayada: “si el deseo es bien la esencia del hombre, se comprende que la cuestión es como poco casi infinita y, sobre todo, que desborda el campo de la filosofía o de las ciencias humanas”⁵⁷⁸. Y de nuevo, paradójicamente, al tiempo que se nos presenta el deseo como dimensión esencial humana, también se concibe, más en la contemporaneidad, como la dimensión misma de la finitud, de la orientación primera del sentido y de la relación constitutiva con otro, partiendo de la no menos constitutiva carencia de nuestro ser⁵⁷⁹. Dos aspectos que conectan perfectamente con la formulación mimética del deseo.

Imitación

¿Y qué hay con respecto a la imitación? ¿No se trata sin más de la ejecución de una acción que sigue un modelo o ejemplo; hacer algo lo mismo que otro o según su estilo; o del hecho de que un objeto es una copia de otro⁵⁸⁰? Este término, aunque *a priori* pudiera darnos la impresión de no tener tantas complejificaciones con respecto al deseo, como vamos a ver tampoco le va a la zaga. Y como podremos comprobar a la postre, tampoco ninguna de ellas es equivalente al sentido que le confiere Girard. Para empezar: ¿mímesis o imitación? El diccionario de la RAE recoge ambas palabras, aunque es la primera la que en sus dos acepciones da significados más restringidos. El primero de ellos, circunscrito a la estética clásica, como imitación de la naturaleza cuya finalidad esencial es el arte. El segundo, nos remite a la imitación del modo de hablar, gestos y ademanes de otra persona⁵⁸¹.

Teniendo en cuenta tanto “mímesis” como “imitación”, con respecto a las obras filosóficas de consulta, encontramos las tres variantes posibles: obras que sólo hablan de la mímesis, obras que hablan de mímesis por un lado e imitación por otro, y obras que solamente

⁵⁷⁵ El deseo “es la misma esencia del hombre como fuerza productiva”, D. Rabouin, op. cit., p. 40. “¿No será el deseo la esencia del hombre? Tal es la idea que en el siglo XVII subraya con fuerza Spinoza. [...] El *Deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer alguna cosa por un afecto cualquiera dada en ella”. (*Ética*, 3ª parte, “Definiciones de las Afecciones”, Def. I, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1982, pp. 231 s.)”. Voz “deseo”, en: J. Russ, op. cit., p. 97.

⁵⁷⁶ Un problema añadido de quienes hablan del deseo como “esencia del hombre”, sería explicitar qué entienden por “esencia”. En este trabajo podemos suscribir la “esencialidad” del deseo en el ser humano como dinámica fundamental, pero no como supuesta sustancia ahistórica, permanente e invariable. En este sentido nos parece acertado el planteamiento de René Girard a la hora de abordar la complejidad y las vicisitudes históricas en su concepción del deseo.

⁵⁷⁷ C. Doumoulié: *Le désir*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 7.

⁵⁷⁸ Ídem.

⁵⁷⁹ « Mais la philosophie moderne reconnaît dans le désir, comme rapport constitutif à un Autre, la dimension même de la finitude et l’orientation première du sens ». Voz « deseo », en: A. Jacob (dir.): op. cit., p. 608. Quizás el calificativo de « moderna » aquí es demasiado general, ya que, como hemos podido ver a través de Girard, lo que caracterizaría explícita o implícitamente al grueso de la filosofía moderna o romántica sería la concepción de un sujeto más bien abstraído y autárquico. Quizás Jacob se refiera, más bien, a la filosofía contemporánea, según el sentido corriente y de la primera acepción del término. Así, tras el giro intersubjetivo operado a partir de Hegel en filosofía, tendría más sentido esta aseveración. “El siglo XIX, con Hegel, profundizará en la dimensión dinámica y constructiva del deseo, que Sartre, en nuestra época, vinculará a la inquietud existencial de la conciencia así como a la carencia constitutiva de nuestro ser”. Voz “deseo”, en: J. Russ: op. cit., p. 97.

⁵⁸⁰ A partir de las voces “imitación” e “imitar” del *Diccionario de la RAE*. <<http://www.rae.es>>.

⁵⁸¹ Voz “mímesis” o “mimesis” del diccionario de la RAE. *Ibíd.*

definen “imitación”. En el primer caso, y también en el segundo, observamos que hay una prevalencia del sentido estético de la mimesis. En el primero, justo después de “mimesis”, se nos remite al término imitación o representación. Platón, o Platón y Aristóteles, y el ámbito artístico son los protagonistas. El foco se pone en la teoría mimética o representacional del arte, aunque dependiendo de los casos se incide más en la cuestión de la poesía como una especie de mimesis (representación de un papel dramático o del comportamiento de la gente) y en el problema de Platón con los poetas, o en las representaciones de las artes pictóricas y figurativas⁵⁸². El significado del término “mimesis” continúa asociado a concepto central en la estética antigua en casos en los que la obra recoge tanto “mimesis” como “imitación”⁵⁸³. No obstante, en la enciclopedia filosófica editada por PUF, además de la entrada “mimesis”, encontramos una entrada adicional para el término “imitación” ceñida en exclusiva al ámbito de la estética. En el apartado dedicado a la imitación en filosofía general, una entradilla se hace cargo de un espectro más amplio de la problemática de la imitación: “Si referimos la noción de imitación a la problemática general del *modelo* y de la *copia*, reenvía desde Platón a los problemas más especulativos de la filosofía y de la estética. [...] En filosofía moral y en filosofía de la educación la noción de imitación reenvía a la de *ejemplo*. Así Bergson hace del “deseo de imitar” el primer nivel de la *misticidad*. [...] Estas indicaciones bastan para subrayar la importancia filosófica de la noción, pero también la dificultad que hay para cernirla en problemáticas muy diferentes”⁵⁸⁴.

Para acabar esta casuística limitada, aunque ejemplificando las distintas variables, nos quedan las obras en las que se concede una entrada a “imitación”, en detrimento de “mimesis”. Sin embargo, esto no es óbice para que deje de tenerse en cuenta el aspecto estético, pudiendo incluso aparecer nuevamente en primer lugar, como en el caso del léxico de J. Russ: “A. Estética: la teoría de la imitación considera la obra de arte como una reproducción de lo real sensible”, y aludiendo a aspectos como el psicológico: “B. Psicología: reproducción del comportamiento, de los gestos y actos de otra persona”⁵⁸⁵. De todas las obras citadas, destacamos por ser más rica, tanto en su completud, como en su diversidad, la síntesis que sobre la imitación presenta el diccionario de Ferrater Mora, que se retrotrae hasta los pitagóricos y destaca, antes que el estético, el sentido metafísico de la noción. Sin desdeñar, ni mucho menos, el aspecto artístico, el autor nos ofrece interesantes cuñas en materias de biología, psicología o sociología, teniendo también en cuenta la crítica e historia de la literatura, o algunas de las manifestaciones del arte contemporáneo⁵⁸⁶.

Llegados a este punto, curiosamente, podemos concluir con ideas parecidas a las que alcanzamos tras vislumbrar la cuestión del deseo. Nos encontramos con un concepto elemental, el de mimesis o imitación, que podemos hallar presente en multitud de ámbitos, e incluso en nuestra propia vida, y, a pesar de esa elementalidad, a la vez, descubrimos ramificaciones y problemáticas que parecen situarnos ante otra hidra de múltiples cabezas,

⁵⁸² Voz “mimesis”, en: T. Honderich (ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 739 y en: R. Audi (ed.): *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004, p. 679.

⁵⁸³ Sucede, como ya vimos, en el diccionario de la RAE, pero también en la obra coordinada por A. Jacob. En este caso, antes que de Platón, se nos habla de Aristóteles, comenzando por su afirmación de que el arte imita la naturaleza. Se cita además a Plotino, quien sólo habría retenido la connotación positiva de la mimesis. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1990, tomo II, p. 1635.

⁵⁸⁴ La misma entradilla refiere que Deleuze y Derrida se han preguntado sobre la posibilidad de una copia a la que no correspondería ningún modelo primero. La entrada como tal se centra en G. Tarde y Freud, aunque también se tiene en cuenta a Lacan. A. Jacob: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1990, tomo I, pp. 1238-1239.

⁵⁸⁵ J. Russ: *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999, pp. 197-198.

⁵⁸⁶ J. Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Ed., 1982, vol. 2, pp. 1631-1632. En ediciones posteriores, como la de 1988 o la de 1994 de esta obra se sigue el mismo criterio de reservar una entrada para “imitación”, pero no para “mimesis”.

también con un largo recorrido a sus espaldas en la historia especulativa occidental⁵⁸⁷. Llama la atención que, al igual que el deseo que, en la medida en que fue denostado o puesto bajo sospecha, se reafirmó como elemento sustancial, podemos estar ante la misma circunstancia con la imitación. Quizás tanta denigración al respecto del concepto de imitación, en muchas ocasiones, proveniente de quienes defienden a ultranza la original e independiente naturaleza del deseo, no viene sino a confirmar que, al igual que el deseo, aunque no se quiera ver (esta sería para Girard la ceguera romántica), la imitación forma parte de nosotros y tiene un papel protagonista. Es más, formaría parte de nuestros deseos. Deseo e imitación no sólo no estarían condenados a entenderse, sino que seríamos nosotros quienes estaríamos condenados a entender que deseo e imitación no sólo no son compartimentos excluyentes, sino que serían realidades recíprocamente incluyentes. El deseo, ya sea considerado como movimiento de la voluntad o movimiento afectivo hacia personas o cosas que nos satisfacen, y la imitación, sea hacer algo como otro, seguir un estilo o copiar gestos o comportamientos, estarían íntimamente unidos. Esta es, al menos, la tesis que defiende René Girard.

3.2.2. El deseo mimético y su definición problemática

Aunque el propio Girard presuma de tener como basamento de su hipótesis algo tan elemental y tan primario como la imitación, ya sabemos que no es asunto sencillo, como tampoco resulta serlo, a pesar de su presunción, el telar de la teoría mimética. Y es que su urdimbre teórica parece no estar del todo bien colocada, como muestra la diversidad de las formulaciones que nos da de la mimesis y el deseo, que no se muestran como el conjunto de hilos ordenados que esperásemos encontrar. Por eso intentaremos ir paso a paso, teniendo en cuenta textos que creemos fundamentales para hacernos cargo de algunas ambigüedades de Girard, así como de sus aclaraciones, sin presentar sin más un deseo mimético sin problematizar.

Empecemos partiendo de un hito fundamental. La primera obra *sensu stricto* de Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961). El primer encuentro con el término “imitación”, lo tenemos en la siguiente oración: “la existencia caballeresca es la imitación de Amadís en el sentido en que la existencia del cristiano es la imitación de Jesucristo”⁵⁸⁸, que podemos complementar con esta otra: “los aspectos externos de la imitación son los más sorprendentes, pero recordamos sobre todo que los personajes de Cervantes y de Flaubert imitan, o creen imitar, los deseos de los modelos”⁵⁸⁹.

Parece que estas primeras oraciones de MRVN, nos sitúan en el terreno de la imitación que recogía la segunda acepción del diccionario de la RAE, una imitación que *a priori* podríamos llamar psicológica, de maneras de hablar o de gestos de una persona, de sus comportamientos. También cabría hablar de una imitación concomitante con la mimesis del ejercicio dramático dramatúrgico, que consiste en adoptar el rol de otra persona incluso asemejándose en lo posible a su fisonomía y a su estilo, y que nos pondría en la órbita de los problemas de la teoría estética representacional. E, incluso, de una imitación sociológica, de seguimiento de una moda, donde Amadís de Gaula es el paradigma del modelo a seguir, encarnado en las novelas de caballería en la España de la época, y en la cual Don Quijote podría ostentar el título *avant la lettre* de presidente de su club oficial u oficioso de fans, a pesar de su escuálida cantidad de miembros. Sin embargo, aún teniendo que ver con todos esos sentidos, la imitación de la que Girard habla subraya una particularidad a su juicio ignorada, infravalorada o que no se habría querido afrontar⁵⁹⁰. De hecho se pregunta si, dado

⁵⁸⁷ Destacamos, en este sentido, el profuso y rico ensayo de J. Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005, que tendremos presente.

⁵⁸⁸ MRVN 10 (MRVR, DVAD 36).

⁵⁸⁹ MRVN 12 (MRVR, DVAD 38).

⁵⁹⁰ Voz “imitación”, en: J. Ferrater Mora, op. cit., p. 1631.

lo que a su juicio es la laguna de comprensión que hay respecto a la mimesis, no sería preferible hablar de la imitación volviendo a los principios de la filosofía griega, sobre todo a Platón⁵⁹¹. En la filosofía griega hablan de la imitación los pitagóricos, Platón o Aristóteles. Sin embargo, los sentidos predominantes son el metafísico, como en el caso pitagórico, en su concepción de los números como realidades esenciales y superiores imitadas por las cosas. Y también el estético, concretado en la teoría artística aristotélica, en su concepción de las artes poéticas como modos de imitación. En Platón se concitan ambos sentidos, ya que la imitación artística no está separada de la imitación metafísica, lo cual acarrea, entre otros, el problema de los dobles (por ejemplo el pintor, que al pintar no realiza una imitación o representación de un objeto, sino una imitación de otra imitación, la que se da en la Naturaleza de la Forma subsistente de ese objeto)⁵⁹². Girard no se refiere a estas conceptualizaciones de la imitación. Para el autor francés la imitación de la que habla la filosofía griega mutila una dimensión fundamental: la imitación como fuente de conflictos. La mimesis no sería sólo mimesis de representación, sino mimesis de apropiación o adquisición. Aunque Platón no lo formulara así, Girard piensa que sí fue consciente de la división y la conflictividad generadas en la imitación⁵⁹³.

Esta misma crítica, como hemos visto en el capítulo anterior, es la que Girard dirige a las concepciones de la imitación que volvieron a utilizarse en el s. XIX y en el XX, circunscritas al campo del arte y en el sentido griego armónico y positivo. También podría verse en la sociología de Gabriel Tarde⁵⁹⁴, para quien el ser humano es imitativo, en correspondencia con el entorno. Un planteamiento que también escamotearía las problemáticas inherentes a la imitación, pretendiendo diferenciarnos demasiado de los animales, a partir de lo que Girard considera una posición de conformismo burgués demasiado optimista. El autor de *La violencia y lo sagrado*, sostiene que animales y humanos compartimos el comportamiento imitativo, suscribiendo esta cita de Aristóteles en la *Poética*: “el hombre es el animal imitador por excelencia”⁵⁹⁵. Uno de los ámbitos donde esto habría sido más que patente es el del arte, desde Altamira, por más que en los siglos XIX y XX haya

⁵⁹¹ En esta laguna sitúa Girard a Piaget cuando reduce la importancia del comportamiento imitativo a los primeros estadios del desarrollo psicológico del individuo. ORÍGENES 54.

⁵⁹² “Cuando Platón habla de la imitación en *La República*, la imagen del espejo aparece a menudo como uno de los signos de la crisis mimética: anuncia la aparición de los dobles. Platón teme a la mimesis. Sospecha el peligro de conflicto detrás de ciertas prácticas imitativas, peligro que no está limitado al arte, sino que puede surgir a cada momento cuando dos o más hombres están juntos”. ORIGINES 65. Justo al final de esta cita la nota a pie nº 4 nos ofrece profusión de referencias a citas de la obra platónica respecto al espejo y a la imitación (*Alcíbiades, Timeo, La República...*) además de citas de Girard, Fornari o Derrida, quien subraya el hecho de que Platón diga en *La República* que Homero fue condenado porque practicó la mimesis y Parménides por ignorarla”. ORIGINES 65-66, nota nº 4 (ORÍGENES 54). «Depuis Platon et Aristote, le concept majeur en matière de critique théâtrale est le concept de *mimesis*. A l'époque de la Renaissance, l'interprétation mimétique des œuvres théâtrales n'était pas simplement la plus en vogue : c'était la seule. Et, au fond, il en va de même encore aujourd'hui. Selon Aristote, si les êtres humains aiment le théâtre, c'est parce qu'ils aiment l'imitation. Il est évident que Shakespeare cherche à illustrer cet amour de l'imitation. Les artisans ne sont point des acteurs de métier et, pour satisfaire à leurs devoirs envers le duc, ils n'étaient nullement tenus de préparer une représentation théâtrale. Ils auraient pu proposer quelque chose de plus conforme à leurs médiocres talents. Pourquoi donc choisir le théâtre ? Réponse : parce qu'ils adorent l'imitation. Jouer dans une pièce est plus attrayant que d'être simple spectateur : cela exige qu'on s'implique de façon active dans un jeu mimétique ». SHAKES 79.

⁵⁹³ “En verdad, si se mira más de cerca su obra, en particular *La República*, se percibe que está obsesionado por el verdadero conflicto nacido de la imitación de los deseos, el conflicto entre cercanos que desean la misma cosa y que se encuentran de golpe como rivales – eso de lo que yo hablo y lo que he encontrado en los novelistas o los dramaturgos – pero él no lo conceptualiza”. CEASEC 24. Remitimos al capítulo anterior en lo referido a Platón, además de a la sección dedicada a las críticas generales contra Girard en el capítulo final (11.1.).

⁵⁹⁴ Una síntesis acerca de la postura de Tarde acerca de la imitación, en relación con otras de autores coetáneos, la tenemos en: J. Gomá Lanzón, op. cit., pp. 349-356 y ss.

⁵⁹⁵ Girard es recurrente en el uso de esta cita. Uno de los lugares donde la utiliza, bajo el título del libro I de DCCDFM. ““L'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus apte à l'imitation. » Aristote, *Poétique*, 4 ». DCCDFM, DVAD 705 (MISTERIO 11).

habido un fuerte rechazo de la imitación⁵⁹⁶. Pero Girard insiste en que su concepto de imitación no es el de la imitación anodina de la tradición que va desde Aristóteles a Tarde⁵⁹⁷. Como se detalló en el capítulo 1, el académico francés se opone a la idea de que exista una ruptura metafísica entre los seres humanos y los animales, que soslaya el sustrato común compartido con otras especies, sobre todo los mamíferos y los primates. Pretende superar las diferencias y los planteamientos escorados hacia posturas extremas y obtusas, que enconaban el debate en las perspectivas etológica o etnológica para definir al ser humano. Y defiende, al mismo tiempo, los elementos específicamente humanos. Si bien la biología determina apetitos y necesidades tanto para hombres como para animales, la pasión y el deseo humano se caracterizarían, al contrario que las necesidades instintivas, por no estar dotados de objetivos fijos, que no serían siempre los mismos⁵⁹⁸.

Si Girard se remonta hasta los griegos no es para pasear sin más por el museo de la historia de la filosofía o para hacer un *remake* de alguna de las concepciones de la mimesis apuntadas. Para el autor francés la imitación de la que habla la filosofía griega extirpa una dimensión fundamental: la imitación como fuente de conflictos, asociada al deseo (aunque en ocasiones Girard no vincula necesariamente el conflicto al deseo⁵⁹⁹). Esta es una de las peculiaridades de la concepción girardiana de la imitación, su protagonismo en el surgimiento de los deseos: “el resentimiento es lo que nos impide, y en ocasiones impide al propio Scheler, percibir el papel que desempeña la imitación en la génesis del deseo”⁶⁰⁰.

¿Qué tiene pues que ver la mimesis con el deseo? Girard franquea los límites de la imitación realista para referirse a una mimesis no representacional sino propiamente “deseante”⁶⁰¹. Se trata de una mimesis de apropiación o adquisición (que, como apreciaremos después no se identificaría sin más con el deseo) común a animales y a hombres, presente en distintas formas de vida y, en el caso humano, de una forma espectacular⁶⁰², como se vió en el capítulo 1. Las teorías de la imitación nunca habrían hablado de la mimesis de apropiación, de la rivalidad mimética, que es “el punto más importante” de la perspectiva de Girard⁶⁰³. El deseo mimético sería “el principio” que habría que situar más acá de toda representación y de toda elección de objeto. Sería el postulado capaz de dar cuenta de un desarrollo lógico del deseo y de ir más allá del nivel de la representación y la imitación de gestos, actitudes y maneras a las que se ha venido reduciendo la mimesis: “lo que el deseo “imita”, lo que toma prestado a un “modelo” [...] es el deseo mismo, sobre un modo de una inmediatez casi osmótica, forzosamente traicionada y perdida en todas las dualidades de las problemáticas modernas del deseo, incluida la del consciente y el inconsciente”⁶⁰⁴.

Para Girard puede que aún queden instintos en el ser humano, aunque el deseo habría pasado por encima de ellos. Lo que sería patente es que aún tiene apetitos y que el deseo, a su juicio, sólo lo hay “verdaderamente [...] a partir del momento en el que la imitación del otro está presente”⁶⁰⁵. Habría que distinguir entre deseo y apetito: “El apetito que se siente por los alimentos o por el sexo no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico, que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo; y la presencia de dicho modelo es un factor decisivo en mi teoría. Si el deseo es mimético – lo que quiere decir imitativo –,

⁵⁹⁶ CEASEC 57.

⁵⁹⁷ ORIGINES 66 (ORÍGENES 54-55).

⁵⁹⁸ AQUEL 16.

⁵⁹⁹ Hacemos esta matización que explicaremos al hilo de los textos correspondientes más adelante.

⁶⁰⁰ MRVN 17-18.

⁶⁰¹ CDS 207.

⁶⁰² MISTERIO 102-103.

⁶⁰³ ORIGINES 67.

⁶⁰⁴ CDS 207.

⁶⁰⁵ CAHIER 183.

entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquel al que toma por modelo”⁶⁰⁶. De este modo, Girard reserva la palabra deseo “para lo que sucede a los apetitos y a las necesidades naturales una vez que están contaminados, hasta integralmente suplantados, por la imitación”⁶⁰⁷. Llamamos la atención sobre la siguiente cita: “He adoptado el hábito de reservar la palabra “deseo” a esos apetitos, a esas necesidades, a esas apropiaciones diversas que penetran y rigen el mimetismo”⁶⁰⁸. Según estas líneas serían los apetitos y las necesidades los que rigen el mimetismo y por tanto los que deberían ser denominados “deseos”. ¿Contradicción? No, se trata de una traducción incorrecta. Según Girard, es el mimetismo el que al regir un apetito hace que pueda llamarse deseo. He aquí el fragmento original y la traducción que creemos adecuada: « j’ai pris l’habitude de réserver le mot “désir” à ces appétits, ces besoins, ces appropriations diverses que pénètre et régit le mimétisme »⁶⁰⁹. Es decir: “he tomado la costumbre de reservar la palabra “deseo” para los apetitos, las necesidades, las apropiaciones que penetra y rige el mimetismo”⁶¹⁰. Es importante hacer esta consideración ya que, como vamos a comprobar, el asunto es de por sí intrincado.

¿Qué tiene que ver, pues, la mimesis deseante o el deseo mimético con la conflictividad?

La tendencia mimética “convierte al deseo en la copia de otro deseo y desemboca necesariamente en la rivalidad”⁶¹¹, que no sería el resultado de una convergencia accidental de los deseos sobre un mismo objeto, sino que “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”⁶¹². Por eso, afirma Girard que “nada más banal, en cierto modo, que esta primacía de la violencia en el deseo”⁶¹³. La mimesis constituiría así una “fuente inagotable de rivalidad sobre la cual nunca es realmente posible fijar el origen y la responsabilidad. La mimesis no puede difundirse sin devenir recíproca, acumulando cada uno a cada instante los roles de modelo y de discípulo. Es siempre sobre una primera mimesis que se apoyará la mimesis; los deseos se atraen, se imitan y se aglutinan, suscitando relaciones cuyo antagonismo buscará siempre definirse en términos de diferencia, de un lado como del otro, mientras que, en realidad la relación está indiferenciada”⁶¹⁴. Consideremos también la siguiente cita: “Las relaciones humanas están sujetas al conflicto [...] [amezadas] por la identidad de los deseos. Los hombres se influyen los unos a los otros, y, cuando están juntos tienen tendencia a desear las mismas cosas, no sobre todo en razón de su escasez, sino porque, contrariamente a lo que piensan la mayoría de los filósofos, la imitación tiene por

⁶⁰⁶ ORÍGENES 51.

⁶⁰⁷ SANGO 79. Echamos en falta no obstante mayor precisión terminológica, lo que se sumará a un déficit teórico que explicitaremos en esta misma sección.

⁶⁰⁸ CEASEC 23.

⁶⁰⁹ QCCC 30.

⁶¹⁰ QCCC 30.

⁶¹¹ VS 176.

⁶¹² VS 152. “No es mediante unas palabras, es mediante su propio deseo que el modelo designa al sujeto el objeto supremamente deseable. Volvemos a una idea antigua pero cuyas implicaciones son tal vez ignoradas; el deseo es esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo modelo que este modelo”. VS 153.

⁶¹³ VS 151.

⁶¹⁴ CDS 209.

objeto también los deseos⁶¹⁵. El hombre busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante⁶¹⁶.

Ante estas aseveraciones hay algunas preguntas que nos asaltan y que no parecen planteadas como tales y, por tanto, tampoco resueltas: ¿el deseo sería solamente un fenómeno humano?, ¿qué es más fundamental o primero, el deseo o la imitación?, ¿el deseo es fuente de conflictividad por su condición mimética? ¿Lo es la imitación por ser deseante, o esta no tiene que serlo para ser origen de rivalidad?

Comencemos por ver mejor qué compartimos con los animales no humanos. Como ya vimos la mimesis de apropiación es fundamental en la hominización y es un elemento en común compartido por los hombres y los animales, aunque los seres humanos tendrían una especial capacidad para imitar, asociada al crecimiento de su cerebro, y también para la rivalidad y el conflicto, vinculadas ambas al proceso de hominización⁶¹⁷. Así, al igual que la mimesis de apropiación, la rivalidad mimética “no es siquiera específicamente humana”⁶¹⁸. Sin embargo, los esquemas o patrones de dominancia en los animales son capaces de impedir que las rivalidades miméticas continúen de manera interminable. Girard está de acuerdo con los etólogos cuando afirman que “los *dominance patterns* representan un papel análogo al de ciertas diferenciaciones y subdivisiones a veces jerárquicas, aunque no siempre, en las sociedades humanas; se trata de **canalizar los deseos**⁶¹⁹ en direcciones divergentes y de hacer imposible la mimesis de apropiación. El individuo único o los pocos individuos que dominan al resto de la tropa, en ciertos mamíferos, ocupan frecuentemente una posición central. Son continuamente observados e imitados por los demás machos que se mantienen en la periferia. Esto quiere decir que la imitación recae sobre todas las actitudes y comportamientos de los animales, *excepto sobre los comportamientos de apropiación*. Se trata de un hecho que me parece de importancia capital y que no se ha destacado suficientemente. Fuera del terreno en que suscita la rivalidad, la imitación se refuerza en todos los demás terrenos y se orienta hacia el animal más poderoso, el más capaz de asegurar la protección del grupo, no sólo por él mismo sino en cuanto jefe y modelo de todos los demás; es él el que determina la actitud del grupo, el que da la señal de ataque o de retirada, etc.”⁶²⁰.

Cuando Girard emplea aquí el término “deseo”, en la expresión: “se trata de canalizar los deseos”, debido a que se trata de un paralelismo entre humanos y animales, no sabemos a ciencia cierta si se refiere sólo a los primeros o a ambos. Si nos remitimos, a pesar de su contexto coloquial, a la siguiente cita, podríamos afirmar que se refería a unos y a otros: “[...] decir que se imita el deseo de otro, es decir que se elige el mismo objeto que el otro. Por tanto si se vive en el mismo mundo que el otro, el deseo imitado, inmediatamente implica un cierto tipo de conflicto. El imitador transforma a su modelo en rival y bien a menudo él no se da cuenta”⁶²¹. Como observaremos después se está hablando de una situación que puede darse perfectamente en la vida animal, al igual que en la humana. Pero Girard también sostiene que

⁶¹⁵ Preferimos la traducción de “l’imitation porte aussi sur les désirs” (QCCC 29) que aquí ofrecemos: “la imitación tiene por objeto también los deseos”, a la de la edición española: “la imitación comporta también los deseos” (CEASEC 23). El verbo “porter” más la preposición “sur” significa: “pesar, appuyer sur (qqch.)” o también “Avoir pour objet”. (Voz “porter”, en: A. Rey: *Le Robert micro, Dictionnaire de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006, p. 1025). Es decir, “apoyarse sobre algo” o “tener por objeto algo”. Además, creemos más acertada nuestra traducción ya que de la otra podría hacerse una interpretación de “comportar”, sinónimo de “implicar” o “conllevar”, en términos de causa y efecto, pero a la que el texto original no da pie.

⁶¹⁶ QCCC 30.

⁶¹⁷ MISTERIO 102-103.

⁶¹⁸ EDIACRITICS, LMA 274.

⁶¹⁹ La negrita y el subrayado son nuestros.

⁶²⁰ MISTERIO 104. Continúa la cita: “Muchos investigadores creen que esta ordenación asegura a la manada, entre los babuinos por ejemplo, una cohesión y una eficacia que les faltaría en ausencia de los *dominance patterns*, tanto en su interior como frente a enemigos eventuales”. MISTERIO 104.

⁶²¹ R. Girard: “La reciprocité dans le désir et la violence”, CAHIER 184.

“sólo el deseo mimético puede ser libre, verdaderamente humano porque elige el modelo más que el objeto”; que 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”; que la naturaleza mimética del deseo capacita al ser humano para la adaptación, “para aprender todo cuanto necesita saber para poder participar en su propia cultura”⁶²². ¿Significa esto que el deseo mimético marca la diferencia del ser humano con respecto a los animales? Significaría, más bien, que la especial potencia, aptitud y capacidad para imitar distingue a los seres humanos. ¿Y el deseo? No está claro si procede o no hablar de “deseo” en el mundo animal, dado que no encontramos una postura y unas manifestaciones suficientemente claras en este sentido en Girard. El autor dice que “sólo el deseo mimético puede ser libre, verdaderamente humano” pero no se refiere a los animales. Si decíamos que animales y humanos compartimos la mimesis de apropiación (aunque limitada en los primeros por los esquemas de dominio y en los otros, una vez rotos, por las jerarquías y diferencias culturales), y que el deseo según Girard sólo lo es si está afectado por la imitación de un modelo, la resolución de la ecuación podría parecer clara. Los animales también experimentarían deseos, aunque no serían como los humanos y serían limitados, como su capacidad de imitar no es igual y es limitada. Para relativizar aún más esta diferencia, aunque sin restarle importancia, en contra de Hegel o Freud, ni siquiera los deseos que actualmente podemos albergar los seres humanos podrían compararse con los de los primeros individuos que pasaron por el umbral de la hominización⁶²³.

Girard defiende que hay que negar al deseo humano “la especificidad demasiado absoluta que le confiere todavía el psicoanálisis y que impide todo manejo científico del mismo”. Justo a continuación asevera que “ya en los animales las interferencias miméticas se injertan en los apetitos y necesidades, pero nunca en el mismo grado que entre los hombres”. Sin embargo, a pesar de reconocer esto y de no esgrimir argumentos, en contra del anterior razonamiento que hemos hecho según su teoría, concluye que “el deseo forma parte ciertamente de esos fenómenos humanos que no pueden aparecer sino más allá de cierto umbral mimético. [...] Para que haya deseo en la única acepción que nos resulta accesible, la nuestra, es preciso que las interferencias miméticas recaigan, no ya directamente en los instintos y en los apetitos animales, sino en un terreno radicalmente modificado por la hominización, esto es, por la acción acumulada de interferencias miméticas y de refundiciones simbólicas innumerables”⁶²⁴.

Así pues, tenemos que las “interferencias miméticas” serían comunes a simios y humanos (aunque no tendrían la misma intensidad, mayor en los segundos) y que no sólo los animales no tendrían deseos, sino que tampoco los primeros seres humanos, como afirma J. M. Oughourlian apostillando las palabras de Girard, sin que éste reaccione a la apostilla: “lo que acabamos de decir no basta todavía para situar eso que se llama deseo. [...] No quiero decir desde luego que el fenómeno que nosotros llamamos deseo no exista en las sociedades primitivas. De todas formas la definición del término es demasiado vaga para permitir categorizaciones rigurosas”⁶²⁵. Esta ambigüedad al hablar del deseo no ayuda a resolver la

⁶²² ORÍGENES 53 (ORIGINES 63-64).

⁶²³ MISTERIO 322.

⁶²⁴ MISTERIO 321-322.

⁶²⁵ MISTERIO 322. Continúa la cita: “Se puede afirmar, por lo menos, que, para fermentar y proliferar tanto como lo ha hecho en el mundo moderno esa cosa oscura que es el deseo, tiene que exigir una atenuación de las prohibiciones y de las diferencias que, como regla general, no se produce en las sociedades religiosas” MISTERIO 322. Sin embargo Oughourlian, más adelante, en contraste con la cautela mantenida y las precavuciones aquí señaladas a la hora de hablar del deseo, se atreve a referirse a la interferencia “desde el principio” del deseo en los instintos, aunque al final de la cita sólo habla de un mimetismo muy intenso, obviando la distinción antes referida, según la cual el deseo sólo aparecería tras sobrepasar cierto umbral mimético. En lugar de esta precisión ahora tenemos un impreciso “desde el principio”, que pone de manifiesto de nuevo una ambigüedad no aclarada: “J.M. Oughourlian: [...] Desde el principio, el deseo interfiere con los montajes instintivos orientados hacia unos objetos. En la etapa de la psicosis, ya no hay objeto alguno; no hay

laxitud de la concepción que citábamos antes, según la cual podíamos hablar de “deseo”, cuando un apetito estaba contaminado por la imitación. Las palabras del propio Girard parecen confirmar el sentido de las expresadas por Oughourlian, en esta entrevista realizada por M.L. Martínez, negando, por tanto, que hablar de seres humanos sin más sea hablar ya de “deseo”, aunque tampoco se trata de un texto esclarecedor. Afirma esto al hilo de un comentario acerca de las inquietudes turísticas del hombre actual: “A partir del momento en que [...] los hombres poseen todos lo mismo, que sus deseos han sido satisfechos del mismo modo – y el papel de la industria es decir a los hombres que, si todos desean la misma cosa, se les dará –, una vez que se nos ha dado, ya no sabemos qué hacer y entonces visitamos los monumentos del pasado. Es decir que en cierto modo tratamos de volver a las raíces, buscamos el origen, el origen del deseo en una época en la que todavía no existía y entonces no lo encontramos”⁶²⁶.

De la conjunción de los distintos fragmentos, hay que inferir que no habría que situar al principio el deseo mimético sino la “mímesis conflictiva” o las “interferencias miméticas”, que serían anteriores, serían el punto de partida: “las interferencias miméticas [...] constituyen mi verdadero punto de partida no platónico y no hegeliano, punto de partida que se encuentra en el plano más primitivo de la apropiación, común a todos los primates. Este punto de partida no hegeliano lo cambia todo. Si existe una mímesis conflictiva en la vida animal misma, antes de que pueda discernirse algo humano, ¿cómo podemos decir que la mímesis no precede a los sistemas de representaciones y a los sistemas de signos? Si esa mímesis conflictiva es “anterior” a los sistemas de signos también es “posterior” a ellos, en el sentido de que puede desintegrar todos los sistemas. La nueva problemática de la mímesis sobrepasa a la problemática de la significación en todos los sentidos”⁶²⁷.

Aunque Girard, en sus obras más recientes, utiliza mucho más la expresión “deseo mimético” o insiste en la naturaleza mimética del deseo, en textos como los ensayos de CDS o de LMA de los años 60 y 70, y en MISTERIO, aparece también en igual o mayor medida la expresión “mímesis deseante” (que, como hemos visto antes, se cita como similar a “deseo mimético”). Lo que nos importa de esto no es tanto la mera cuestión estilística, sino que los textos más actuales no dejan tanto ver, pensar o problematizar la imitación, considerada por Girard en los textos de hace décadas como nivel más elemental y generador de rivalidades, incluso prescindiendo de la mención del deseo. Así lo indica, por ejemplo, el término de “interferencias miméticas” que en las obras más cercanas en el tiempo casi no aparece o, que sepamos, no aparece.

Según lo visto hasta ahora, las respuestas a las preguntas que formulábamos más arriba serían las siguientes. El deseo (mimético) se circunscribiría a los seres humanos e, incluso, tal como lo conocemos, no lo habríamos compartido con los pioneros de nuestra especie. El comportamiento imitativo sería más fundamental y sería condición de posibilidad del deseo, que no surgiría hasta que la capacidad mimética fuera tal que los esquemas de dominancia se rompiesen y, con ellos, la fijación a los instintos y la interdicción que limitaban o coartaban la mímesis de apropiación. En cuanto que la imitación y la mediación de modelos contaminan cada vez más los apetitos estos pasarían a ser deseos. En lo que a las relaciones entre

más que el *double bind* mimético, la obsesión del modelo-obstáculo. La locura es muy específicamente humana en el hecho de que lleva hasta el extremo lo que es más extraño al animal en el hombre, un mimetismo tan intenso que puede suplantar a los montajes instintivos”. MISTERIO 348-349.

⁶²⁶ EMARTINEZ 33-34.

⁶²⁷ EDIACRITICS, LMA 206. Continúa la cita, que se sitúa en el contexto de la respuesta a las críticas de Lacoue-Labarthe a Girard: “Lacoue-Labarthe y el postestructuralismo ven la mímesis como un factor indecible, y esto no es bastante radical. Por consiguiente, nunca llegan al otro aspecto de la mímesis ya percibido por la religión, solo que a una luz puramente religiosa y fantástica. Esos autores no comprenden que la mímesis puede desempeñar también el papel capital en la génesis y en la estabilización práctica de diferencias culturales”. EDIACRITICS, LMA 206.

imitación, deseo y rivalidad se refiere, la rivalidad mimética sería anterior al deseo, aunque el deseo mimético podría multiplicar su intensidad y su potencial destructivo. De igual manera que se incrementaría exponencialmente el concurso de las causas intragrupal y sociales, gracias a una potencial rivalidad mimética liberada mucho mayor y más compleja y diversa, en el malestar comunitario y las crisis sociales (aunque no haya conciencia de ello).

A continuación comprobaremos, como hemos dicho, que para Girard habría un nivel elemental, compartido por animales y humanos, de “interferencias miméticas” y que se bastaría para generar conflictos⁶²⁸ (aunque no se limiten a eso ni tienen por qué suscitarlos necesariamente). Pero también expondremos ejemplos del propio pensador que vuelven a plantear la ambigüedad acerca de la definición del deseo mimético y, por tanto, de la categorización de qué es lo propiamente animal y lo humano, aún cuando se mantenga la misma tesis de la diferenciación del ser humano como algo que no es absoluto ni metafísico, sino cuestión de grado. Algunos de los ejemplos que vamos a detallar tienen la particularidad de que están presentes en *MISTERIO* (1978), curiosamente precedidos de las siguientes consideraciones al comienzo de la obra (en el apartado “Mímesis de apropiación y rivalidad mimética”) y que no disuelven nuestras dudas: “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, si es que existen”⁶²⁹. ¿Acaso no era el deseo una de estas modalidades en la medida en que está atravesado por la imitación e incluso es mímesis deseante? Las siguientes líneas siguen hablándonos de la diferencia humana relativa y no absoluta, e incluso se atreven a calificar casi como deseo un comportamiento animal: “Si el comportamiento de ciertos mamíferos superiores, en particular de los simios, nos parece presagiar el del hombre, quizá sea exclusivamente porque en él juega ya un papel importante, aunque no tan importante como entre los hombres, el mimetismo de apropiación. Si un individuo ve a uno de sus congéneres tender la mano hacia un objeto, siente inmediatamente la tentación de imitar su gesto. Sucede a veces que el animal, visiblemente, resiste a esta tentación, y si el gesto que esboza nos hace sonreír porque nos recuerda la humanidad, su negativa a completarlo, o sea, la represión de eso que casi podría ya definirse como un deseo, nos divierte más todavía. Eso hace del animal una especie de hermano, porque lo muestra sometido a la misma servidumbre fundamental de la humanidad, la de prevenir conflictos que no puede menos de provocar la convergencia de dos o de más manos igualmente ávidas hacia un mismo y único objeto”⁶³⁰. Tendríamos aquí un “casi deseo” y una especie de “hermanamiento” entre mamíferos superiores y humanos, pero “casi”, así que no tendríamos deseo mimético, aunque sí mímesis de apropiación. Por tanto, mímesis de apropiación no sería equivalente a deseo mimético.

La confirmación de esta idea la tenemos en la entrevista de 1978 en *Diacritics*, ya citada, en la que el pensador pretende retrotraerse a un plano tan elemental en el que ni siquiera la palabra deseo sería apropiada, al nivel de las “interferencias miméticas” más elementales, tendentes a la consecución de un objeto. Todos los efectos miméticos ulteriores se remontarían “a la radical simplicidad de esa interferencia mimética primordial”, expresada, por ejemplo, cuando se imita un ademán de apropiación: “Esto significa, sencillamente, que dos manos se tienden simultáneamente para tomar el mismo objeto: el conflicto no puede

⁶²⁸ Aunque en la siguiente cita no se alude a los animales parte de ella bien podría hacer referencia a ellos, en la medida en que se señala un “mimetismo primario” que, sin mencionar al deseo, es suficiente para generar conflictos. Cuando menciona a los humanos explícitamente entonces Girard habla de “hipermimetismo humano”. Esta cita apoyaría la idea de un nivel más elemental de mimetismo anterior al deseo, que no siempre resulta clara: “R. Girard: Como siempre, hay que remontarse a lo que podríamos llamar el mimetismo primario. Ese mimetismo no puede menos de suscitar conflictos. [...] Nadie puede prescindir del hipermimetismo humano para adquirir los comportamientos culturales, para insertarse correctamente en la cultura que es la suya”. *MISTERIO* 327.

⁶²⁹ *MISTERIO* 17.

⁶³⁰ *MISTERIO* 18-19.

dejar de surgir”⁶³¹. Girard confiesa que sus primeras enunciaciones sobre el tema “están contaminadas a veces por el clima hegeliano de la década de 1950 así como por la índole literaria de mis análisis”, aunque aclara que “aún entonces todos los efectos miméticos ulteriores se hacen remontar en definitiva a la radical simplicidad de esa interferencia mimética primordial”⁶³². El mismo ejemplo ahora no sólo no justifica hablar de “casi deseo”, sino que incluso desestima traer a colación el término. El siguiente caso nos sirve, no para desligar la rivalidad mimética del deseo mimético, pero sí para negar que la presencia de la primera necesite estar acompañada del deseo. La imitación adquisitiva, otras veces llamada “imitación deseante” – ahora no –, basta: “Me diréis que en el caso de los niños – como en el de los animales – los investigadores reconocen la existencia de esta imitación adquisitiva. Es cierto. Se la puede comprobar experimentalmente. Poned cierto número de juguetes, todos ellos idénticos, en una habitación vacía, en compañía del mismo número de niños: es muy probable que la distribución no se haga sin disputas. El equivalente de la escena que aquí nos imaginamos se ve raramente en los adultos. Esto no quiere decir que no exista entre ellos la rivalidad mimética; quizás exista más todavía; pero los adultos, lo mismo que los simios, han aprendido a desconfiar de ella y a reprimir, si no todas sus modalidades, al menos las más groseras y manifiestas, las que reconocerían inmediatamente quienes les rodean”⁶³³.

En términos parecidos, aunque no iguales y, extendiéndose un poco más, tenemos otra versión del mismo ejemplo unos años más tarde, acompañado de dos ejemplos más. A él le seguirá un ejemplo adicional que, a la vista de lo anterior, o bien se trata de un error, o bien de una confusión o de un cambio de postura. Comencemos por el primero. A varios niños se les da un cierto número de juguetes, todos iguales: “estos niños no lograrán compartir estos juguetes sin batirse. El primero elige uno y su gesto será imitado por los otros. Podemos incluso decir que hay una racionalidad en esta imitación. Siendo los objetos los mismos, aquellos que no tienen razón para elegir un objeto más bien que otro, tienen una, en el momento que constatan la elección del otro. El otro quizás ha visto alguna cosa que ellos mismos no han visto. Por tanto si hay un objeto superior a los otros, hay todas las probabilidades para que este sea el elegido por el otro. Esta racionalidad está siempre presente pero a menudo evitamos seguirla para evitar las rivalidades. Cuando estamos en el restaurante con amigos, no elegimos la mejor porción sobre la cual su tenedor está posándose, porque sabemos que el resultado sería una rivalidad”⁶³⁴.

Al hilo del siguiente ejemplo Girard nos sorprende identificando sin más la elección que hace alguien del mismo objeto que otro sujeto, con la imitación del deseo del otro⁶³⁵. Lo hace cuando habla de alguien que coge una jarra y suscita en otra persona la imitación inmediata del gesto (y que llevaría a que quien la cogió antes tuviera ahora como modelo al otro, pensando que la jarra tiene algún valor, en un caso de doble mediación). A pesar de lo cual Girard también afirma, a la vez, la existencia de un elemento inconsciente, no freudiano, consistente en un cierto tipo de imitación que tiene por objeto el deseo [“dans un certain type d’imitation portant sur le désir”]; un proceso que deviene “al momento recíproco”. El ejemplo lo pone el propio Girard al coger una jarra de la mesa ante el público que escucha su comunicación⁶³⁶.

⁶³¹ Un conflicto que, suponemos, podría agravarse aún más en un nivel menos elemental en el que ya se hablara de una mimesis deseante o un deseo mimético. Esta desconcertante simplicidad y el carácter elemental de ese punto de partida tienen que ver también, como ya hemos considerado, con el hecho de que “la rivalidad mimética no es siquiera específicamente humana”. EDIACRITICS, LMA 204.

⁶³² LMA 204.

⁶³³ MISTERIO 19. Es lo que G. Lefort dice que llamamos urbanidad, “ocultarse ante el otro para evitar las ocasiones de rivalidad mimética”. Ídem.

⁶³⁴ R. Girard: “La reciprocité dans le désir et la violence”, CAHIER 184.

⁶³⁵ ¿Tendríamos que añadir que, ya se trate este o no de un auténtico deseo? Y, por cierto, un animal que no desea, ¿podría en cambio reaccionar a un deseo humano o imitarlo? ¿Sería este otro tipo de interacción?

⁶³⁶ R. Girard: “La reciprocité dans le désir et la violence”, CAHIER 184.

El ejemplo que nos deja más confusos es el siguiente, referido a una pelea entre monos por una banana: “Incluso si no hay penuria de alimentación o de hembras, incluso si, por ejemplo, un montón de bananas idéntico está a disposición de un grupo de monos, perfectamente pueden desencadenarse peleas”. Y esto sin necesidad de recurrir a complejas intenciones o motivos como el prestigio: “En el origen de la pelea, está el simple hecho de que dos monos, o más, codician la misma banana y que ninguno de ellos entiende cederla a otro. Nada de especial distingue a la banana disputada, excepto que el primero en elegir ha fijado su elección sobre ella – y esta selección inicial, tan fortuita como sea, **ha desencadenado una reacción en cadena de deseos miméticos**⁶³⁷, teniendo por resultado que esta banana apareció a menudo preferible a todas las otras”. Cosa que, como recordamos, en los animales no llega normalmente hasta la muerte gracias a que los “esquemas de dominancia” posibilitan que el individuo dominante no está obligado a ceder⁶³⁸.

Después de este recorrido cabe preguntarnos: ¿Se remiten exactamente al mismo fenómeno el caso de la banana y el del juguete, primeramente elegidos, el de la jarra de agua y aún el de las manos que se tienden hacia el mismo objeto? ¿Se trata de una interferencia mimética básica que aún no tiene que ver con el deseo ni con la reflexión, o sí tienen que ver? Esta “racionalidad” de la que habla Girard, en el caso de la elección del mismo juguete, ¿se refiere a una lógica interna que puede pasarnos desapercibida, como así parece ser a veces, y que se pone después de manifiesto al reflexionar sobre ella, o es también susceptible de ser tenida en cuenta al instante, como parece desprenderse otras, con conciencia o no de ello? Y lo que ahora nos parece más importante: ¿“reacción en cadena de deseos miméticos” en una pelea de simios por una banana? ¿No reservábamos la palabra “deseo” para los seres humanos y ni si quiera quizás para los primeros especímenes...?

Otro texto más reciente, de 2001, es indicativo acerca de la contradicción en la que Girard incurriría al hablar de la evolución humana, situando en primer término el deseo mimético, que estaría presente incluso en los homínidos, y no, como en otros textos, las interferencias miméticas o un nivel de imitación más básico, de apropiación, que se bastaría para explicar rivalidades entre humanos o entre animales (y, por qué no, entre humanos y animales), prescindiendo del deseo como un fenómeno más complejo de ulterior desarrollo: “La cronología histórica debería empezar por la evolución de la especie humana, acompañada del crecimiento en poder del deseo mimético, que engendra crisis de violencia asesina y destructora por los grupos de homínidos. Esta violencia se canaliza a través de la designación y la expulsión de chivos expiatorios, fenómeno de reconciliación colectiva en el origen de todas las culturas arcaicas”⁶³⁹.

Lo que tenemos claro es que Girard no se expresa de un modo claro o conciso y que da lugar a una ambivalencia que, sin embargo, quizás podría resolverse estableciendo los niveles que a veces él parece delimitar aunque luego los obvia, como cuando antes hablaba de un nivel más elemental de “interferencias miméticas”, que después parece disolverse en el deseo mimético. Este déficit de pulido en las lentes conceptuales girardianas nos sitúa sobre la cuestión de los presupuestos teóricos de la teoría mimética, aunque no quiere decir que no haya textos más aclaratorios, o que lo sustancial no quede expuesto de forma patente, además de que la problematicidad de la cuestión quedaría sobre todo circunscrita a la especulación

⁶³⁷ La negrita y el subrayado son nuestros.

⁶³⁸ SANGO 81. (El año de esta cita corresponde a 1983, en que tiene lugar el coloquio plasmado en el volumen, aunque está editado más tarde).

⁶³⁹ AQUEL 62. No hay problema alguno con la traducción, que en este caso es fidedigna: « La chronologie historique devrait débiter par l'évolution de l'espèce humaine, accompagnée de la montée en puissance du désir mimétique qui engendre des crises de violence meurtrière et destructrice pour les groupes humanoïdes. Cette violence se canalise à travers la désignation et l'expulsion de boucs émissaires, phénomène de réconciliation collective à l'origine de toutes les cultures archaïques ». CELUI 86.

acerca del umbral de hominización, aunque tiene repercusiones en la cuestión de las fronteras entre los animales y los animales humanos.

¿Es inútil plantear qué es primero?

Charles Ramond en su “Vocabulario”, dice que “Girard rechaza por tanto, tanto “el deseo sin imitación” como “la imitación sin deseo”, y sostiene que “el deseo imita y que la imitación desea”. Destaca que el “descubrimiento de la relación” aclara numerosos y variados comportamientos humanos en los que ambos componentes están “simultáneamente presentes”, al tiempo que señala que es más compleja de lo que podemos creer: “genera en efecto espontáneamente una dialéctica en la cual las transposiciones de lo bueno a lo malo acaban por crear un nudo conceptual indesenredable”⁶⁴⁰. Ramond también cita “deseo mimético” como equivalente a “imitación de deseos” (lo cual no tendría por qué ser exacto si, como nos cuestionábamos, a la luz de algunos textos de Girard, tendría sentido hablar de imitación de deseos, sin hablar de deseo mimético...). Este especialista en Girard nos recuerda dos tiempos en la “imitación de deseos” conforme a la distinción de “mímesis de apropiación” y “mímesis antagonista” sobre el texto de MISTERIO y que ilustra también distintas fases del mecanismo del chivo expiatorio. En la primera hablaríamos de una imitación de deseos que entraña la complicidad y tiene un alto valor positivo, como el del aprendizaje o la simpatía. Pero en un segundo tiempo “la misma imitación de deseos entrañaría rivalidad y combate, cuando el objeto deseado no pueda ser compartido por los sujetos deseantes; en este caso, el *deseo mimético*, bien lejos de “aproximar”, o de hacer nacer una complicidad, creará al contrario “separación” y concurrencia”⁶⁴¹. Vemos así, de nuevo, la equivalencia entre “imitación de deseos” y “deseo mimético”. Es más, se nos habla de la conflictividad que entraña la imitación de deseos, pero se omite el hecho de que Girard ha situado también la imitación como algo anterior al deseo, susceptible de llevar al conflicto, cuando habla del nivel más elemental de las “interferencias miméticas”, en el que ni siquiera aparecería el deseo. En conclusión, la ligazón del deseo y la imitación no sólo sería compleja por las consecuencias que acarrea sino que lo sería en su confusa y poco articulada formulación por Girard.

Éric Gans es consciente del problema que se plantea, aunque él lo formula en otros términos, quizás más sencillos (y mejor) que nosotros, no tanto señalando posibles contradicciones terminológicas en diferentes textos, como yendo al hecho de que la teoría del deseo mimético, tal y como está formulada en MRVN, no serviría para dar cuenta del origen del hombre. No sería tanto una teoría del deseo mimético, como una teoría de la rivalidad mimética la que daría cuenta de la filogénesis humana. La lectura de Gans inclinaría la balanza hacia la interpretación de la conexión del deseo y la imitación en Girard como algo que no siempre se da, y a través de la cual sería un exceso ver el deseo tras toda imitación, como el propio autor de la teoría admite⁶⁴². Con lo cual quizás no procedería (¿o sí?) hablar de los deseos miméticos de unos monos por una banana. Gans parece hablar en una época (a mitad de 1983, en que tiene lugar el *Colloque de Cerisy*) en la que las temáticas antropológicas y religiosas parecen haber relegado la importancia del deseo en Girard⁶⁴³: “El

⁶⁴⁰ Ch Ramond, op. cit., p. 54. Continúa la cita: « Dans un premier temps en effet l’imitation des désirs entraîne la complicité, et possède une haute valeur positive: technique d’apprentissage, mais aussi amitiés, “affinités électives” et “sympathies” reposent sur ce principe. Dans un deuxième temps, cependant, la même imitation des désirs entraînera rivalité et combat ». Antes había afirmado: « La découverte de la liaison du désir et de l’imitation éclaire un grand nombre de comportements humains (envie, vanité, concurrence, mode, publicité, tourisme, pornographie, par exemple) ». Ídem.

⁶⁴¹ Ídem.

⁶⁴² ORÍGENES 54.

⁶⁴³ Gans propone ajustar una teoría del deseo de forma que pudiera dar cuenta de los orígenes del hombre y sigue detallando consecuencias y problemas epistemológicos de la falta de armonización entre la teoría del deseo y la teoría del origen del hombre. E. Gans: “Désir, représentation, culture” en P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 396-397.

deseo ya no es una categoría privilegiada de la antropología girardiana, pero no deberíamos olvidar sin embargo que fue el punto de partida. *Mentira romántica y verdad novelesca*, el primer libro de Girard, promulga a propósito de la novela y de la vida moderna que él describe una teoría del deseo “metafísico” o “triangular” que seguramente no tengo necesidad de resumir aquí⁶⁴⁴.

Recordamos que, tras esta obra, una de las inquietudes de Girard era saber si este deseo mimético era universal y transcultural. Concluirá que sí, lo cual no quiere decir que estuviera ya presente en la antropogénesis y, si fuera el caso, como ya observamos, que lo estuviera en el modo en que hoy experimentamos el deseo. Vemos, a continuación, la “carencia de una teoría original del deseo” que Gans, con razón, echa en falta en la antropología girardiana⁶⁴⁵: “Situando la rivalidad mimética en el origen de lo humano, Girard se priva de la posibilidad de formular una teoría original del deseo. Puesto que en la medida en la cual el deseo precediera a la agresión, precedería a lo humano como tal y se reduciría por consiguiente al simple apetito animal. En el esquema girardiano, la categoría del deseo específicamente humano no puede servir de mediación entre el apetito y la agresión que conduce a la sacralización”⁶⁴⁶. En su lugar estaría, suponemos, la mimesis adquisitiva, común a animales y humanos que aquí no sería deseo. Desafortunadamente, el debate posterior a esta intervención y a otras, en el que se encontraba Girard, no dio lugar a una dilucidación sobre este particular y el propio Gans declara, aunque sea entre risas, reclamando discutir más sobre el pensamiento de Girard que sobre su persona, que: “J’aimerais dire [...] que je suis un peu attristé par le niveau intellectuel de cé débat. (Rires)”⁶⁴⁷.

¿Qué podríamos concluir después de todo?

Algunas de las ideas que saldrían al paso de las ambigüedades serían las siguientes:

1. La mimesis de apropiación o adquisición, propicia, aunque no necesariamente bajo la forma del deseo, la rivalidad o el conflicto mimético.
2. Podemos estar ante situaciones de rivalidad mimética sin que medie el deseo, tanto en animales como en humanos, aunque el deseo las potenciaría, confiriéndoles muchas formas distintas.
3. Para Girard, aunque pueda haber imitación sin deseo, no hay deseo *sensu stricto* si no hay imitación o mediación de uno o más modelos, incluyendo los modelos socioculturales.

Ahondamos un poco más en la primera idea de este punto tercero. Que el deseo, para serlo de verdad, necesite de la imitación no significa que la imitación se considere deseo, aunque la imitación sea un rasgo definitorio suyo. Hemos visto a través de algunos ejemplos que la mimesis o imitación de apropiación en animales, e incluso en homínidos, no sería equiparable al deseo. Como decimos Girard sólo aclara explícitamente el tema declinando el que la imitación sea equivalente al deseo, lo cual es ya significativo y matiza algunas formulaciones (como la que refería Ramond (*supra*): “el deseo imita”, “la imitación desea”⁶⁴⁸) y le sirve para marcar, otra vez, las distancias con Freud: “No quiero caer en el exceso – y uno se arriesga a eso cuando identifica el mimetismo del deseo – de definir toda imitación como

⁶⁴⁴ E. Gans : « Désir, représentation, culture », loc. cit., p. 395.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 398.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁴⁷ “Débat”, [que sigue a la intervención/texto de E. Gans] en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, loc. cit., pp. 416-417.

⁶⁴⁸ Esta fórmula en particular con estos términos no aparece apoyada en ninguna cita de la obra de Girard en ninguna de las ediciones del vocabulario. Ch Ramond, op. cit., p. 54 (ed. 2009, p. 65).

deseo, que es lo que, en definitiva, ha hecho el siglo XX. Es lo que hizo Freud, y de ello tomé nota en *La violencia y lo sagrado*⁶⁴⁹.

Pero que toda imitación no signifique deseo, no quiere decir que no haya fallas en la tesis según la cual todo deseo es imitación o es mimético. En este sentido nos parecen acertadas las siguientes apreciaciones de Alain Boyer: “Me parece, en efecto, difícil decir que todo comportamiento deseante es, y sólo es, mimético: ¿toda mujer sólo es deseable por ser deseada por otro? Excepto para jugar sobre el sentido de la palabra “deseo”, no creo que se pueda sostener fácilmente una tesis tan radical, que no tenga en cuenta esto: un objeto es aún más deseable por la razón de que él es deseado, a condición de que sea “en sí” bastante deseable. El vértigo de los “tornasoles miméticos” no debe hacernos olvidar, me parece, que el conjunto de los objetos de los deseos humanos es a pesar de todo (relativamente) estable: hay más oportunidades a priori de que un chico quiera seducir a jóvenes chicas *en fleurs* antes que a una manada de carneros. Hay objetos que son deseados “lo más a menudo”, habría dicho el Filósofo. Aprecio personalmente la reticencia de R. Girard a renunciar a toda naturalidad y a complacerse en las paradojas de la total arbitrariedad del objeto⁶⁵⁰. Estas reservas *grosso modo* a la teoría mimética deberían considerarse junto con algunas matizaciones de Girard sobre su propia hipótesis, como, por ejemplo, la interpretación no-mimética del amor parental por los hijos⁶⁵¹. Tendremos ocasión de volver sobre estas cuestiones, matices y salvedades al hilo del problema de la libertad en el marco de la teoría mimética.

Antes de proseguir con la caracterización del deseo mimético, se hace precisa una aclaración terminológica de los términos que Girard utiliza constantemente: mimesis, imitación, mimetismo o mimético. Aunque cuando haya matices precisos se harán las indicaciones oportunas, reflejando las ideas que el autor pretende expresar, en la práctica tanto él mismo como otros autores no suelen utilizar los términos de forma estricta, salvo que se quiera reseñar un aspecto en particular.

Ampliamos la nota nº 26, en el capítulo 1, a este respecto. Ya que, de entrada, el término imitación tiene diversas connotaciones, el pensador francés da prevalencia al término griego “mimesis” que también le resulta más apto para hablar del lado conflictivo de la imitación⁶⁵² (aunque luego puedan usarse de modo indistinto). Por una parte, el adjetivo “mimético” sería más cómodo y corriente en francés que su equivalente “imitativo”, permitiendo formar fácilmente expresiones como “deseo mimético” o “crisis mimética”. Por otra parte, el término “imitación” se dejaría más para indicar la conciencia de la misma por parte de quien imita, mientras que la mimesis se referiría más bien a una imitación

⁶⁴⁹ ORÍGENES 54. En VS Girard reconoce que “la naturaleza mimética del deseo constituye un polo del pensamiento freudiano”, aunque se trata de “un polo cuya fuerza de atracción está muy lejos de ser suficientemente para que todo grave en torno a él. Las intuiciones que se refieren al mimetismo rara vez alcanzan a desarrollarse; [...] aroma demasiado sutil, tiende a disiparse y a evaporarse”. VS 176. Entre las nociones que extraerían su fuerza de un mimetismo “mal desprendido”, algunas se refieren a las “identificaciones”, como la del niño con el padre, que se asemejaría al deseo mimético en que ambas consisten en la elección de un modelo. Sin embargo en Freud, sobre todo en *El yo y el ello*, texto que es posterior a *Psicología colectiva y análisis del yo* (donde Girard ve más acercamiento de Freud al mimetismo), al final, aunque no renuncia a la identificación/imitación del niño hacia el padre, la “inclinación libidinal hacia la madre” estaría por delante de la identificación con el padre. VS 179-180 y ss.

⁶⁵⁰ A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en: P. Doumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, p. 581.

⁶⁵¹ Una importante excepción que, sin embargo, Girard no pormenoriza: “Pero no digo que [los fenómenos miméticos] excluyan cualquier otro tipo de explicación. Creo, por ejemplo, en el amor de los padres por los hijos, y no veo la posibilidad de interpretarlo de manera mimética”. CEASEC 24. Girard realiza más aclaraciones, matizando su teoría a través de una lectura no tan radical a la que puede prestarse. Consideraremos más ejemplos en este sentido, vislumbrando las posibilidades que esta teoría dejaría para la libertad, la autonomía y la subjetividad humanas en el capítulo 8.

⁶⁵² DCCDFM, DVAD 725.

involuntaria que se desconoce, señala Charles Ramond⁶⁵³. No obstante, Girard matiza esta observación ya que también usa el término “mimetismo”. Ejemplo de ello sería una frase que citamos anteriormente: “Para elaborar una ciencia del hombre hay que comparar la imitación humana con el mimetismo animal”⁶⁵⁴. “Yo utilizo las dos palabras, pero no indistintamente. En el mimetismo hay un menor grado de conciencia, y en la imitación la conciencia es mayor”⁶⁵⁵. Y en otras ocasiones, como se ha visto, también habla de “mímesis deseante” en los seres humanos en vez de hablar de “imitación deseante” que, supuestamente, indicaría un mayor grado de conciencia de ello, como le atribuye a los miembros de nuestra especie, aunque tampoco esto sea óbice para que los fenómenos miméticos no se experimenten sin conciencia de ello: “Como la mayoría de los hombres pasan su vida imitando, no saben que imitan”⁶⁵⁶. Creemos que aunque la distinción que hace Girard pueda ser útil, en última instancia cada cita y su contexto indicarían mejor el sentido de sus palabras, habida cuenta, por otra parte, de las ambigüedades que hemos considerado antes.

Es también frecuente encontrar, dependiendo de la temática o de los distintos estadios del ciclo mimético abordados por Girard, diferentes “apellidos” para la mímesis. Algunos ejemplos de ello son la mímesis “pacífica” o “buena”, para hablar de la mímesis en el aprendizaje o en un marco cultural con instituciones establecidas⁶⁵⁷, o en referencia a los ritos y prohibiciones religiosas, que pretenderían ser un preventivo contra la “mala” mímesis, la mímesis conflictiva o “vagabunda”, asociada a la reciprocidad violenta⁶⁵⁸. En cualquier caso, la mímesis, la imitación o el mimetismo, en sus diversas formas, suponen para Girard « el motor principal de los comportamientos humanos »⁶⁵⁹.

3.2.3. Presupuestos de la teoría

El déficit de pulido en las lentes conceptuales girardianas, que hemos detectado anteriormente, nos sitúa sobre la cuestión de los presupuestos teóricos de la teoría mimética, aunque esto no quiere decir que lo sustancial de la teoría mimética, y la concepción del ser humano que lleva consigo, no queden expuestos de forma clara y patente. Máxime, teniendo en cuenta que se trataba de una ambivalencia que, aunque relevante, se ceñía mayormente a la peliaguda cuestión de las fronteras entre lo animal y lo humano; al antes y el después del umbral de la hominización.

Ahora nos posicionamos en el terreno del otro lado de la frontera, en el que hablamos de la mímesis de apropiación y de los deseos miméticos en los seres humanos. Aunque cabría seguir especulando sobre el nudo “indesenredable” de imitación y deseo, según la expresión de Ch. Ramond, y a pesar de que sabemos de la enorme complejidad de fenómenos en los que el deseo mimético estaría presente, nos detenemos en el nivel de la constatación de la imitación de los deseos, de la imitación conflictiva de los deseos miméticos humanos. Un fenómeno que para Girard es algo no sólo fundamental para nuestra especie, sino que forma parte de la vida cotidiana de todos sus miembros cada día de su vida. La simplicidad, elementalidad, e incluso obviedad, que el propio creador de la teoría neo-mimética reconoce en su punto de partida, ha llevado a Gomá Lanzón, en su profuso ensayo *Imitación y*

⁶⁵³ Ch. Ramond: *Le vocabulaire de René Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 64.

⁶⁵⁴ MISTERIO 17.

⁶⁵⁵ ORÍGENES 54 (ORIGINES 66).

⁶⁵⁶ CEASEC 144.

⁶⁵⁷ ACLAU 61.

⁶⁵⁸ CDS 229. Girard también habla, al menos en una ocasión, de mímesis “delirante” asociada a la locura o a rasgos que tienen que ver con la esquizofrenia. CDS 247.

⁶⁵⁹ Ch. Ramond: *Le vocabulaire de René Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 64. En el caso de la lengua española, reiteramos que, tanto los términos “mímesis” (con o sin tilde), como “mimético” están recogidos en el *Diccionario de la Real Academia Española*. <<http://www.rae.es>>.

*experiencia*⁶⁶⁰, a determinar que, a pesar de las apariencias, Girard “no desarrolla una auténtica teoría de la imitación, sino que se limita a formular una hipótesis muy simple, que no se refiere propiamente a la imitación sino a una identificación psíquica, dejando sin explorar sus fundamentos teóricos, y anuda a esa tesis vastísimas consecuencias que son las que más prolijamente examina”⁶⁶¹. Sin embargo, a pesar de que Gomá lleva razón, y aquí podrían situarse tanto las paradojas o contradicciones que expusimos, debido a una falta de profundización teórica por parte de Girard⁶⁶², no quiere decir que la tenga enteramente consigo. Incluso si Girard no “explora” en profundidad los fundamentos teóricos de la imitación, Gomá obvia por completo, lo cual llama la atención, el nivel teórico o el marco filosófico en el que la apuesta por la imitación de Girard se inscribiría o sus consideraciones a este respecto, y que, incluso, podrían justificar en parte esta “falta” de profundidad o de “exploración” teórica, que también creemos que hay que plantear en sus justos términos⁶⁶³.

¿Cuál sería pues, el nivel filosófico o teórico en el que se asienta la teoría mimética en lo que a la categoría principal de la imitación se refiere? M. Kirwan dedica en su introducción a la teoría mimética (*Discovering Girard*⁶⁶⁴) secciones que tratan explícitamente sobre su trasfondo filosófico y teórico: “Philosophical Background” en el capítulo consagrado al deseo mimético, y “The theoretical status of mimetic theory” y “Girard and philosophy”, en el capítulo “Method and objections”. En el primer caso encontramos referencias a Hegel y la interpretación de Kojève, sobre todo acerca de la dialéctica del amo y el esclavo, y la oposición entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica novelesca. Y también a Nietzsche y Scheler en alusión al resentimiento⁶⁶⁵. En el segundo caso Kirwan expone la cuestión de si el planteamiento de Girard es más bien una teoría o una hipótesis, considerando que lo sería en más de un sentido, sobre todo según el cual una teoría es “un sistema unificado de leyes o hipótesis, con fuerza explicativa”⁶⁶⁶. Además, señala la ambigüedad del pensamiento de Girard entre posiciones filosóficas y científicas, el papel desmitificador que concede al logos cristiano, y sus conexiones y enfrentamientos con los representantes de la filosofía postmoderna⁶⁶⁷. Pero en ninguno de los dos casos se aborda la problemática a la que aludía Gomá Lanzón acerca de la indagación teórica sobre la imitación.

⁶⁶⁰ Este autor realiza con esta obra la encomiable y casi titánica, según él también pionera, labor de pergeñar una historia general de la imitación, que pretende superar los estudios parciales sobre distintas formas de imitación circunscritas a ámbitos, épocas o autores diferentes (en la poesía, en el Renacimiento, en Platón...), ofreciendo además los fundamentos de una teoría general de la imitación. Esta empresa recibió el Premio Nacional de Ensayo 2004 y volveremos a ella en más ocasiones. J. Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.

⁶⁶¹ J. Gomá Lanzón: op. cit., p. 452.

⁶⁶² Pueden servir como ejemplos ilustrativos las entradas de las diversas obras de referencia, filosóficas, antropológicas o enciclopédicas, que incluyen la voz “René Girard”, incluidas las de las distintas versiones idiomáticas de la Wikipedia, o las entradas “deseo mimético” o “mimesis” del vocabulario de Ch. Ramond, en las que priman las derivaciones y consecuencias del mimetismo sobre la elucubración teórica acerca de la naturaleza de éste.

⁶⁶³ En el contexto de su diálogo con los teólogos de la liberación, Girard destaca la sencillez, que no mera simplicidad, de la teoría del deseo mimético. “Esto es muy interesante y me sensibiliza mucho. En los medios intelectuales que habitualmente frecuento, acostumbran objetar a la teoría mimética que ella no es suficientemente oscura. Como ustedes saben, vivimos en un mundo donde la oscuridad está de moda. Y el deseo mimético, como principio, es simple. No es que yo crea que el deseo mimético sea una cosa así tan simple. Con todo, incluso iletrados y personas sin mayor cultura entienden inmediatamente de qué se trata el deseo mimético. [...] El deseo mimético, evidentemente, es susceptible a la inclusión de realidades sumamente complejas. Mucha gente, no obstante al referirse al deseo mimético, se queda en un abordaje superficial. Algunos ven en la teoría mimética una especie de suplemento secundario para el psicoanálisis, o cosas de ese tipo”. ÍDOLOS 72-73.

⁶⁶⁴ M. Kirwan: *Discovering Girard*, London, Darton Longman Todd, 2004 (reprinted 2011).

⁶⁶⁵ *Ibidem*, pp. 30-37.

⁶⁶⁶ Según la definición de A. Lacey (*A Dictionary of Philosophy*, 1976): “(iii) A unified system of laws or hypotheses, with explanatory force (not merely like a railway timetable)”. M. Kirwan, op. cit., p. 91.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, pp. 91-97.

Por su parte, G. Vanheeswijck, a la hora de situar a Girard en la filosofía contemporánea, si bien concede lugares destacados al deseo, la violencia, la diferencia o lo religioso, como espacios de confrontación entre sus posturas y las de otros pensadores, en cambio, el deseo mimético o la imitación *per se* no son considerados, quizás porque, justamente en la filosofía contemporánea, la categoría de la imitación no goza de vigor ni de buena prensa. Girard, como sabemos, no se ha dedicado expresamente al cultivo del terreno filosófico – aunque es graduado o bachiller en filosofía⁶⁶⁸ – y, sin embargo, como defendimos, nos parece extremadamente oportuno estudiarlo en filosofía. Pero el autor tampoco se deja fácilmente enclavar en los compartimentos habituales de los mundos filosófico y académico. Vanheeswijck señala cómo, tras décadas de trabajo en universidades americanas, Girard “era como pensador interdisciplinario un tipo raro”⁶⁶⁹. Kirwan habla de “promiscuidad interdisciplinaria”⁶⁷⁰. Esta consideración encarna bien la superposición de niveles que vamos a ver en el modo en cómo el autor aborda la imitación en el marco de su teoría mimética.

Quizás a la teoría mimética no pueda reprochársele que su punto de partida no sea lo suficientemente teórico, o que no esté lo bastante elaborado especulativamente, en el sentido de que no es su pretensión partir de ahí, aunque, como hemos visto, sí puede acusar ese déficit cuando Girard se remonta de las consecuencias del deseo mimético, hasta el propio deseo mimético, y sus consideraciones no son lo nítidas y coherentes que deberían. Sin embargo, de ahí no se deriva que la de Girard no sea una teoría de la imitación (sí lo sería según el sentido al que apelaba Kirwan), o que carezca de presupuestos o enfoques teóricos cuando utiliza la categoría de imitación, si bien, como consideraremos, el ejercicio especulativo no cobre grandes dimensiones en la medida en que se parte de un *factum*, de un hecho que se pretende universalmente observable.

Pero comencemos de nuevo por *Mentira romántica y verdad novelesca*. El intelectual enfatiza su preferencia por novelistas y dramaturgos para conocer la naturaleza de las relaciones, los comportamientos y los deseos humanos. La genialidad de un autor literario quedaría patente en la medida en que sabría dar cuenta de esta naturaleza en sus obras. Y el pensador francés cree que los genios literarios coinciden al señalar la naturaleza imitativa de los deseos humanos y, por tanto, su carácter generador de rivalidades y conflictos. Frente a la tendencia dominante en la crítica y la interpretación literaria, que exaltaba la originalidad y las diferencias hasta el mínimo detalle, o frente a la exégesis a través de postulados filosóficos o sociológicos, Girard pretendía, parafraseando uno de los lemas de la fenomenología, volver a los textos mismos, como vemos en el siguiente fragmento: “¿Puede usted especificar un principio analítico que, atendiendo a fenómenos literarios [...] rige el modo que usted tiene de abordar los textos? R. G: “Creo que la razón principal está en los textos mismos. Shakespeare maneja explícitamente los fenómenos miméticos, a los cuales la mayor parte de los seres humanos desearía permanecer ciega y a los cuales es adicta en proporción a esa ceguera, por lo menos hasta cierto punto”⁶⁷¹. Pondrá el acento, además de en las semejanzas, y no en las diferencias, en la intertextualidad y en el principio de unidad entre la vida y la obra de los autores (véase el apartado 9.1.).

No era gratuita la paráfrasis con respecto a la fenomenología, ya que Girard reconoce en ella a los novelistas, en su estudio del deseo, en su descubrimiento de la naturaleza mimética del deseo y en su expresión literaria a través de los personajes de ficción. Y también en su propia investigación, la girardiana, que tendría un carácter fenomenológico. Lo vemos en las siguientes afirmaciones: la observación del arquetipo de la forma novelesca dependería

⁶⁶⁸ ÍDOLOS 13.

⁶⁶⁹ G. Vanheeswijck: “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, *Anthropos*, nº 213 (2006), pp. 41-56; 51.

⁶⁷⁰ “For the theory’s supporters, this interdisciplinary promiscuity is precisely its most attractive feature”. M. Kirwan, op. cit., p. 90.

⁶⁷¹ LMA 224.

“de una fenomenología de la obra novelesca”⁶⁷²; “El arte del novelista es una *époque* fenomenológica”⁶⁷³; “El deseo propiamente dicho no reposa sobre una base biológica específica [...] se puede por tanto hacer de él un estudio fenomenológico”⁶⁷⁴. De este modo Girard desarrollaría “una visión fenomenológica de la novela moderna que establece una topología del “deseo según otro”⁶⁷⁵, de la mimesis deseante o el deseo mimético.

Si los novelistas analizados por Girard tenían una aguda conciencia del carácter fundamental de la imitación en los comportamientos humanos, con lo que esto conlleva, en algún momento debieron haberse convertido en sagaces observadores no sólo de los demás sino de sí mismos. Girard apela así no sólo a los novelistas, sino a la observación directa y cotidiana para dar cuenta de nuestros comportamientos imitativos y sus derivaciones competitivas. Ya pudimos contemplarlo en diferentes ejemplos ilustrativos (como el del ademán repetido por otros o la pelea por una banana o un juguete, aunque haya muchos más juguetes o bananas iguales). Girard se queja de que las teorías de la imitación nunca hablen de la mimesis de apropiación y la rivalidad mimética y vuelve sobre las interacciones infantiles, concibiendo que los adultos no son muy distintos de ellos para ejemplificar aquellas. Reconoce en san Agustín al primero en definir este tipo de rivalidad: “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 los niños, sino para la humanidad en general”⁶⁷⁶. Así pues, la imitación rivalitaria “no se trata tanto de una cuestión de psicología experimental como de mera observación cotidiana”⁶⁷⁷. Retomamos una cita en apoyo de esta idea: “Desde el comienzo, hay que plantear el principio de un deseo mimético, de una *mimesis* deseante situada más acá de toda representación y de toda elección de objeto. Para apoyar este principio, podría referirse a la observación directa así como a las obras recién mencionadas [Dostoievski, Proust, Cervantes, Shakespeare...], y a muchas otras”⁶⁷⁸.

Girard considera que “ningún enfoque psicológico o individual puede hacer justicia al alcance del fenómeno”⁶⁷⁹ y rechaza todo tipo de interpretaciones sesgadas del deseo mimético: marxista, luckacsiana, hegeliana, platónica, postestructuralista, psicoanalítica...⁶⁸⁰ La imitación deseante y su dinámica tendente al conflicto tendría un alcance social y motivaría crisis sociales y culturales, desencadenando violencias colectivas y sacrificiales (el

⁶⁷² CDS 182-183.

⁶⁷³ MRVN 270.

⁶⁷⁴ SANGO 79.

⁶⁷⁵ M. R. Rojo: Voz “René Girard” en: P. Lóizaga, *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcelona, Emecé Editores, 1996, p. 166. Aunque no hay una referencia explícita a estas páginas, es a este fragmento al que corresponde el uso de la expresión “topología del deseo según Otro” y donde se concreta la tarea de una fenomenología de la novela: “Las formas más diversas del deseo triangular se organizan en una estructura universal. No hay un solo aspecto del deseo que, en cualquier novelista, no pueda ser relacionado con otros aspectos de su obra y de todas las obras. El deseo aparece, por tanto, como una estructura dinámica que se despliega de un extremo a otro de la literatura novelesca. [...] Los novelistas [...] no siempre ven las relaciones entre sus propias observaciones y las de sus antecesores. La tarea de dilucidar estas relaciones corresponde a una “fenomenología” de la obra novelesca. Esta fenomenología no debe tomar en consideración las fronteras entre las diversas obras. Pasando de una a otra con absoluta libertad, intenta acompañar el mismo movimiento de la estructura metafísica; intenta establecer una “topología” del deseo según *el Otro*”. MRVN 89.

⁶⁷⁶ ORÍGENES 55-56. “Yo mismo he podido ver y constatar la envidia experimentada por un niño muy pequeño: aún no hablaba y ya lanzaba negras miradas a su hermano de leche (San Agustín, *Confesiones* [Alianza, Madrid, 1999])”. ORÍGENES 56.

⁶⁷⁷ Ídem.

⁶⁷⁸ CDS 207.

⁶⁷⁹ LMA 148.

⁶⁸⁰ LMA 203.

ciclo mimético). No obstante, como veremos, el pensador de Aviñón propondrá una “psicología interdividual” y tampoco desdeña la psicología ni, como se expuso en el capítulo 1, las aportaciones de la biología, la etología, la neurología o la antropología. Recordamos, dejando aparte el problema hermenéutico de las fronteras entre imitación y deseo en los textos girardianos, su pretensión de un punto de partida que sería desconcertantemente simple y elemental: “la radical simplicidad de esa interferencia mimética primordial”, “la rivalidad mimética [que] no es ni siquiera específicamente humana”⁶⁸¹.

Girard no omite ni ignora el descubrimiento de las neuronas espejo de los años noventa. Pero tampoco en los años setenta deja de tener en cuenta el discurso científico, como el de los neurólogos que, sin conocer la existencia de esas neuronas, apuntaban en el mismo sentido: “los neurólogos nos recuerdan con frecuencia que el cerebro del hombre es una enorme máquina de imitar”⁶⁸². Volveremos sobre algunas aportaciones científicas consideradas por Girard al llegar a la sección dedicada a la ontogénesis. Por el momento vamos a calibrar, bajo nuestro punto de vista, la consistencia de las objeciones de Gomá Lanzón a Girard. Aquel reprochaba a éste “no desarrollar una auténtica teoría de la imitación” por: 1) limitarse a una hipótesis muy simple, 2) no referirse a la imitación propiamente sino a una identificación psíquica, 3) no explorar sus fundamentos teóricos. Sin embargo: 1) si bien Girard parte de una formulación simple acerca de la imitación –aunque ciertamente oscura en su vinculación con el deseo y de una complejidad e inmensidad inauditas en sus repercusiones–, esto no sería algo reprochable en la medida en que es una pretensión del propio autor y, bajo puntos de vista como el de Kirwan merecería tanto el calificativo de hipótesis como el de teoría. 2) Precisamente de la simplicidad de la que sí querría escapar Girard es la de limitar el deseo mimético o la imitación deseante a “identificación psíquica”, aunque también lo sea. 3) Sobre la no exploración de los fundamentos teóricos, como vemos, Girard se mueve, al menos, en tres niveles que quizás rezuman poca teoría porque pretenden remitirse a los hechos, pero que, precisamente por ello, no es algo objetable en detrimento del valor de la teoría mimética porque tendría una mayor apoyatura factual: la observación directa, la ciencia empírica y la fenomenología del deseo y de las grandes novelas, que tampoco estaría desconectada de los “hechos”. Muchas de esas geniales obras siguen siendo clásicos vigentes en la medida en que, a pesar del paso del tiempo, continuaríamos acudiendo a ellas por reconocernos a nosotros mismos y nuestros problemas, lo sepamos o no, según Girard, al haber trazado magistralmente la condición mimética del deseo, el amor, el odio, la violencia, en las relaciones y triángulos entre los personajes. Detectamos, de todas formas, que los puntos de vista de Gomá y de Girard pueden no encontrarse debido a que manejan conceptualizaciones de la imitación diferentes. Así, comprensiblemente, a juicio de Gomá, Girard no profundizaría auténticamente en una teoría de la imitación. Para Girard y su concepción de la mimesis, en cambio, Gomá estaría mutilando a la imitación su carácter principal: ser adquisitiva y rivalitaria.

La teoría del deseo mimético también se alinea con la reivindicación girardiana de un pensamiento “realista”, que pretende conocer la realidad y dar cuenta de ella, en oposición a posturas escépticas y nihilistas, y a la que sería nuestra propia tendencia a no asumirla: “el deseo mimético es una teoría realista que muestra por qué los seres humanos son incapaces de realismo”⁶⁸³. Gomá Lanzón pretende elaborar una teoría de la imitación de prototipos, en la que el sujeto elige libre y racionalmente un modelo al que desea imitar, sin que se le reproche que lo haga irracionalmente. En esta medida, este autor marca una neta separación con la teoría mimética, que incide más en señalar una dimensión inconsciente en la imitación de nuestros modelos, cuestiona la autonomía, la libertad y la subjetividad y, por tanto, la racionalidad de nuestros deseos miméticos. Girard comparte con Gomá, como veremos al hilo

⁶⁸¹ LMA 204.

⁶⁸² MISTERIO 17.

⁶⁸³ VM 207.

de la cuestión del sujeto, y también en el capítulo octavo, la crítica al sujeto kantiano y la consideración de la imitación como hecho cotidiano y permanente⁶⁸⁴, no sólo adscrito a la infancia (aunque difieran en las implicaciones). Por otra parte, como se verá, sobre todo en el capítulo décimo, Girard no es ajeno a una teoría de la imitación de prototipos que, más o menos pertinente en filosofía, dada su impronta religiosa, no por ello hay que dejar de examinarla.

3.3. CARACTERIZACIÓN DEL DESEO MIMÉTICO

Quedémonos con dos cosas antes de proseguir con la caracterización del deseo mimético. En primer lugar que, en lugar de elegir ya sea la imitación o ya sea el deseo, para Girard hay que pensarlos juntos: “no es tan fácil como parece y no basta, en efecto, añadir los efectos presumidos de la imitación y del deseo tal y como se conciben de manera separada. Hay que constatar al contrario que ninguna adición es posible. Solamente su conjunción revela su interés. Si copio el deseo de mi vecino, deseo el mismo objeto que él; desencadeno una relación de rivalidad compleja y dinámica”⁶⁸⁵. Y en segundo lugar que, además de consideraciones neurológicas, etológicas, psicológicas o de índole literaria, como señala J. Camarero, el punto de partida de Girard, según el cual el ser humano es incapaz de desear por sí mismo, y sólo puede desear lo que otro u otros desean, es una constatación de índole antropológica⁶⁸⁶.

Girard advierte que, a la hora de intentar comprender lo esencial del deseo, hemos de guardarnos de cometer el error de Marx, de Freud y de tantos otros que pretendieron privilegiar determinadas categorías de objetos del deseo, ya que ni los objetos ni los sujetos detentarían la clave del deseo, que tampoco puede confundirse con necesidades o apetitos⁶⁸⁷. El autor francés sostiene que hay deseo intenso o pasión en tanto que nuestras aspiraciones se fijan en un modelo que nos sugiere lo que es deseable⁶⁸⁸. El principio del deseo mimético se caracterizaría por su potencia explicativa que, además de refutar la teoría lineal del deseo, sería capaz de generar un desarrollo lógico que se identifica con un proceso histórico en los ámbitos más diversos e inesperados⁶⁸⁹. Desear miméticamente, dicho sencillamente, es desear algo porque alguien otro lo elige⁶⁹⁰.

Así, el deseo mimético, no sólo se destacaría por ser **imitativo**, sino que esto sería algo que define al mismo⁶⁹¹. Al iniciarse sobre un deseo ya existente, la teoría mimética

⁶⁸⁴ J. Gomá Lanzón : *Imitación y experiencia*, loc. cit., pp. 30-31.

⁶⁸⁵ R. Girard: “Préface”, en : J. M. Oughourlian : *Psychopolitique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, pp. 11-12.

⁶⁸⁶ J. Camarero: “La inversión del paradigma crítico”, *Anthropos*, n° 213 (2006), p. 73. En línea con las consideraciones precedentes también se expresa M. L. Martínez : « Pour Girard le désir mimétique est bien le processus de base (*389), objet non seulement de toute psychologie mais même des sciences humaines, de la littérature ou encore d’une anthropologie philosophique comme savoir sur l’homme ». *Añadimos la nota a pie de página n° 389 : « Pour Girard, on le sait, ce processus n’est pas isolé, il est prolongé par et articulé à celui d’une production de rivalité mimétique, comme de sa résolution sacrificielle ». M. L. Martínez: *Vers la réduction de la violence à l’école*, Lille, ANRT, 1996, p. 306.

⁶⁸⁷ VM 207.

⁶⁸⁸ AQUEL 17.

⁶⁸⁹ CDS 207. Un ejemplo significativo y de gran interés por sus repercusiones actuales es el del recorrido histórico que Girard hace en referencia al fenómeno de la anorexia y la preocupación por la delgadez, las tallas de ropa y el aspecto corporal. ANOREXIE 66-71. Otra cita que también atestiguaría la capacidad de los novelistas para realizar su análisis histórico del deseo es la siguiente, en línea con el caso anterior: “El novelista que revela el deseo de la élite social casi siempre es *profético*. Describe unas estructuras intersubjetivas que poco a poco se irán banalizando. Lo que es cierto de Proust también lo es de los demás novelistas. Casi todas las grandes obras novelescas sucumben a la atracción de los medios aristocráticos”. MRVN 205. Véase la nota n° 1269.

⁶⁹⁰ CAHIER 198.

⁶⁹¹ SANGO 79.

concibe el deseo como **fenómeno social**, ya sea inspirado por otro individuo o por la sociedad⁶⁹². El valor universal de este postulado tiene como consecuencia una “indeterminación radical” que, más que cuestionar la teoría de Girard, mostraría su gran potencialidad⁶⁹³. Aunque Girard, en la época en la que escribe *Mentira romántica y verdad novelesca*, opone, bajo la influencia de Stendhal, un deseo espontáneo y original al deseo mimético (véase el capítulo 7), reserva finalmente la palabra “deseo” a los apetitos, necesidades y apropiaciones diversas penetradas y regidas por el mimetismo, como ya hemos referido. Lejos de caer en la abstracción, el deseo mimético girardiano se refiere a los ámbitos de las relaciones humanas más comunes: el matrimonio, la amistad, las relaciones profesionales, la vecindad o la cohesión nacional, siempre amenazadas por la inestabilidad asociada a la identidad de los deseos. Girard afirma la tendencia antropológica a la influencia recíproca entre los hombres y al deseo de las mismas cosas. En esto también se opone a la mayoría de los filósofos que, según él, lo achacan a la escasez de lo deseable⁶⁹⁴. El hombre buscaría hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante⁶⁹⁵. Decir que nuestros deseos son imitativos o miméticos significa “que ellos se enraízan no en sus objetos o en nosotros mismos sino en un tercero, el *modelo* o el *mediador*, del cual nosotros imitamos el deseo en la esperanza de parecerle, en la esperanza de ver “fusionarse” nuestros dos seres, como gustan decir ciertos personajes de Dostoyevski”⁶⁹⁶. Por eso, según el autor, el deseo es mimético o imitativo y se define como deseo **triangular**⁶⁹⁷, frente a la teoría lineal del deseo que lo reduce todo al sujeto y su elección de objetos, soslayando la tercera y fundamental dimensión del modelo que los transfiguraría haciéndolos deseables⁶⁹⁸. Nadie se desearía nunca a sí mismo a menos que lo haga a través de la intermediación de alguien otro, ya que el egocentrismo no se entendería sin el alterocentrismo⁶⁹⁹. Esta tesis cuestiona la interpretación narcisista de la coquetería, que ocultaría el papel paradójico y esencial del otro:

⁶⁹² “A diferencia de los simples apetitos, el deseo es un fenómeno social que se inicia en un deseo ya existente, el deseo mayoritario por ejemplo, o el de un individuo que tomamos como *modelo*, sin incluso darnos cuenta, porque nosotros lo admiramos, porque todo el mundo lo admira”. LS 21.

⁶⁹³ “Si el deseo es mimético, está “determinado” por el deseo de otro por el mismo objeto. Pero si esta proposición es universal, es decir si el deseo del Otro está él mismo determinado por el deseo de un tercero, el cual puede ser el sujeto de origen, resulta una indeterminación radical. Aquellos que lo han descubierto han concluido que una falla lógica minaba el edificio girardiano. Es al contrario, en este punto reside toda la riqueza potencial y genética de la hipótesis mimética”. J.P. Dupuy en : *R. Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982, pp. 231-232, *apud* E. Haeussler, *Des figures de la violence*, loc. cit., p. 42.

⁶⁹⁴ EMOCIONES 61.

⁶⁹⁵ CEASEC 23.

⁶⁹⁶ VM 200. Girard se defiende de quienes acusan a su concepción del deseo mimético de ser una construcción artificial y un método reduccionista que empobrece las obras literarias. Él admite que el deseo mimético en tanto que abstracción es reduccionista, pero “no es cuestión de renunciar a la abstracción”. Para él no tiene interés un “no reduccionismo” que se contente con parafrasear a los autores: “la sola elección posible, a mi parecer, se sitúa entre un buen y un mal reduccionismo”. VM 200.

⁶⁹⁷ “La publicidad más hábil no intenta convencernos de que un producto es excelente sino de que es deseado por los *Otros*. La estructura triangular empapa los menores detalles de la existencia cotidiana”. MRVN 96-97.

⁶⁹⁸ Véase el capítulo 1 de MRVN: “El deseo triangular”, pp. 9-52. Girard es recurrente al respecto de este y otros muchos temas y podemos encontrar diversas formulaciones y ejemplos de las mismas ideas. Véase a modo de ejemplo la siguiente cita: “La teoría mimética afirma que el deseo, en el caso de los hombres no se enraíza verdaderamente ni en los objetos deseados ni en el sujeto deseante sino en un tercero, el modelo o mediador de nuestros deseos. En tanto que el imitador y su modelo tienen pocas pertenencias comunes, la rivalidad mimética no los amenaza. Son como dos estrellas separadas por años-luz. Si, al contrario, el imitador y el modelo tienen numerosas pertenencias comunes, estos están expuestos a las tentaciones rivalitarias. Estamos siempre cerca de nuestros rivales y, mientras más rivalizamos con ellos, más nos parecemos a ellos, más tienden nuestras dos identidades hacia la identidad. Si los modelos no inspiraran a sus imitadores más que el deseo de objetos que ellos aceptarían a continuación compartir con ellos, la rivalidad violenta sería evitada. Lo que la vuelve inevitable, es la sed de posesión exclusiva que, lo más a menudo, caracteriza el deseo del imitador porque ya caracteriza a su modelo. El *Cándido* de Voltaire contiene mil ejemplos de deseo mimético con consecuencias desastrosas”. APPARTENANCES 24. Girard continúa hablando de los conflictos entre el ingenuo alumno y su preceptor, el filósofo Pangloss, a propósito de una pasión amorosa, respecto a Cunegunda, alumna como Cándido.

⁶⁹⁹ ANOREXIE 56.

“la lectura narcisista permanece al nivel del sentido común que es casi siempre el sentido del deseo”⁷⁰⁰. El deseo mimético se presentaría bajo las formas más banales, fáciles, casi insignificantes, contrariando nuestro elitismo intelectual y nuestra sed de esoterismo. La televisión bastaría para ver cómo el deseo mimético domina de manera insolente la publicidad y las modas. Incluso en la vida intelectual, con su consumo cada vez mayor, rápido y distraído de los modelos miméticos que son los sistemas y las celebridades⁷⁰¹.

El modelo de nuestros deseos pueden ser uno o varios individuos a quienes admiramos o la sociedad. El deseo tendría pues **una dimensión social y cultural** irreductible, estaría troquelado socio-culturalmente y tendría repercusiones en la sociedad y la cultura⁷⁰². Todo lo que el ser humano dota de prestigio lo transforma en modelo. Según Girard, si observamos a quienes nos rodean, rápidamente podremos comprobar que el deseo mimético – o imitación deseante – domina tanto nuestros gestos más íntimos como los más esenciales de la vida: elegir a nuestra pareja, una carrera o el sentido de nuestra existencia. Los deseos o las pasiones no serían **miméticos o imitativos** de manera accidental o temporal, sino todo el tiempo: “lejos de ser lo más propiamente nuestro, nuestro deseo proviene de otro. Es eminentemente social. [...] Esto es verdad no sólo para los niños y los adolescentes sino también para los adultos”⁷⁰³. Así, la vergüenza sería el “sentimiento mimético por excelencia”, ya que para experimentarlo y avergonzarnos hace falta que nos miremos a través de los ojos de alguien⁷⁰⁴. El deseo mimético sería el deseo del deseo del otro que, como vimos, no habría que confundir con el hegeliano deseo de reconocimiento del otro⁷⁰⁵. En definitiva, a la hora de desear, recurriríamos a quienes nos rodean para recibir prestados sus deseos. Un préstamo que solería acontecer sin que prestamista y prestatario se aperciban de ello y que, más allá del deseo, se extiende a comportamientos, actitudes, saberes, prejuicios, preferencias... que también tomaríamos de nuestros modelos de manera inadvertida⁷⁰⁶. De este modo, la naturaleza del deseo humano y de sus pasiones sería **de segunda mano**⁷⁰⁷.

Como sabemos, Girard consagró fundamentalmente la primera etapa de su carrera investigadora al estudio de grandes novelistas. De ellos se siente deudor en lo que concierne a la revelación del deseo y la rivalidad miméticos. Sin embargo, la literatura no le bastaba para resolver la cuestión de si el deseo mimético era verdaderamente universal. ¿Cabía ver huellas del deseo mimético en todas las culturas, incluidas las no occidentales y las arcaicas? Es entonces cuando Girard inicia su formación como antropólogo autodidacta, preocupado también, desde hacía mucho tiempo, por el tema de los sacrificios religiosos, comenzando con el estudio de los clásicos de la etnología: Frazer, Tyler, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown, Malinowski, Pritchard, Mauss, Turner⁷⁰⁸... (tardará diez años en formular la tesis de la violencia y el asesinato colectivos). El resultado de este periodo se verá plasmado en *La violencia y lo sagrado* en 1972. En lo que ahora nos concierne, la respuesta a la cuestión planteada es la afirmación de la **universalidad** del deseo mimético, que sería característico de todos los seres humanos sin distinción⁷⁰⁹. El deseo mimético, como indicamos anteriormente, resultaría capital en la evolución humana, ligado a los mecanismos de chivo expiatorio (y a

⁷⁰⁰ CDS (Présentation) 38.

⁷⁰¹ CAHIER 198.

⁷⁰² “El deseo que cada hombre tiene de distinguirse suscita una imitación inmediata, multiplica estériles rivalidades, determina condiciones que hacen que la sociedad resulte inoperante por obra de una creciente uniformidad. El proceso es de indiferenciación que se toma por extrema diferenciación... falso “individualismo”. LMA 149.

⁷⁰³ AQUEL 17.

⁷⁰⁴ CH EX 204.

⁷⁰⁵ CDS 206-207.

⁷⁰⁶ De todos estos préstamos Girard señala al deseo como “el préstamo de mayores consecuencias”. SATÁN 33.

⁷⁰⁷ EMOCIONES 57.

⁷⁰⁸ ORÍGENES 37, 142-146; VS, 336-338.

⁷⁰⁹ AQUEL 105-106.

los sacrificios y rituales), que serían la solución biológica y cultural para controlar la rabia y la violencia, asociadas también al potente mimetismo humano.

Si el deseo es mimético, social, prestado, inspirado por un tercero... uno de los rasgos con que también cabe describirlo y que se cita de pasada es su carácter **comunicativo**. La naturaleza comunicativa de nuestros deseos que de forma recíproca se generan, se frustran y se refuerzan unos a otros: “todos los deseos se dicen entre sí “imítame” y “no me imites”, casi simultáneamente”⁷¹⁰. Decir que el deseo se imita y se comunica es decir que también se contagia. Será, por tanto, objeto de concurrencia, competitividad y conflicto, ya que la convergencia sobre el mismo objeto de dos o más deseos puede hacer aumentar hasta el infinito el valor de cualquier objeto⁷¹¹. Girard concibe las relaciones y las sociedades humanas como amenazadas por las rivalidades, frente a la tendencia a pensarlas a partir de su estado “normal”, ajenas al conflicto. Reconociendo que Hobbes fue capaz de pensar a partir de la crisis, se plantea que, si hay un orden normal en las sociedades, debe ser el resultado de una crisis anterior resuelta y que interpreta según la teoría mimética. Estas crisis tendrían que ver, como se expuso en el capítulo primero, con el carácter **contagioso** del deseo mimético y los conflictos que genera, no menos miméticos y contagiosos: “Como todos los deseos triangulares el deseo sexual siempre es contagioso. Quien dice contagio dice necesariamente segundo deseo referido al mismo objeto que el deseo original”⁷¹². Si dos individuos desean lo mismo, pronto llegará el tercero, el cuarto, el quinto... desencadenándose un proceso de bola de nieve en el que todos desean el mismo objeto (en las sociedades primitivas son sobre todo los alimentos, los territorios o las hembras lo que está en disputa). El deseo “siempre que surge se extiende como una mancha de aceite”⁷¹³ y, aunque el conflicto comience por el objeto, se intensificaría de tal modo que éste se destruye o se olvida y se traslada al plano de los antagonistas obsesionados unos por otros, y en el que también se da un contagio o contaminación de los antagonismos⁷¹⁴. Girard se refiere a este respecto a Marivaux y Shakespeare: “¡Es visionario, ese comienzo, es el de Marivaux, es también el de Shakespeare!... El oro no es *nada*, al parecer, ya que es el rayo de sol el que, cayendo sobre él, lo transfigura. Y, sin embargo, el oro es *todo* ya que es eso sobre lo que se disputa; es el hecho de disputárselo lo que le confiere su valor, y su terror”⁷¹⁵.

Las nociones de mediación externa y mediación interna⁷¹⁶ formulan las coordenadas que propiciarían o no la rivalidad y el conflicto en las relaciones de imitación del deseo. En el caso de las relaciones de mediación interna, en que sujeto y modelo se hallan cerca entre sí

⁷¹⁰ LMA 85. Éste es el fenómeno de *double bind* o doble imperativo contradictorio sobre el que volveremos más tarde y que tendría gran incidencia en las relaciones interpersonales y en el proceso educativo.

⁷¹¹ VM 207.

⁷¹² MRVN 98.

⁷¹³ RAHP 83.

⁷¹⁴ CEASEC 25.

⁷¹⁵ CEASEC 26. Una cita ya señalada en este sentido, de Girard refiriéndose a *Hamlet*, es esta: “los hombres pueden rivalizar hasta la muerte a propósito de una cáscara de huevo”. APPARTENANCES 23-25.

⁷¹⁶ “Las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales – dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias –. Hablaremos de *mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablaremos de *mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. No es, evidentemente, el espacio físico lo que mide la distancia entre el mediador y el sujeto deseante. Aunque la lejanía geográfica pueda constituir un factor, la *distancia* entre el mediador y el sujeto es fundamentalmente espiritual. Don Quijote y Sancho están siempre físicamente próximos entre sí pero la distancia social e intelectual que los separa permanece insalvable. Nunca desea el criado lo que desea su amo. Sancho codicia las vituallas abandonadas por los frailes, [...] los restantes objetos que Don Quijote le cede sin pesar. [...] La mediación de Sancho es una mediación externa. No es posible ninguna rivalidad con el mediador. Entre los dos camaradas, la armonía jamás se ve seriamente turbada”. MRVN 15-16.

espiritual y físicamente, el terreno está abonado para la rivalidad y para la mediación doble⁷¹⁷. Girard señala como un fenómeno común la ocultación que hacemos de nuestros modelos más cercanos, que también suelen ser aquellos que nos suscitan envidia y sentimientos entremezclados de admiración y resentimiento, en la medida en que la proximidad facilita la competitividad por los mismos objetos de deseo. La imitación es recíproca y da pie al intercambio de roles, de tal modo que el modelo también será imitador del sujeto que le imita, quien a la vez pasa a ser modelo para su modelo⁷¹⁸.

Si en otras teorías y planteamientos acerca del deseo y de las relaciones humanas sólo se percibe la relación objeto/sujeto, Girard no sólo pone el foco sobre el tercer polo, que es el modelo. Señala, además, las distintas facetas que este modelo representa: un modelo que puede ser también (y solería serlo en un contexto de mediación interna) obstáculo, rival y doble, además de objeto de deseo⁷¹⁹, lo cual aclara otra de las características fundamentales del deseo mimético, y que ya hemos visto ejemplificada: la **conflictividad**, asociada a la rivalidad que suele implicar que dos o más individuos deseen los mismos objetos. Girard, a veces, expresa la emergencia de la rivalidad como algo automático⁷²⁰ y otras, en cambio, afirma que el deseo mimético no siempre es conflictivo, aunque suele serlo⁷²¹. La ambivalencia del mimetismo y del deseo humano será una cuestión que trataremos más tarde, ligada a la cuestión de las posibilidades de libertad y de autonomía del ser humano (capítulos 7 y 8). De todos modos un rasgo del deseo mimético es su carácter **rivalitario**⁷²². Girard concede mayor importancia en los conflictos a la rivalidad entre los oponentes, que a los objetos *per se* que estuviesen en litigio. La rivalidad sería principal y anterior al objeto en disputa que, además, sería utilizado frecuentemente como pretexto para enmascarar esta verdad. La rivalidad “no es el reencuentro accidental sobre un mismo objeto de dos deseos independientes y espontáneos”⁷²³, se circunscribiría, más bien, a nuestra naturaleza deseante mimética, que nos abocaría a ella en los términos que ya hemos visto. El conflicto mimético no sólo sería un asunto entre individuos, sino también entre comunidades o naciones⁷²⁴.

⁷¹⁷ “Cuando tomo prestado el deseo de un modelo del cual nada me separa, ni el tiempo, ni el espacio, ni el prestigio, ni la jerarquía social, estamos condenados a desear el mismo objeto y, excepto una situación de reparto consentido, nosotros nos lo disputamos. Lejos de unirnos, nuestro común deseo hará de nosotros rivales y enemigos”. VM 201- 202. “Si ce héros vivait dans le même univers que ce modèle, au lieu d’être à jamais séparé de lui par toute la distance du mythe ou de l’histoire, comme dans les exemples ci-dessus, il en viendrait forcément à désirer le *même* objet que lui. À mesure que le médiateur se rapproche, la vénération qu’il inspire fait place à la rivalité haineuse ». CDS 180.

⁷¹⁸ En cambio, esto no sería así en las relaciones de mediación externa. La mediación externa se refiere a la relación entre sujeto y modelo o mediador en la que hay una distancia física o espiritual suficiente como para que no exista la rivalidad entre ambos. V. gr. Don Quijote con respecto a Amadís de Gaula o cualquiera de nosotros en nuestra admiración por un actor o un filósofo famoso, o en nuestra relación “normal” con nuestros padres. “El héroe de la mediación externa proclama en voz muy alta la auténtica naturaleza de su deseo. Venera abiertamente su modelo y se declara su discípulo. Hemos visto al propio Don Quijote explicar a Sancho el papel privilegiado que desempeña Amadís en su existencia. [...] El paralelismo entre *Don Quijote* y *Madame Bovary* ya es clásico. Siempre resulta fácil percibir las analogías entre dos novelas de la mediación externa. [...] Sin embargo, la imitación no es menos estrecha y literal en la mediación interna que en la mediación externa. Si esta verdad nos resulta sorprendente no es únicamente porque la imitación se refiere a un modelo “cercano”; también se debe a que el héroe de la mediación interna, lejos de vanagloriarse de su proyecto de imitación, esta vez, lo disimula cuidadosamente”. MRVN 16. Véase el apartado 6.1. del presente trabajo.

⁷¹⁹ SHAKES 147.

⁷²⁰ VS 153.

⁷²¹ SATÁN 26.

⁷²² Además del carácter contagioso de los deseos, la rivalidad del deseo también lo sería, “La rivalidad de los deseos no sólo tiende a exasperarse, sino que, al hacerlo, se expande por los alrededores, se transmite a unos terceros tan ávidos de falsa infinitud como nosotros”. SATÁN 28.

⁷²³ CDS (Présentation) 10.

⁷²⁴ « L’oeuvre de Clausewitz est révélatrice de ce que j’appelle un conflit de type mimétique. La France et l’Allemagne veulent la même chose : dominer l’Europe. Après la mort de Charlemagne, ses deux petits-fils, Charles le Chauve et Louis Le Germanique, vont commencer la guerre de jumeaux qui va marquer l’histoire de l’Europe jusqu’à prendre une forme virulente après la victoire de Napoléon à Iéna en 1806 et le réarmement de la Prusse qui mènera aux trois guerres que nous connaissons. C’est pour cela que le geste de réconciliation entre de

Según el profesor emérito de Stanford, cuando deseamos algo según el modelo que es nuestro prójimo y éste quiere reservarlo para sí, no se lo dejará arrebatar sin luchar. Pero al ver contrarrestado nuestro deseo, la mayoría de las veces, en vez de desplazarlo hacia otro objeto, lo reforzaremos imitando aún más el deseo de nuestro modelo. Esta oposición produce la exasperación del deseo, que se acentúa si procede de quien lo inspira. Una situación que se ve facilitada en la medida en que, al imitar un deseo ajeno, transmitimos al modelo la idea de que tiene razón al desear lo que desea o poseer lo que posee, intensificándose así su deseo y ayudando a convertirlo en un modelo, que es a la vez obstáculo y rival de mi deseo. Nos presentamos así como un modelo para nuestro modelo. Al mostrarnos también como su rival, le restituimos el deseo que nos presta. Sería, por ejemplo, el caso de un marido a cuya esposa hace tiempo que no desea y, al percatarse del deseo de un tercero por ella, resucita el deseo por su mujer⁷²⁵. Dos buenos ejemplos, aunque representen distintas variantes del fenómeno, son *El curioso impertinente* de Cervantes y *El eterno marido* de Dostoïevski, analizados por Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*⁷²⁶. En más de una ocasión, Girard recurre a la metáfora de los espejos para ilustrar el deseo mimético y nuestra situación como espejos los unos de los otros, lo cual nos anima a bautizar también al deseo mimético como un **deseo especular**⁷²⁷. Lo que en principio aparece como mero deseo subjetivo, copiado y multiplicado por el espejo del deseo mimético, puede transformar la realidad y afectar a toda una

Gaule et Adenauer, en 1963 à Reims, est si important ». P.-F. Paoli : « René Girard: “L’apocalypse peut être douce » [entrevista en línea]. *Le Figaro*. 8 noviembre 2007. <http://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce.php>. En este sentido, en el prefacio a una obra de J. M. Oughourlian, Girard alaba a éste por haber profundizado en la transposición de la escala de la rivalidad mimética interdividual a la internacional: “Dans son livre précédant, Jean-Michel Oughourlian s’est penché sur les cas des couples déchirés par la rivalité. Le présent ouvrage prolonge ses analyses en les transposant dans le domaine des relations internationales. La comparaison entre rapports érotiques et rapports interétatiques s’avère être plus qu’une métaphore. Une intuition fondamentale : la rivalité mimétique obéit aux mêmes lois à l’échelle des individus et à l’échelle des nations ». R. Girard: “Préface”, en: J. M. Oughourlian: *Psychopolitique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, p. 11.

⁷²⁵ SATÁN 26-27.

⁷²⁶ MRVN 46-52.

⁷²⁷ CAHIER LH, 199. Un magnífico ejemplo de este carácter de espejo del deseo mimético lo ilustra Girard a través de Shakespeare: « On a là une définition explicite du mécanisme *interdividuel* perpétuellement illustré par Shakespeare, à commencer par le Valentin des *Deux Gentilshommes de Vérone*. Les personnages concernés, et singulièrement les hommes, ne peuvent jouir de ce qu’ils sont ou de ce qu’ils ont – qu’il s’agisse d’une maîtresse, de la gloire militaire ou du pouvoir politique – « que par reflet ». S’ils recourent compulsivement à la « vantardise », c’est pour faire de leurs interlocuteurs de meilleurs miroirs, des réflecteurs plus puissants d’une lumière qui semble perdre toute réalité dès lors que nous en sommes le foyer. Seule l’envie peut donner, semble-t-il, une certaine consistance à notre bonheur. L’être du plaisir est fourni par autrui. A moins que ses attributs ne « réchauffent » les autres, c’est-à-dire les fascinent, et « renvoient cette chaleur à sa source première », Achille ne peut « sentir » ce qu’il possède. Sa gloire n’a de réalité que si elle engendre la jalousie implacable de rivaux puissants ». SHAKES 183. Junto al tema de los gemelos, Girard también refiere el tema del espejo en el momento en que Platón, en *La República*, describe los efectos indiferenciadores y violentos de la mimesis (MISTERIO 26). Véase también: ORÍGENES 54. Podríamos preguntarnos con M. L. Martínez si el espejo y la identificación de Lacan nos remiten al deseo mimético. Y la respuesta que nos ofrece esta autora es que hay coincidencias, pero también divergencias. M. L. Martínez: *Vers la réduction de la violence à l’école*, Lille, ANRT, 1996, pp. 306-308. Centrándonos en la diferencia más notable que se señala entre ambos autores: “Lacan contribue à la perception d’une relation triadique et engendrant la réciprocité mauvaise mais sans cependant y parvenir véritablement, selon nous, dans son propre modèle. L’identification lacanienne, en effet, reste un rapport individuel, unilatéral à l’autre comme image, elle n’est pas véritable relation (au sens logique et anthropologique du concept). Elle est processus subjectif de tension vers l’autre, dynamisé par une force aut centrée. La mimesis girardienne, par contre, est une véritable relation entre deux termes actifs dans une dynamique interactive effective. Sur le plan logique, le fait n’est pas sans importance, nous avons là une relation entre deux existants et nous avons une relations triadique avec deux converses ». M. L. Martínez, op. cit., p. 309. El propio Girard afirma, dirimiendo malentendidos que identifican el deseo mimético con el lacaniano, que: « Para el lacaniano lo que yo llamo mimético en la interacción humana debía corresponder a la ostentosa pero misteriosa « capture par l’imaginaire » y tener sus raíces - ¿en qué otro lugar? - en « le stade du miroir ». Pero nadie me ha dicho nunca cómo puede realmente obrar esa « capture par l’imaginaire »”. LMA 203.

sociedad⁷²⁸. Una idea que, como comprobaremos, no está lejos de lo que sugieren las neuronas espejo.

En la teoría de Girard se cuestiona la excesiva importancia que se le ha venido confiriendo al objeto en las teorías del deseo. La mimesis deseante no sólo sería anterior al surgimiento del objeto, sino que además sobreviviría a su desaparición. Incluso sería ella la que lo engendra en una configuración triangular, siendo la convergencia de los deseos la que define el objeto. Volviendo sobre estas palabras: “Es siempre sobre una primera *mimesis* que se apoyará la *mimesis*; los deseos se atraen, se imitan y se aglutinan, suscitando las relaciones cuyo antagonismo buscará siempre definirse en términos de diferencia, de un lado como del otro, mientras que en realidad la relación está indiferenciada. En todo instante, en efecto, la *mimesis* engendra nuevas reciprocidades, en un redoblamiento constante de las mismas astucias, las mismas estrategias, los mismos efectos de espejo”⁷²⁹. Mientras la imitación es menos consciente de ella misma es más eficaz⁷³⁰. Y, mientras mejor imitamos, más creemos que no imitamos. Paradójicamente, al mismo tiempo, observamos con sarcasmo cómo los demás imitan, creyendonos diferentes a ellos⁷³¹. Sin embargo, como decíamos, para Girard el deseo mimético es **universal**. La mayoría de las personas pasarían su vida imitando sin saberlo⁷³², albergando todo tipo de deseos, sin tomar conciencia de que el objeto es sólo un medio de alcanzar el ser del mediador. Por esto Girard habla de la **dimensión de inconsciencia** del deseo mimético, aunque distinta del inconsciente freudiano, como ya apuntamos⁷³³.

La aspiración por llegar hasta el ser de nuestros modelos sería otra de las características constitutivas del deseo y que se seguiría de su condición mimética, ya que siempre es un modelo el que se imita (individual, social, cultural). El deseo sería deseo de ser⁷³⁴, deseo de ser como alguien otro o como los otros. Esta sería la intención última del deseo⁷³⁵ y, por ello, Girard le adjudica el calificativo de **deseo metafísico**⁷³⁶. Incluso habla de

⁷²⁸ “Así, lo que en principio es sólo una apariencia subjetiva, acaba enseguida por convertirse en una realidad. Mimético, [el deseo] expande el mimetismo por todas partes y, sin hacer nada para ello, actúa eficazmente por su propia difusión. A través del espejo mimético del deseo de los otros recibimos cada vez más sus efectos, siempre multiplicados, y el mundo se convierte realmente para nosotros en lo que nuestro deseo imagina”. RAHP 83.

⁷²⁹ CDS 208-209.

⁷³⁰ Recordamos que en la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio un elemento fundamental y posibilitante del mismo es la ignorancia o el desconocimiento de que éste está teniendo lugar. Véase el apartado 1.4.

⁷³¹ CAHIER 200. Esta creencia o posición de superioridad o de sentirse ajeno a las circunstancias ajenas sería también un factor a tener en cuenta en el fenómeno de la risa. Véase el ensayo: “Equilibrio peligroso. Una hipótesis sobre lo cómico”, LMA 129-142 (VM 263-289).

⁷³² CEASEC 144.

⁷³³ CAHIER 184. Puede verse también lo referido a la “conversión epistemológica” en la sección 9.3.

⁷³⁴ “Todo deseo es deseo de ser”. CEASEC 24.

⁷³⁵ “El objeto no es más que un medio de alcanzar al mediador. Es el ser de este mediador al que aspira el deseo. Proust compara este deseo a la sed atroz de ser el Otro: “Sed – parecida a aquella que arde una tierra alterada- de una vida que mi alma, porque ella no había recibido hasta ahora jamás ninguna sola gota, absorbería tanto más ardientemente, en largos tragos, en una más perfecta absorción. [...] El héroe dostoiévskiano, como el héroe proustiano, sueña absorber, asimilar el ser del mediador”. SHAKES 59-60.

⁷³⁶ Encontramos multitud de referencias al “deseo metafísico” y expresiones afines, sobre todo en cuanto a las relaciones de mediación interna y a su complicación, intensificación y problematización se refiere: “teoría metafísica del deseo” y “proceso metafísico” (MRVN 97); “leyes del deseo metafísico” (MRVN 100); “camino fatal del deseo metafísico” (MRVN 108); “rivalidad metafísica” (MRVN 121). Algunos ejemplos: “la contradicción no está en Proust, está en el deseo metafísico. Percibir el deseo equivale en realidad a percibir al mediador en su doble papel maléfico y sagrado”. MRVN 78. “El deseo según el *Otro* siempre es el deseo de ser *Otro*. Sólo hay un único deseo metafísico pero los deseos concretos que concretan este deseo primordial varían hasta el infinito. Nada de lo que se puede observar directamente en el deseo de los héroes de novela es inmutable. La propia intensidad de este deseo es variable. Depende del grado de “virtud metafísica” poseído por el objeto. Y esta virtud depende también de la distancia que separa al objeto del mediador. El objeto es al mediador lo que la reliquia al santo. El rosario del que éste último se ha servido, la ropa que ha vestido son más buscados que la medalla simplemente tocada o bendecida. El valor de una reliquia depende de la “distancia” que le separa del santo. Lo mismo ocurre con el objeto en el deseo metafísico”. MRVN 79. “El racionalista no quiere

“canibalismo simbólico”, en tanto que buscaríamos el alimento para ser, en el ser de los otros⁷³⁷. Todo deseo de ser sí mismo pasaría por el otro, sería un deseo de ser el otro⁷³⁸. No obstante, cabe hablar aquí de dos sentidos de deseo metafísico. Uno, referido al deseo de ser en general y otro, que se corresponde a una circunstancia concreta de exasperación del deseo en el que el valor del objeto se disuelve y el deseo metafísico se revela especialmente. Este segundo caso también podría verse tanto en un contexto intersubjetivo ceñido a dos o tres individuos, así como en un contexto grupal, ya se trate de una crisis de una comunidad humana hace miles de años o de un conflicto social actual. La mimesis ocuparía el espacio, pero no en un sentido realista referido a la copia de unos objetos, sino en el de las relaciones dominadas por las rivalidades miméticas que, aceleradas, en un contexto humano primitivo producirían el mecanismo victimario que estabilizará de nuevo a la sociedad⁷³⁹. En una situación de crisis sacrificial (o crisis de las diferencias y de los roles culturales) sería aún menos acertado vincular el deseo a determinados objetos, aunque estos parezcan privilegiados.

Una de las citas que Girard trae a colación a propósito de Shakespeare, en concreto de *Los dos caballeros de Verona*, en la boca de Valentín, al ver a su amigo Proteo violentando a Silvia, dice así: “¡Oh tiempo maldito, / Que de todos los enemigos el peor sea un amigo! (V, 4, 71-72)”. Al comentar esta cita, el pensador no dice que ésta se trate de una hipérbole, sino del mismo tema que constituye la pieza, que no es otro que los problemas derivados de la proximidad y de la identidad que habitan en la amistad y en el odio, igualmente atravesados por el mimetismo y la reciprocidad, y que minan las relaciones amistosas y fraternas. Un tema recurrente en Shakespeare y que, en opinión del autor francés, supone un escándalo que todos buscamos eludir, ya que hiere nuestra concepción optimista de las relaciones, según la cual en las relaciones humanas, los conflictos serían excepcionales y la armonía sería lo que primaria. Una idea que Girard no comparte y, según su interpretación, Shakespeare tampoco⁷⁴⁰, más cerca de un planteamiento trágico, en el que las relaciones humanas están condenadas, por su propia naturaleza afectada por el mimetismo, a la reciprocidad y a la rivalidad, abocadas a la conflictividad, más allá de aparentes razones y objetos que sólo serían elementos superficiales.

Una de las impresiones que podemos tener desde el comienzo de esta exposición, es la de estar ante una teoría que nos dibuja como seres atrapados por el mimetismo y, por tanto,

percibir la estructura metafísica del deseo; se contenta con explicaciones ridículas, apela al “sentido común” y a la “psicología””. MRVN 143. Más páginas donde encontramos alusiones al deseo metafísico en esta misma obra: MRVN 16, 62, 63, 64, 65, 72, 74, 81, 83, 90, 96, 133, 137...

⁷³⁷ « L'identification à l'autre échoue très souvent dans un univers de médiation interne. Au lieu de passer d'un modèle à l'autre, le sujet s'immobilise face au modèle le plus fort et se met à rivaliser avec lui pour s'approprier son être. Cette forme de cannibalisme symbolique est le symptôme que la relation est manquée ». ACLAU 258. En un sentido aún menos metafórico, Girard también vincula el deseo mimético con la práctica ritual del canibalismo: “Mircea Eliade afirma con mucha razón que lo que aparece en primer lugar es lo sagrado y que posiblemente, en última instancia, la antropofagia no existe bajo ninguna forma natural. En otras palabras, no se inmola a una víctima para comérsela, sino que hay que comérsela porque se la inmola. Ocurre lo mismo con todas las víctimas animales que son igualmente comidas. [...] Cualquier consumo de carne sacrificial, humana o animal, debe interpretarse a la luz del deseo mimético, auténtico canibalismo del espíritu que siempre acaba por dominar sobre la violencia ajena, sobre la violencia del otro. 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. Nos explicamos, gracias a este hecho, el deseo que sienten los caníbales de ver como su víctima demuestra, mediante su valentía, que es realmente la encarnación de la violencia soberana. La carne de la víctima es necesariamente consumida después de la inmolación, es decir, una vez que la violencia maléfica se ha metamorfoseado por completo en sustancia benéfica, enteramente convertida en una fuente tanto de paz como de buena vitalidad y fecundidad. Una vez que hemos reconocido en el canibalismo ritual un rito sacrificial como los demás, la adopción previa del prisionero, su asimilación parcial en la tribu que lo devorará, ya no plantea ningún problema”. VS 288.

⁷³⁸ CAHIER 198.

⁷³⁹ CH EX 183.

⁷⁴⁰ SHAKES 29-30.

coartados en su libertad. Tendremos ocasión de analizarlo en los capítulos 7 y 8. No obstante, también hay que considerar que, en la medida en que el deseo es mimético no está fijado de antemano, como tampoco los modelos de nuestros deseos. Al contrario que los planteamientos que encadenan el deseo a una supuesta esencia subjetual de cada cual, o lo ligan a determinados objetos (el caso de la madre en Freud), para Girard “el deseo no puede ser más que de esencia **nómada**”⁷⁴¹. Eso sí, aunque el deseo esté desligado de todo objeto preciso, por el contrario, tendería a ligarse obstinadamente al objeto poseído por sus modelos que, en las relaciones de mediación interna, serían también deseos rivales y fácilmente propiciarían una espiral de conflicto. No es de extrañar que la crítica al pensamiento girardiano de ser un pensamiento pesimista sea frecuente, aunque él prefiere llamar a esto realismo.

Cuando Girard habla del deseo, lo hace en muchas ocasiones en términos tales como “el deseo adquiere”, “el deseo renuncia”, “se mide”, “sabe”... o afirma la existencia de una perspectiva que es la del “deseo mismo”, clave para entender las patologías del deseo. Éstas han sido, a su juicio, mal afrontadas por muchos de los planteamientos psicológicos y filosóficos pasados y actuales, al fragmentar y diferenciar fenómenos que, en su opinión, están vinculados entre sí, y que él interpreta a través de la teoría mimética, sirviéndose de términos como: mimetismo, identidad, dobles o indiferenciación. Así, fenómenos como el sadismo, el masoquismo⁷⁴², comportamientos homosexuales, alucinaciones... son examinados en el planteamiento girardiano obviando supuestos como los de la teoría psicoanalítica. Se consideran al margen de ésta y otras teorías que serían incompletas e insuficientes, para abordar aquellos a través de una única teoría, la teoría mimética.

Cabe plantearse si Girard no estaría hipostasiando el deseo. Así lo hace A. Boyer quien, además, propone una alternativa: “Quizás es mejor demoler la entidad “deseo mimético” y hablar de “comportamientos miméticos”. La primera expresión, cómoda y seductora, corre el riesgo de entrañar hipóstasis, como si “el” deseo fuera una especie de entidad separada, un flujo, gobernando el comportamiento de individuos con su total ignorancia, no dejándoles más que la ilusión romántica del dominio. Esta hipóstasis del “Deseo” es común al psicoanálisis, al “esquizo-análisis” y, me parece, al “mimetanálisis”. Creo que hay que desconfiar de ella, y, como la Escuela de Palo-Alto, rechazando la hipóstasis del Inconsciente – después de Politzer y Sartre –, concentrar el análisis sobre las situaciones “mimetogónicas”⁷⁴³. Sobre la observación de las similitudes de la teoría mimética con el “esquizo-análisis” o el psicoanálisis nos remitimos al capítulo dos, particularmente a los apartados sobre Deleuze y sobre Freud. Acerca de la hipóstasis del deseo el propio Girard responde que no cree incurrir en ella: “si el deseo es el mismo para todos los hombres, si únicamente no hay más que un deseo, no hay razón de no hacer de él el verdadero “sujeto” de la estructura, sujeto que se dirige, por otra parte, a la mímesis. Yo evito decir “sujeto deseante”, para no dar la impresión de recaer en una psicología del sujeto”⁷⁴⁴. No obstante lo cual, nos parecería oportuno, no tanto la “demolición” de la noción de “deseo mimético en favor de “comportamientos miméticos”, como mantener esta distinción en el análisis antropogenético para evitar, en este y en otros contextos, las ambigüedades de Girard antes señaladas y que sería homologable a la distinción del autor en algunos textos entre deseo mimético e interferencia mimética.

⁷⁴¹ VM 202.

⁷⁴² MRVN 160-161, 163, 165, 167. Para conocer el análisis mimético de más fenómenos como los citados véase el libro: “Psicología interdividual” perteneciente a *El misterio de nuestro mundo*. MISTERIO 319-471.

⁷⁴³ A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en: P. Dumouchel, *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 581.

⁷⁴⁴ DCCDFM, DVAD 1062.

A continuación seguiremos completando el retrato mimético de la naturaleza humana. En particular, considerando la cuestión de la ontogénesis, que antecederá a la dilucidación de la filosofía del sujeto, que extraeremos de la teoría mimética.

3.4. ONTOGÉNESIS

a) Encaje antropogénesis-ontogénesis

Cambiar de nivel de análisis no supone un cambio de teoría. Si, al hablar de la filogénesis humana y la posterior evolución de la especie, en torno al mecanismo del chivo expiatorio y los sacrificios rituales, decíamos que la “grasa” que posibilitaba el funcionamiento de los engranajes es el hipermetemismo humano (ya sea hablando de un nivel más elemental de interferencias miméticas, o más desarrollado y ulterior de deseo mimético, según la distinción alumbrada en el apartado precedente⁷⁴⁵), éste seguiría siendo capital en la conformación de individuos de la especie. La imitación sería, pues, primera, fundamental: “en la ontogénesis como en la filogénesis, está siempre ahí, en el nacimiento del sujeto humano, e incluso antes, en estos primos y ancestros del hombre que son probablemente los primates”⁷⁴⁶. Cambiar de escala no supondría dejar de ver los orígenes sacrificiales y violentos de la humanidad, como el abordar aquellos no implicaba, ni mucho menos, restar relevancia al mimetismo. Hablaremos de la indispensabilidad de la mimesis en los neonatos y su posterior infancia y desarrollo hacia la adultez, en el aprendizaje y en la socialización. Tendremos en cuenta, en este sentido, un tipo especial de neuronas, las neuronas espejo, que apoyarían la tesis girardiana de la fundamentalidad del comportamiento imitativo de los seres humanos en su constitución como tales. También prestaremos atención a los signos indicativos y evocadores, a nivel ontogénico, del mecanismo del chivo expiatorio, ligado en la hipótesis mimética a nuestra consolidación misma como especie. Recordamos y subrayamos, como se hizo en el capítulo uno, que la elección y desarrollo del tema del mecanismo del chivo expiatorio, enfatizando el propio mecanismo con sus fases al hilo de la filogénesis, y la exposición y problematización del deseo mimético en el marco de la sección dedicada a la ontogénesis, corresponde a una decisión metodológica y pedagógica que no menoscaba la vinculación de ambos elementos. Para disipar cualquier género de dudas, en ningún momento estamos diciendo que la violencia sea lo fundamental en la antropogénesis y el deseo mimético en la ontogénesis: “la violencia es la continuación del deseo mimético por medios brutales. No es la violencia la que juega el rol principal en mi perspectiva; sólo la *mimesis*

⁷⁴⁵ No obstante la ambivalencia, traemos aquí esta cita para ilustrar el encaje o la continuidad entre el nivel filogenético y ontogénico a través del mimetismo: “Los antiguos etnólogos consideraban a las sociedades arcaicas las menos evolucionadas, las más cercanas a los orígenes. Y lo cierto es que, pese a todo lo que se ha dicho para desacreditar esta tesis, tiene a su favor el sentido común. Aunque no puede adoptarse sin que, de modo irresistible, uno acabe pensando que el sacrificio no sólo desempeñó un papel esencial en las primeras edades de la humanidad, sino que incluso podría constituir el motor de todo lo que nos parece específicamente humano en el hombre, de todo lo que le distingue de los animales, de todo lo que permite sustituir el instinto animal por el deseo propiamente humano: el deseo mimético. Si la evolución humana consiste, entre otras cosas, en la adquisición del deseo mimético, es obvio que los hombres no pueden prescindir, para empezar, de las instituciones sacrificiales que refrenan y moderan el tipo de conflicto inseparable de la hominización”. SATÁN 124.

⁷⁴⁶ Girard hace esta apreciación en el marco más amplio de su crítica e interpretación del psicólogo Janet, con quien está de acuerdo en que la sugestión no podría ser primera o servir de fundamento explicativo de los comportamientos humanos. Aunque este acuerdo, según reconoce Girard, no sería posible con las conclusiones de Janet, en las que no se vería reflejado el rol de la imitación tal como él lo concibe. De nuevo en esta ocasión, al hablar del “primado de la imitación”, Girard sigue cuestionando a los grandes clásicos de la filosofía. Habría que remontarse pues a Platón y Aristóteles para abolir la mutilación o castración que la filosofía habría infligido a la imitación. R. Girard, “Automatismes et liberté”, en H. Grivois, J. P. Dupuy (dir.): *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Éd. La Découverte, 1995, p. 114. Retomaremos el discurso de Girard sobre Janet en el capítulo octavo.

tiene ese rol”⁷⁴⁷. El mimetismo “no puede menos de suscitar conflictos. Por tanto es al mismo tiempo temible e indispensable. Lo que es cierto de la cultura en su conjunto lo es también del individuo”⁷⁴⁸.

Volvemos a traer a colación la noción de “mecanismo” o “ciclo mimético”, que ilustra la unidad teórica de la hipótesis de Girard, ya que comprende la vasta secuencia de fenómenos que se suceden entre el deseo mimético, la rivalidad mimética y su contagio, la crisis mimética o sacrificial y la resolución de ésta mediante el chivo expiatorio⁷⁴⁹. Incluso en sociedades como la nuestra, en las que no dependemos de crímenes colectivos o sacrificios para garantizar la estabilidad social, y también a nivel interpersonal, aún hoy podría detectarse nuestra propensión mimética a la reciprocidad y a las dinámicas de la violencia. Como señala la pensadora de inspiración girardiana M. L. Martínez, en su estudio antropológico y filosófico de la violencia y la educación, en tanto que toda antropogénesis comporta una concesión a la violencia sacrificial, “debemos encontrar el eco sobre el plano de la ontogénesis”⁷⁵⁰. Así pues, filogenia y ontogenia humana están comunicadas e interpretadas bajo parámetros comunes en la teoría mimética. El propio Girard comprende que, a la hora de leer sus obras, pergeñadas a través de enfoques y niveles distintos, quepa el despiste. Esgrime que, en su ir y venir entre las dinámicas miméticas, el chivo expiatorio, y la muerte de Jesús (en particular su obra *Veo a Satán caer como el relámpago* en la que “todo parte de los Evangelios y aboca a los Evangelios”), sus argumentaciones tendrían forma de caracol o espiral: “Nos encontramos en la necesidad de ir y volver entre alfa y omega. Y estos movimientos constantes, estos vaivenes, obligan a redacciones en forma de caracol, de voluta, en espiral, que finalmente amenazan con ser desconcertantes e, incluso, incomprensibles para el lector”⁷⁵¹.

Centrados más explícitamente en la cuestión de la ontogenia, desde el punto de vista de la teoría mimética, veamos cuáles son las claves que René Girard subraya en lo que a la formación y el desarrollo de los individuos humanos se refiere. Según su planteamiento el mimetismo humano y el deseo mimético serían algo fundamental, tanto desde un punto de vista biológico, como social y cultural: en el aprendizaje de la alimentación y del lenguaje; en la empatía con los demás o en la conformación de nuestras pertenencias grupales o señas identitarias que, para la teoría mimética, pasan inexcusablemente por el deseo de ser como los otros y no están, ni mucho menos, exentas de rivalidades, conflictos y violencia, incluso en sus formas más veladas. En opinión de Girard el deseo mimético habría jugado un rol

⁷⁴⁷ “Este punto es a menudo mal comprendido. La palabra violencia en *La Violencia y lo Sagrado* debe ser en parte responsable de este malentendido”. SANGO 80-81.

⁷⁴⁸ MISTERIO 327.

⁷⁴⁹ ORIGINES 61; SATÁN 60. Hemos de advertir que esta noción de mecanismo o ciclo mimético de Girard comienza con el “deseo mimético” y no por las “interferencias miméticas”, bien presuponiendo ya el deseo en un estadio evolutivo pasado por el umbral de humanización, o bien porque se trata de un descuido, una formulación inexacta o porque se sigue sin despejar la ambigüedad.

⁷⁵⁰ Continúa la cita: «L'éducation en tant qu'ontogenèse implique peut-être une concession à la violence sacrificielle pour autoriser l'entrée dans la culture, le langage et l'entreprise signifiante communautaire, à travers ce que nous postulons comme étant le *pacte symbolique*. Introduire véritablement la question de l'éducation, c'est parvenir à articuler la question de l'ontogenèse à celle de l'anthropogénèse. [...] S'il est vrai que toute institution (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*), puise son origine dans le sacrifice, il serait alors possible de montrer qu'à l'origine de l'institution éducative, comme de tout processus éducatif, il y a une forme de violence sacrificielle. Il restera ensuite à entrevoir (c'est essentiellement ce qui nous intéresse) comment on peut surmonter ce seuil de l'anthropogénèse violente vers la non violence. Et c'est cette même question qui nous amènera à démarquer quelque peu notre propre entreprise de celle de Girard». M. L. Martínez: *Vers la réduction de la violence à l'école*, loc. cit., p. 71.

⁷⁵¹ No obstante, la dificultad estribaría, afirma a continuación, en “probar el carácter científico de mi enfoque”. AQUEL 62. “Pienso que en San Pablo, en particular en Romanos y Corintios, circula el “caracol mimético”. Todo lo que hemos hablado forma tal vez una exégesis de lo que dice Pablo sobre la centralidad de la Cruz. La Cruz no es solamente el saber sobre Dios, sino en primer lugar un saber sobre el hombre”. AQUEL 99. Nos extenderemos sobre esta temática en el capítulo 4, al hilo del saber antropológico de la religión.

fundamental en la cultura humana desde siempre. Hoy la comunicación implementada por las nuevas tecnologías favorece, acelera y amplifica, de manera excepcional, algunas de sus manifestaciones, lo que para muchos quiere decir que el deseo mimético sería, más bien, un fenómeno característico de nuestra época en especial. Sin embargo, Girard insiste en que, aunque las tecnologías de la comunicación nos obligan a ver el deseo mimético, no son estas quienes lo engendran⁷⁵².

El pensador se muestra satisfecho por la fortuna que habría tenido su teoría a la hora de describir la gran relevancia de los mecanismos miméticos en el comportamiento humano, anticipándose a los descubrimientos neurológicos recientes que la podrían haber confirmado, incidiendo en la idea de que la imitación es primera y es el medio esencial del aprendizaje, más bien que cosa aprendida⁷⁵³. Según la teoría mimética, nuestra especial capacidad para la imitación es lo que nos hace sobrepasar la animalidad. Para bien y para mal sería lo más dinámico de la inteligencia humana. Lo que nos hace perder el equilibrio animal, llevándonos más lejos en la violencia, la brutalidad y la intensidad de la rivalidad mimética, que los que recibían por nuestra parte el apelativo de “hermanos inferiores”. Los seres humanos, como vimos, seríamos los animales que, sin un freno instintivo, podemos ir a la deriva, abandonados a la fatalidad de nuestro mimetismo violento⁷⁵⁴. Aunque el deseo mimético pueda resultar pernicioso, esto no quiere decir que sea malo en sí mismo. Al contrario, afortunadamente, los hombres no podríamos renunciar a él, como no podemos hacerlo con la alimentación o el sueño. Porque gracias a la imitación también serían posibles: el aprendizaje de la lengua y de la cultura; la innovación, tanto a nivel individual como grupal, y la incorporación de los seres humanos a una tradición susceptible de ser legada y adoptada por otros individuos y generaciones⁷⁵⁵.

Una vez que los seres humanos sacian sus necesidades naturales y satisfacen las necesidades primordiales, o incluso antes, desearían intensamente, aunque sin saber con exactitud ni con certeza qué. Carecemos de instinto que nos guíe pero, en cambio, tenemos el deseo. Tenemos el deseo, pero no tendríamos deseos propios y para poder desear recurrimos a los demás para que nos presten los suyos⁷⁵⁶: “he acabado por concluir que el hombre [...] es aquel que fundamentalmente no sabe qué desear”⁷⁵⁷. Deseamos un ser del que nos sentimos privados (deseo metafísico) y creemos encontrarlo en alguien, de quien esperamos saber lo que hay que desear para adquirir ese ser (ese alguien, además de modelos determinados es la sociedad y la cultura). Por ello, los objetos que el modelo posea, como ya hemos visto, son asociados por el sujeto con el ser del modelo al que aspira. Para Girard el deseo es esencialmente mimético, pero más allá del mimetismo del deseo infantil, que nadie cuestionaría, considera que el deseo adulto también lo es (deseo mimético universal). De ahí la vergüenza y el miedo que éste tendría de manifestarse en su condición de carente de ser⁷⁵⁸.

b) Mimetismo y desarrollo ontogenético

Pero centrémonos ahora en el mimetismo infantil y en la ontogénesis. Aunque Girard no tiene al niño como objeto de estudio, en sus obras encontramos menciones explícitas a esta

⁷⁵² CAHIER 198.

⁷⁵³ ACLAU 11.

⁷⁵⁴ AQUEL17-18.

⁷⁵⁵ CEASEC 55.

⁷⁵⁶ SATÁN 33.

⁷⁵⁷ CAHIER 183.

⁷⁵⁸ VS 152-153. “El mimetismo del deseo infantil es universalmente reconocido. El deseo adulto no es diferente en nada, salvo que el adulto, especialmente en nuestro contexto cultural, casi siempre siente 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”. VS 152.

cuestión referidas principalmente, como cabía esperar, al mimetismo. Nos referiremos a estas consideraciones del propio pensador, apoyados en dos ponencias que, sobre pedagogía, tuvieron lugar en el *Colloque du Cerisy* de 1983 consagrado a Girard. C. Seibel, preocupado por la problemática del aprendizaje escolar, señala cómo, a través de los estadios del desarrollo del niño, descritos, entre otros, por A. Gessell, J. Piaget o H. Wallon, se pone de manifiesto claramente la importancia que estos investigadores han conferido a los fenómenos de imitación⁷⁵⁹. L. Morin, en su pretensión de elaborar una primera tentativa de aplicación de la teoría girardiana al niño, apela a la psicología genética de Piaget para dar amplitud científica a los argumentos de Girard, al tiempo que quiere proporcionar a las descripciones de esta psicología lo que considera que le falta a través de la teoría mimética⁷⁶⁰.

La imitación sería el mecanismo mediante el cual el niño pequeño puede empatizar, conocer algo de los sentimientos del otro, siendo el primer puente entre sí mismo y el otro. La actitud de los bebés, cuando hacen el acercamiento entre el comportamiento de sus prójimos y los efectos inducidos por el hecho de imitarlos, sería fundamental para el desarrollo ulterior de la intersubjetividad de la comunicación y de la cognición social. El caso del autismo, en tanto que disminución considerable de la actividad relacional, pondría de manifiesto la relevancia de la capacidad de imitar⁷⁶¹. No poder imitar sería el signo de un grave déficit cultural⁷⁶². Más aún, si los hombres cesaran de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían porque “no hay nada o casi nada en los comportamientos humanos que no sea aprendido y todo aprendizaje se reduce a la imitación”⁷⁶³.

Si el deseo humano no fuera mimético, si los niños no tomaran como modelo necesariamente a las personas que les rodean, la humanidad no tendría lenguaje ni cultura. Por eso, dice Girard, que es en este terreno donde hay mayor incertidumbre y necesidad de modelos. Por tanto, la única cultura que es realmente nuestra, no es aquella en la que hemos nacido, sino aquella cuyos modelos imitamos a la edad en la que tenemos una capacidad de asimilación mimética máxima⁷⁶⁴. En consecuencia, nuestras primeras pertenencias serían

⁷⁵⁹ C. Seibel: “Désir mimétique et échec scolaire”, en: P. Doumouchel (dir.): *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 288.

⁷⁶⁰ L. Morin: “Le désir mimétique chez l’enfant : René Girard et Jean Piaget », en : P. Doumouchel (dir.) : *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 299.

⁷⁶¹ Aunque profundizaremos sobre la cuestión de las neuronas espejo, también llamadas neuronas de la empatía, anticipamos un avance sobre ellas al hilo de la cuestión del autismo: “Estoy convencido de que los trastornos básicos en el autismo se dan en el sistema motor. Estos pacientes tienen problemas para organizar su propio sistema motor y como consecuencia no se desarrolla el sistema de neuronas espejo. Debido a esto no entienden a los otros porque no pueden relacionar sus movimientos con los que ven en los demás y el resultado es que un gesto simple es para un autista una amenaza”. Giacomo Rizzolatti, entrevistado en *El País* (“Las neuronas espejo te ponen en el lugar del otro”), 19/10/2005. <<http://www.elpais.com/articulo/futuro/neuronas/espejo/ponen/lugar/elpepusocfut/2005>>

⁷⁶² ORIGINES 64 (ORÍGENES 53). VM 291-314.

⁷⁶³ DCCDFM 15, *apud* C. Lazzeri: “Désir mimétique et reconnaissance”, en Ch Ramond: *René Girard. La théorie mimétique: de l’apprentissage à l’apocalypse*, loc. cit., p.22. (MISTERIO 17 (DCCDFM, DVAD 712)).

⁷⁶⁴ SATÁN 33. No obstante Girard también debería considerar que, ya desde la etapa fetal, el individuo estaría afectado por los factores culturales: “Y, en todas las sociedades, la cultura se impone a los individuos. El feto sufre influencias culturales en su vida intrauterina (alimentos, sonidos, músicas) y desde su nacimiento el individuo comienza a recibir el legado cultural que asegura su formación, su orientación, su desarrollo como ser social; sufre tabúes, imperativos, normas (que se inscriben cerebralmente por estabilización selectiva de sinapsis), y en él se fijan los automatismos sociales. [...] La cultura llega a inscribir en el individuo su *imprinting*, impronta matricial frecuentemente sin retorno que marca a los individuos en su modo de conocer y de comportarse desde la tierna infancia y que se profundiza con la educación familiar y luego escolar. El *imprinting* fija lo prescrito y lo prohibido, lo santificado y lo maldito, implanta las creencias, ideas, doctrinas, que disponen de la fuerza imperativa de la verdad o de la evidencia. Arraiga en el interior de los espíritus sus paradigmas, principios iniciales que comandan los esquemas y modelos explicativos, la utilización de la lógica, las teorías, pensamientos, discursos. El *imprinting* se acompaña de una normalización que acalla toda duda o impugnación de sus normas, verdades y tabúes. De ahí el carácter aparentemente implacable de los determinismos interiores al espíritu”. E. Morin, “Antropología de la libertad”, *Gazeta de Antropología*, n° 16 (2000), artículo 01, p. 4 (versión PDF) <<http://hdl.handle.net/10481/7495>>.

fundamentales para el aprendizaje y la educación, asegurando además nuestra inserción en la vida social. La familia nos proporciona nuestros primeros modelos. Mediante la imitación del padre y de la madre el niño aprende los gestos elementales de la vida. En la escuela, también se proporcionarán modelos necesarios para que los niños se conviertan en adultos, capacitados para formar parte de la sociedad. Y el medio profesional también seguirá siendo una fuente de aprendizaje⁷⁶⁵.

Como vimos en el capítulo 2, Girard critica que la palabra imitación se asocie a la inautenticidad y afirma que, quizás por este motivo, en las ciencias humanas no hay una verdadera teoría de la acción psicológica que explique el comportamiento imitativo. Lo cierto para él es que imitación y aprendizaje son indisociables y que la innovación se abre paso a través de ellos, sin perder nunca de vista la naturaleza mimética del deseo desde los primeros estadios del desarrollo humano⁷⁶⁶. Reprocha a la mayoría de los psicólogos su error al creer que la imitación sólo nos afecta superficialmente. Si fuera así, no se podría explicar que nuestros mejores modelos educativos tuviesen una influencia significativa sobre nosotros⁷⁶⁷. En la medida en que la imitación de nuestros modelos es clave en nuestra constitución individual y social, es capital la cuestión de los modelos. Y aquí entra en juego la suerte de tener buenos modelos en el proceso de nuestra educación, o la fatalidad de haber tenido malos modelos que nos hayan hecho perders⁷⁶⁸. Volveremos sobre la cuestión en el capítulo 10.

Pero, ¿cuándo empiezan los niños a imitar? Girard conoce los experimentos de los psicólogos del comportamiento que indican que los niños recién nacidos son ya capaces de imitar⁷⁶⁹. Por ejemplo, tras ver que alguien les saca la lengua reaccionan a este comportamiento sacándola ellos también (no es un fenómeno privativo de recién nacidos humanos). O. Maurel sostiene también que “el niño aprende todo por imitación”, que “ha nacido imitador bien antes de ser capaz de querer imitar”, y evoca este tipo de experimentos⁷⁷⁰. Girard acusa la ausencia de esta constatación en la psicología de Piaget y le sirve para apoyar la idea de que el mimetismo no es aprendido, sino innato, y que permanece durante toda la vida:

« Depuis un certain nombre d'années, des expériences scientifiques nombreuses et précises montrent que l'hypothèse mimétique pourrait bien être « scientifique » au sens moderne du terme. Les chercheurs constatent qu'il existe, dès l'âge le plus tendre, un mimétisme spontané et inconscient qui joue un rôle essentiel dans notre rapport au monde et à autrui. De cette imitation spontanée, un psychologue tel que Piaget, avec tout son génie,

⁷⁶⁵ APPARTENANCES 22.

⁷⁶⁶ ORIGINES 64.

⁷⁶⁷ VM 201.

⁷⁶⁸ ACLAU 183.

⁷⁶⁹ ORÍGENES 55. En la nota nº 8 se nos remite a la siguiente cita: “A. Meltzoff, “Foundations for developing a self: the role of imitation in relating self to other and the value of social mirroring, social modelling and self practice in infancy”, en D. Chichetti y M. Beeghly (eds.), *The Self in Transition: Infancy to Childhood*, Chicago, 1990, pp. 139-164”.

⁷⁷⁰ Continúa la cita: “Des expériences réalisées de façon très rigoureuse par Andrew Meltzoff au début des années 1980 ont montré que des bébés de douze à vingt et un jours sont capables de reproduire des mimiques d'adultes comme celle consistant à tirer la langue, à ouvrir la bouche en « O » ou à avancer les lèvres en biseau. « Cette capacité qu'ont les bébés de reproduire les mouvements et expressions des personnes, écrit Jean Decety, est automatique et non intentionnelle. C'est ce qu'on appelle la résonance motrice. » » O. Maurel : *Oui, la nature humaine est bonne ! Comme la violence éducative ordinaire la pervertit depuis millénaires*. Paris, Robert Laffont, 2009, p.116. En este mismo sentido se pronuncia L. Morin, incluso citando una investigación de los años 50: “De fait, plusieurs travaux récents en psychologie expérimentale semblent plutôt donner raison à Girard sur la précocité du mimétisme infantin. Par exemple, Meltzoff et Moore [...] Ailleurs, dans un article sur « Le problème de l'imitation chez le nouveau-né », René Zazzon a rapporté la même observation : « L'imitation de la protusion de la langue, recherchée chez le nouveau-né, apparaît en moyenne vers le quinzième jour. Peut-être plus tôt encore quand l'expérience est faite dans des conditions optima » (*Enfance*, nº2, 1957) ». L. Morin, op. cit., p. 300.

n'avait pas la moindre idée. À son époque, on croyait encore que tout imitation était tardive, seconde, insignifiante. Nous savons désormais que les petits enfants, quelques minutes seulement après leur naissance, imitent déjà, avec un certain retard, les sourires qui leur sont adressés. Ce que l'on est en train de découvrir, c'est que, loin d'être appris, le mimétisme est inné et c'est lui la source et la ressource originelle de tout apprentissage chez les hommes, l'outil fondamental dont les possibilités varient avec les âges de la vie, certes, mais que, d'une manière ou d'une autre, nous utilisons jusqu'à la mort. Nous ne pouvons pas nous passer de lui »⁷⁷¹.

Como señala L. Morin, Girard coincide con Piaget, y éste a su vez con otros (Guillaume, Wallon, Stern, Ferretti...) al reconocer la importancia de la imitación: “el psicólogo suizo ha analizado finamente la imitación pre-verbal y pre-representacional en el bebé: “Llamamos imitación al acto por el cual un modelo es reproducido, lo que no implica en nada la representación de este modelo”⁷⁷². Sin embargo, como decimos, Piaget se habría quedado corto, entre otras cosas, al limitar la “verdadera” imitación a la aparición de la función simbólica hacia la edad de 24 meses, y al considerar que el estado de imitación por excelencia se circunscribe al “egocentrismo”, no continuando después ya que, a su juicio, “en el momento en el que [se da] la cooperación, el respeto mutuo y la solidaridad recíproca entre niños considerados como iguales, deberían normalmente borrar todo trazo de imitación”⁷⁷³.

Sin entrar en otras de las consideraciones sobre posibles situaciones de rivalidad mimética entre niños, que podrían ser objeto de diferentes interpretaciones, destacamos lo que nos parece más importante del texto de C. Seibel. Que hay autores como H. Wallon que permiten precisar en la psicogénesis infantil procesos “que son extremadamente próximos a los evocados en la obra de R. Girard (sobre todo en la tercera parte de *El misterio de nuestro mundo*)”⁷⁷⁴ y que, aunque ninguna investigación se vincula explícitamente a la hipótesis girardiana del deseo mimético triangular y del modelo obstáculo, “la localización de situaciones miméticas en el aprendizaje y en la educación de los niños constituye [...] una aportación esencial de la psicología en el campo del desarrollo de los niños de menor edad”⁷⁷⁵. El hipermetismo humano sería imprescindible para la adquisición de los comportamientos culturales y la correcta inserción de cada individuo en su cultura⁷⁷⁶. Girard recuerda que los genios novelescos, como el Dostoïevski de la madurez, se anticipan a los mejores psicólogos de la infancia, al reconocer nuestras conductas como cargadas y propagadoras de sentido, gracias al modelo inicial que siempre nos proporciona el otro⁷⁷⁷. No son sólo deseos lo que niños, adolescentes o adultos recibimos de nuestros modelos, a través de los desapercibidos préstamos que nos hacemos continuamente los unos a los otros. Están en juego además “multitud de comportamientos, actitudes, saberes, prejuicios, preferencias, etcétera, en el seno de los cuales el préstamo de mayores consecuencias, el deseo, pasa a menudo inadvertido”⁷⁷⁸. La misma adquisición de la consciencia humana para Girard no se adquiere por la razón, sino por el deseo⁷⁷⁹, por el deseo imitativo siempre referido a los otros⁷⁸⁰.

⁷⁷¹ R. Girard: “Préface”, en: J. Alison : *Le péché originel à la lumière de la Résurrection*, Paris, Cerf, 2009, pp. 8-9.

⁷⁷² L. Morin, op. cit., p. 300.

⁷⁷³ *Ibidem*, pp. 300-301.

⁷⁷⁴ C. Seibel, op. cit., p. 290.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, op. cit., p. 291.

⁷⁷⁶ MISTERIO 327.

⁷⁷⁷ CDS 63-64.

⁷⁷⁸ SATÁN 33.

⁷⁷⁹ ACLAU 74.

⁷⁸⁰ Esta idea tendría parecido con la tesis de Piaget según la cual “l'intelligence ne débute ni par la connaissance du moi ni par celle des choses comme telles, mais par celle de leur interaction, et c'est en s'orientant simultanément vers les deux pôles de cette interaction qu'elle organise le monde en s'organisant elle-même », J. Piaget : *La construction du réel chez l'enfant*, citado por L. Morin, op. cit., p. 301.

No obstante, en todos estos préstamos, imitaciones e interacciones, incluidas las interacciones educativas, uno de los más importantes y frecuentes fenómenos que se dan son los procesos latentes de “double bind”, que puede traducirse como imperativo contradictorio o doble imperativo contradictorio (doble vínculo o doble constreñimiento), análogos a los descritos por G. Bateson y la Escuela de Palo Alto y a los que también se refiere Girard⁷⁸¹, como ya sabemos. Una de las maneras que tiene de ponerlo de manifiesto es aludir a las interacciones infantiles. Aunque el niño tendría una relación de mediación externa con los adultos, y la distancia psíquica que mantiene con ellos posibilitaría una imitación positiva (con los demás niños será más fácil una relación de mediación interna, y por tanto de rivalidad⁷⁸²), sin embargo su mundo de relaciones con los adultos no está exento de dificultades, como tampoco lo está con sus semejantes: “En su universo, el niño disfruta de la felicidad y de la paz. Pero este universo ya está amenazado. Cuando la madre niega un beso a su hijo ya interpreta el doble papel, propio de la mediación interna, de instigadora del deseo y de centinela implacable. La divinidad familiar cambia brutalmente de aspecto”⁷⁸³. L. Morin cita a Piaget quien, a su vez, sigue a Bovet (y éste a Rollin, Descartes o Tomás de Aquino), afirmando que “el respeto consiste en una combinación *sui generis* de temor y de amor”⁷⁸⁴. Pero a juicio del primero sólo la mediación mimética puede dar cuenta de manera impecable de la contradicción. Según Piaget los padres son dioses para los niños, mediadores externos en terminología girardiana y, gracias a ellos y su intermediación, el niño se enseña en el ser y en la existencia. Sin embargo, simultáneamente, el adulto corre el riesgo de ser percibido como el que siempre puede obstruir el acceso al niño para la realización de su ser y, en este sentido, el niño le teme⁷⁸⁵.

Girard afirma la existencia en el ser humano, a nivel del deseo, de una íntima tendencia mimética fortalecida por las voces exteriores, que le animan y le incitan a imitar. Por la manera en cómo están hechos, los deseos y los hombres se estarían continuamente enviando señales contradictorias recíprocamente, tendiéndose trampas los unos a los otros, sin

⁷⁸¹ C. Seibel, op. cit., p. 291.

⁷⁸² ORIGINES 67-68. “Esta *rivalidad mimética* aparece de manera aún más flagrante en los niños de edad más temprana. Cuando ponemos a dos juntos, incluso y sobre todo delante de una montaña de juguetes, y la buena entente no dura. A penas uno ha elegido un juguete el otro intenta arrebatárselo. El segundo niño imita al primero. Y el primer niño hace todo lo posible para guardar el juguete, no que él, al menos, “sabe lo que él quiere”, pero por la razón inversa. Él no sabe mejor que el segundo lo que él quiere; es la interferencia de sus dos deseos lo que refuerza la elección original. Si los conflictos del deseo se repiten indefinidamente, no es que se enfrenten deseos fuertemente individualizados, es por la razón contraria. Cada niño toma al otro por modelo y guía de un deseo que no puede ser más que de esencia nómada, desligado de todo objeto preciso, obstinadamente ligado al objeto del rival- y esto vale tanto para los adultos como para los niños”. VM 201- 202.

⁷⁸³ MRVN 37. “Bateson reduce la esquizofrenia a un doble mensaje contradictorio que uno de los dos padres, casi siempre la madre en los ejemplos que nos propone, emitiría perpetuamente en dirección al niño. Hay madres, por ejemplo, que hablan el lenguaje del amor y de la entrega más total, que multiplican esas muestras al nivel del discurso, pero que cada vez que sus hijos responden a esas muestras, ofrecen inconscientemente un comportamiento que los rechaza; demuestran una gran frialdad, quizás porque ese hijo les recuerda al esposo que las ha abandonado, o por cualquier otro motivo. El niño expuesto permanentemente a este juego contradictorio, a esta alternancia de calor y de frío, tiene que perder toda confianza por el lenguaje. Puede cerrarse a la larga a todos los mensajes lingüísticos o presentar otras reacciones esquizofrénicas”. MISTERIO 329-330.

⁷⁸⁴ L. Morin, op. cit., p. 310.

⁷⁸⁵ Ídem. No obstante, el autor habla de una mediación interna “particular” en el caso de las relaciones entre niños y adultos y no cree que haya que confundir el deseo del niño por el adulto con el “deseo metafísico” (“il est impératif de ne pas confondre le désir de l’enfant pour l’adulte au “désir métaphysique”. Le désir d’être chez l’enfant n’est pas un désir d’être l’autre, en tant qu’autre, mais un désir d’être soi, un désir de différence vitale »). Cree que la mediación interna está presente pero solamente en un estado embrionario (« La médiation interne, certes, est présente, mais dans un état tout embryonnaire”). L. Morin, op. cit., pp. 310-312. Creemos que aquí no se distinguen bien los dos sentidos de deseo metafísico, uno global y otro particular, que creemos que cabe diferenciar en Girard, tal como hemos expuesto en la caracterización del deseo mimético, en este mismo capítulo. En opinión de L. Morin el “double bind” tampoco se daría en el niño más que de una forma embrionaria. *Ibidem*, pp. 316-317.

ser conscientes de estar haciéndolo ni de estar cayendo en ellas. Se trata del imperativo “imítame” que está omnipresente, al mismo tiempo que casi inmediatamente lo está el imperativo contrario: “no me imites”, que resulta inexplicable y causa desesperación, provocando una esclavitud involuntaria. Es, como decimos, el *double bind* o red de dobles imperativos contradictorios, en que los hombres nos encerraríamos mutuamente y que para Girard debemos asumir como un hecho banal, como el fundamento de todas nuestras relaciones interpersonales: “Los psicólogos a los que acabamos de aludir tienen toda la razón en pensar que allí donde el niño está expuesto al *double bind*, sus efectos sobre él serán especialmente desastrosos. Aquí aparecen todos los adultos, comenzando por el padre y la madre, aparecen todas las voces de la cultura, por lo menos en nuestra sociedad, que repiten en todos los tonos “imítanos”, “imítame”, “yo soy quien poseo el secreto de la vida auténtica, del ser verdadero...”. Cuanto más atento está el niño a estas palabras seductoras, más dispuesto y ardiente se siente a seguir las sugerencias que proceden de todas partes y más desastrosas serán las consecuencias de los enfrentamientos que no dejarán de producirse. El niño no dispone de ninguna referencia, de ninguna distancia, de ninguna base de juicio que le permitiera recusar la autoridad de estos modelos. El No que le devuelven suena como una terrible condena. Una auténtica excomunión pesa sobre él. Toda la orientación de sus deseos, es decir, la selección futura de los modelos, se verá afectada. Lo que está en juego es su personalidad definitiva”⁷⁸⁶. Por si fuera poco, no sólo hablamos de los mensajes explícitos de los modelos, ya que “nuestra capacidad de absorción mimética no está limitada a los comportamientos de los cuales nuestros modelos desean que nosotros les imitemos”⁷⁸⁷. Además, en la sociedad moderna la situación sería particular en la medida en que no hay ni tabúes que prohíban a unos lo reservado para otros, ni ritos de iniciación que sirvan a los individuos para las pruebas que enfrentarán en su vida. Al contrario, señala Girard, “en vez de advertir al niño que las conductas imitativas serán unas veces aplaudidas y fomentadas, y otras por el contrario desaconsejadas, y que no es posible prever los resultados ni en función solamente de los modelos, ni en función solamente de los objetos, la educación moderna cree resolver todos los problemas promoviendo la espontaneidad natural del deseo, noción propiamente mitológica”⁷⁸⁸.

De todas maneras, aunque los conflictos rivalitarios y la violencia, aparejados al deseo mimético, estén mitigados o no existan en las relaciones con los adultos, siempre estarán de una u otra forma en las relaciones con los iguales: “Yo no sé a qué edad el niño percibe esta forma de rivalidad, sin duda a los siete años, edad que otras veces se llamaba “edad de razón”. Pero pienso que en nuestra cultura, cierta forma de rivalidad es mucho más fuerte de lo que parece. Cuando la reciprocidad se instala, no cesa de reforzarse. No encontrarán jamás nada

⁷⁸⁶ VS 154. En la nota nº2 de esta página Girard se remite entre otros, y de nuevo, a Gregory Bateson.

⁷⁸⁷ APPARTENANCES 25-26. Esta afirmación es coincidente con la apreciación de C. Seibel al respecto de Bateson: “Comme l’explique G. Bateson, à partir de la théorie des types logiques de Russell et Whitehead, l’enfant apprend à apprendre (apprentissage secondaire) en maîtrisant non seulement la tâche indiquée mais aussi explicitement le contexte de cet apprentissage, c’est-à-dire les différents niveaux de communication échappent pour partie à sa volonté consciente ; elles n’en joueraient pas moins un rôle facilitateur ou inhibiteur ; lorsque l’enfant doit maîtriser peu à peu une hiérarchie de degrés d’apprentissage à travers des séquences complexes d’expériences et d’action. Or, des attitudes contradictoires entre les niveaux de communication semblent exister dans toutes les situations de communications interpersonnelles, mais elles peuvent être accentuées para le caractère flou et imprécis des buts poursuivis dans l’échange, c’est-à-dire ici dans l’apprentissage ». C. Seibel, op. cit., pp. 291-292.

⁷⁸⁸ MISTERIO 328-329. Habría que considerar también, en la medida en que el deseo mimético no es para Girard privativo de la infancia, que muchas de estas apreciaciones también son susceptibles de ser aplicadas a los adultos. No es irrelevante que autores como el ensayista P. Bruckner (*La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 14-15 y ss.) adviertan de la “tentación de la inocencia”, encarnada en actitudes infantilistas y victimistas. Aunque define el infantilismo no solamente como la necesidad de protección, sino como “la transferencia al seno de la edad adulta de los atributos y de los privilegios del niño” (entre ellos la aspiración al consumismo, la diversión, la sorpresa y la satisfacción ilimitadas y permanentes), y que, por tanto, no sería genuinamente infantil. Los adultos habrían asumido la inmadurez típicamente infantil que les haría más inestables y proclives a las amenazas señaladas por Girard.

de un lado que no reaparezca en el otro. En efecto, si intento adueñarme del objeto, intentarán adueñárselo igualmente y nosotros vamos a darnos cuenta de la rivalidad, vamos a maniobrar juntos. Vamos a inventar el mismo tipo de estrategia sin duda. Es decir que vamos siempre a reencontrar la reciprocidad intentando destruirla. Pero vamos siempre a intentar pensar nuestro conflicto en términos de diferencia y no de identidad”⁷⁸⁹.

Aunque Girard insiste enormemente en el mimetismo, que cree presente detrás de una multitud de fenómenos, esto no significa que excluya otro tipo de explicaciones. Así, por ejemplo, como apuntamos y volveremos a reiterar, el autor cree en el amor de los padres por los hijos y no ve posible interpretarlo de manera mimética. O piensa que el placer sexual es posible manteniendo el respeto al otro sin sombra de rivalidades, aunque sea difícil⁷⁹⁰. En la imitación habría siempre un cierto grado de “inconsciencia”. Pero Girard, al contrario de la mayoría de las teorías, como la de Piaget, y en línea con lo ya dicho, no limita esta inconsciencia o los comportamientos imitativos a los primeros estadios del desarrollo psicológico humano, y también los reconoce en la edad adulta, en la que nos resultaría vergonzoso mostrarnos deudores de aquellos a quienes imitamos⁷⁹¹. Toda concepción que apunte a la existencia de un deseo individual, como en el caso freudiano, tal como vimos interpretado por Girard, enraizado por completo en la historia familiar, no influenciado por los deseos de los prójimos, es rechazada por la teoría mimética. Freud nunca habría llegado a desenvolver “el misterio fundamental de dos deseos (o más) que se enfrentan en una violenta disputa porque concuerdan demasiado, porque se imitan recíprocamente”⁷⁹². Esto, a pesar de que en sus últimos análisis habría tenido en cuenta la ausencia aguda de independencia verdadera que caracterizaría frecuentemente al pretendido narciso⁷⁹³.

Si en el plano filogenético veíamos cómo la especial aptitud humana para la imitación y el deseo no fijado a los objetos nos elevaban por encima de los demás animales, también contemplábamos cómo la falta de protección natural para el control de la violencia, nos hacía más vulnerables ante su desencadenamiento en el seno del grupo por cualquier causa. El mecanismo del chivo expiatorio y los sucesivos sacrificios y ritos emanados de éste, venían a paliar este déficit, intentando alejar el riesgo de una violencia caótica, con una dosis de violencia controlada. Los vínculos sociales y la cohesión del grupo se fortalecían así, contribuyendo a sostener la estabilidad social, a la vez que forjaban la identidad común, a costa de las víctimas. Pues bien, como apuntábamos al referirnos a la continuidad entre antropogénesis y ontogénesis, aún hoy, en una época post-sacrificial, podría verse en la ontogenia, en lo que a la construcción de nuestra identidad individual y también grupal se refiere, el reflejo de nuestra pertenencia a la especie humana, definida por Girard como la de los animales asesinos que sacralizan a sus víctimas. Y es que la mayoría de las pertenencias, aún las más humildes, aunque sean positivas y necesarias, llevarían aparejadas alguna forma de exclusión, rechazo y, por lo tanto, de violencia. Se alimentarían de la exclusión de ciertos individuos y, si no se emplea físicamente la violencia, las víctimas de esta exclusión sí la percibirían como violenta: “la exclusión es una violencia tanto más amargamente sufrida por los excluidos mientras la pertenencia es o parece más deseable. Y, en regla general, parece tanto más deseable que ella es más difícil de adquirir”⁷⁹⁴.

⁷⁸⁹ R. Girard: “La reciprocité dans le désir et la violence”, CAHIER 184.

⁷⁹⁰ CEASEC 23-24.

⁷⁹¹ ORIGINES 64.

⁷⁹² SHAKES 129.

⁷⁹³ “Freud era un observador demasiado juicioso para no descubrir que el narcisismo más extremo estaba con frecuencia asociado a síntomas diametralmente opuestos, a una dependencia extrema hacia los otros. Esto, lo concedo de buena gana. Sin embargo, si leemos los textos en cuestión, rápidamente nos damos cuenta de que Freud nunca pone el dedo sobre el vínculo mimético que existe entre los síntomas opuestos. Es por esto por lo que jamás explica de manera satisfactoria su yuxtaposición en un mismo individuo”. SHAKES 129. Véanse también las páginas 130 y 131.

⁷⁹⁴ APPARTENANCES 22-23.

En nuestro pasado como especie, históricamente, en las diversas poblaciones, las pertenencias habrían estado íntimamente ligadas a la violencia. Por ejemplo, la pertenencia a la nobleza, ligada a la fuerza de las armas y al combate. Y, aunque la violencia haya disminuido, en la actualidad la violencia ligada a las exclusiones seguiría muy presente. Se trataría de una violencia muy desconocida, interior a las pertenencias⁷⁹⁵. Cuando se aproxima a los individuos unos con otros, incitándoles a perseguir los mismos objetivos y asociaciones profesionales, educativas, deportivas... se suscita el acuerdo entre aquellos que se asemejan, ya que les inspiran los mismos deseos. Por eso también se suscitan los conflictos⁷⁹⁶. De nuevo, el pensador francés llama la atención sobre el hecho de que, más que las fuertes diferencias o la oposición de ideas y deseos, sería la identidad de éstos, la concurrencia por obtener las mismas cosas y la indiferenciación lo que genera mayores problemas. De este modo, la violencia no se alimentaría de la fuerza, sino de la debilidad de las pertenencias e identidades: “es porque éstas están en plena debacle que las pertenencias se dan a ellas mismas la comedia de una fuerza que ya no existe”⁷⁹⁷.

A juicio de Girard, ni las ideologías de izquierda, ni las de derecha, aciertan a pensar las pertenencias y ambas se equivocan estrepitosamente. Cometerían el mismo error, al concebirlas de manera unívoca y unilateral: “Los tradicionalismos, comparaban al hombre, hace mucho tiempo, con una planta enraizada en el suelo. El bien supremo, para ellos, lo que ellos querían proteger a toda costa, era el “enraizamiento”. La ideología revolucionaria, al contrario, ve en las pertenencias una cosa enteramente mala de la cual hay que desembarazarse a toda costa, una expresión de meros prejuicios de clase y de la “superstición””⁷⁹⁸. A pesar de realizar este análisis crítico, afirmando que no caben maniqueísmos ideológicos o ingenuidades a favor o en contra, y de aseverar que asume la complejidad del asunto, no hay una profundización mayor.

c) La influencia de las neuronas espejo

Para terminar este apartado sobre la ontogenia humana mencionaremos que la teoría mimética de Girard, que se inspiraba en fuentes literarias, y cuyo valor epistemológico podía ser cuestionado, se vería ahora apoyada gracias al descubrimiento de las neuronas espejo, un soporte biológico y neurológico, en su consideración de la imitación como comportamiento fundamental humano (y no solamente humano)⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen hermosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia...! (Mt 23, 27)”; “¡Ay de vosotros, que sois como sepulcros que no se ven, sobre los que andan los hombres sin saberlo! (Lc 11, 44)”. A Girard estas citas le sugieren la siguiente reflexión que contempla la violencia tanto en la escala de nuestra pertenencia a la especie humana, como en la de nuestra condición de individuos en interrelación: “En el fondo de los individuos, como en el fondo de los sistemas religiosos y culturales que les van modelando, hay algo oculto, algo que no es solamente el “pecado” abstracto de la religiosidad moderna, ni son solamente los “complejos” del psicoanálisis, sino que es siempre algún cadáver que se está pudriendo y que derrama por todas partes su podredumbre. Lucas compara a los fariseos no con una simple tumba, sino con un sepulcro subterráneo, esto es, con sepulcros invisibles, con sepulcros perfeccionados y reforzados, por así decirlo, ya que, no contentos con disimular su muerte, se disimulan a sí mismos en cuanto sepulcros”. MISTERIO 195.

⁷⁹⁶ APPARTENANCES 23-24.

⁷⁹⁷ Ibídem 33.

⁷⁹⁸ Ídem.

⁷⁹⁹ Insistimos en que, a pesar del progresivo e importante interés manifestado por la ciencia con respecto a la imitación, a Girard sigue pareciéndole insuficiente, en tanto que no se tendría en cuenta su dimensión como mimesis de apropiación o adquisición y ésta como fuente de rivalidades y discordias, que sería el punto capital de la teoría mimética. Lo vemos concretado en el siguiente fragmento de entrevista en el que hemos conservado parte de las anotaciones a pie de página entre corchetes: “-De todos modos, desde hace unos años, la imitación empieza a interesar en ciencias cognitivas y en neurología * [*nota nº6: “Coloquio sobre “Perspective de l’imitation. De la neuroscience cognitive aux sciences sociales” [...] 24 y el 26 de mayo de 2002 en la abadía de Royaumont (Francia).]. *Los psicólogos del comportamiento aseguran que los recién nacidos imitan de un modo*

El hallazgo al que nos referimos se produjo en el Instituto de neurociencias de la Universidad de Parma. Las investigaciones del equipo de Giacomo Rizzolatti y Vittorio Gallese, de comienzos de los años 90, concluyeron que estas neuronas no sólo se activan cuando realizamos una acción, sino cuando observamos a alguien realizarla. Estas neuronas reflejarían el mundo exterior. La observación de la acción causa en el observador la activación automática del mismo mecanismo neuronal desencadenado por la ejecución de la acción. La imitación sería por tanto neurológica, automática, obligatoria⁸⁰⁰. Estas neuronas son un tipo particular de neuronas vasomotoras, descubiertas al principio en un área del córtex promotor de los monos, y que se disparan tanto en monos como en humanos al realizar una acción particular u observarla en otros. Por ello se ha utilizado la metáfora del espejo en su denominación, aunque también se conocen como neuronas de la empatía y neuronas Dalai Lama⁸⁰¹. Las neuronas del individuo imitan a modo de reflejo la acción del otro, incluso emociones, facilitando el contagio de los sentimientos del otro. El observador está realizando él mismo la acción que está observando. Observar un comportamiento sería pues “realizarlo potencialmente”; cada comportamiento que observamos iniciaría en nuestro cerebro el bosquejo de este comportamiento mismo⁸⁰². Las neuronas espejo no sólo funcionarían en situaciones de imitación de acciones con un fin concreto, sino también previendo acciones de terceros a nivel inmediato⁸⁰³.

Además de hallarse en los seres humanos, tras ser antes observadas en primates, este tipo de neuronas también se ha encontrado en algunas aves. Los neurocientíficos consideran que estas neuronas tienen un papel principal en las capacidades cognitivas relacionadas con la vida social, la empatía y la imitación y para algunos se trata de uno de los descubrimientos más importantes de la última década. También hay investigadores que consideran la relevancia de las neuronas espejo para las habilidades mentales y del lenguaje. Y las

que no puede ser explicado ni por los condicionamientos ni por el funcionamiento de mecanismos innatos * [*nota nº 7: “Cf., por ejemplo, A. Meltzoff [...]. *Los neurólogos han descubierto una clase interesante de neuronas, las “neuronas espejo”, que se activan cuando un individuo efectúa algún movimiento análogo en otra persona* * [*nota nº 8: “Cf., por ejemplo, G. Rizzolatti [...]. -R.G.: Sí, pero al hojear esta literatura se da una cuenta enseguida de que la adquisición y la apropiación se perciben poquísimas veces como modos de comportamiento susceptibles de ser imitados. Las teorías de la imitación no hablan nunca de la mimesis de apropiación ni de la rivalidad mimética, y éste es, no obstante, el punto más importante de mi propia perspectiva”. ORÍGENES 54-55 (ORIGINES 67).

⁸⁰⁰ J. M. Oughourlian: *Genèse du désir*, Paris, Carnets Nord, 2007, p. 166.

⁸⁰¹ Estos nombres habrían sido propuestos por Vilayanur S. Ramachandran. M. Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Madrid, Alianza Ed., 2011, p.21. Ya antes del descubrimiento de este tipo de neuronas autores como D. Goleman hablaban de la neurología de la empatía. D. Goleman: *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996, pp. 176-179.

⁸⁰² “Sabemos sólo desde hace algunos años que existen en el cerebro neuronas, que se han llamado neuronas espejos, que, cuando observamos un comportamiento, se activan igualmente de la misma manera cuando adoptamos este comportamiento. Dicho de otra manera, observar un comportamiento, es ya realizarlo potencialmente. Cada comportamiento que observamos inicia en nuestro cerebro el bosquejo de este comportamiento mismo. Y de manera extremadamente precisa: “Cuando observamos un gesto que implica la mano, escribe Jean Decety, la zona que programa los músculos de la mano se activa, si son movimientos de la boca, la zona de la boca, etc.”. Los comportamientos violentos no escapan evidentemente a esta regla. En el cerebro del niño golpeado, el gesto de golpear un niño ya se bosqueja”. O. Maurel, *Oui, la nature humaine est bonne*, loc. cit., pp. 116-117. Maurel está especialmente interesado en la violencia infligida sobre los niños y que facilitaría que éstos la reproduzcan en el futuro. Sus consideraciones matizan, completan o corrigen la teoría de Girard. Volveremos sobre sus críticas al final del trabajo, en un marco más amplio de cuestionamiento de la teoría girardiana.

⁸⁰³ “Cuando el grupo de investigadores de Parma descubrió las propiedades espejo de las neuronas en la zona F5 del córtex promotor de los macacos, el contexto era aún el de acciones con un fin preciso. Las neuronas se activaron cuando el mono observó a alguien que activó su brazo para coger un objeto (para comerlo, etc.). La simple vista del objeto o un simple movimiento “en el aire” no ha activado nada. Investigaciones importantes de Marco Iacoboni, de la universidad de California, sugieren también que la actividad de las neuronas espejo permite prever acciones típicas de otro a un nivel inmediato”. S. De Keukelaere, en: C. Bognon-Küss « Les neurones miroirs sont-ils une clé pour comprendre l’imitation ? », *Philosophie magazine*, Hors série René Girard (Novembre 2011), p. 37.

disfunciones del sistema espejo podrían relacionarse con problemas como el autismo, al que aludíamos antes. De esta manera, y aunque los científicos empleen el término de “simulación incorporada” (*embodied simulation*), más que el de imitación o el de mimesis⁸⁰⁴, la afirmación de la imitación, como aspecto fundamental en la ontogenia humana según la teoría girardiana, tendría un soporte científico, coincidente con algunas de las conclusiones que la teoría extraña de los genios literarios (p.ej.: la imitación y la reciprocidad como comportamientos principales e inherentes en los seres humanos). Estudios no ya neurológicos sino psicológicos, demostrarían claramente que “la imitación humana es también y sobre todo una imitación de las intenciones de otro”, v. gr. “los trabajos de Harold Bekkering, que mostrarían que los niños no imitan simplemente los actos exteriores de otro, sino también sus intenciones. Incluso si las neuronas espejo no bastan para explicar todo el proceso, parece que lo acompañan”⁸⁰⁵.

En línea con esta última apreciación, no habría que dejarse llevar por la euforia y el reduccionismo extremo de quienes pretenden explicar todo a partir de las neuronas espejo o el cerebro. Para algunos los temas planteados por este hallazgo obligarían a repensar o a reconsiderar algunos supuestos fundamentales, incluso, como señala M. Iacoboni, proponiendo la neuroética como una nueva disciplina. Las neuronas espejo serían uno de los descubrimientos neurocientíficos más populares de los últimos tiempos, ofreciéndose como “un nuevo comienzo en el entendimiento de la imitación, la empatía, la intersubjetividad, la publicidad, el libre albedrío, al autismo, la drogadicción, la política, la ética”⁸⁰⁶. Sin embargo, aun cuando pudiera admitirse que el descubrimiento sea decisivo para estudiar la imitación humana, permitiéndonos comprender la “rapidez” de nuestra imitación pre-conceptual, el sistema de las neuronas espejo sería condición necesaria, pero no suficiente para poder imitar: “no hay que reducir la importancia de las neuronas (del cuerpo) ni el trabajo de la mente”⁸⁰⁷. La rebaja de las pretensiones explicativas de estas neuronas, es aún mayor en quienes creen que estas no son clave para comprender la imitación. Es esta, como comprobamos, una cuestión que se debate:

“En un sentido, se puede decir que en el cerebro de un observador la actividad de las neuronas espejo constituye una imitación implícita y automática (o irreprensible) de la acción observada y acometida por otro. Pero cuando se habla de imitación humana, hablamos de la reproducción explícita (no implícita) y voluntaria de un comportamiento observado. En segundo lugar: el problema mayor de la imitación explícita, que juega un rol central en la transmisión y el aprendizaje culturales humanos, es determinar a qué nivel, en la complejidad jerárquica de una acción el imitador elige poner su atención. El agente que coge una manzana roja en una cesta llena de fruta para comerla sin mondarla debe efectuar una serie de elecciones. Después de haber seleccionado la fruta, si decide cogerla con su mano antes que acercarla a la boca, el agente debe elegir una de sus dos manos. Si utiliza la derecha, puede coger la manzana por el rabo o cogerla con la mano entera, etc. El imitador debe también hacer elecciones, pero no forzosamente todas las del agente. Si el parámetro pertinente de la imitación es la selección de una manzana roja, entonces el imitador puede ignorar todas las otras elecciones del agente. Si lo que cuenta es coger la manzana roja por el rabo entre el pulgar y el índice, entonces poco importa la elección de la mano. ¿Cuáles son los factores cognitivos que guían la selección del nivel jerárquico de la acción en el cual se sitúa una imitación lograda? No hay razón experimental para pensar que la actividad de las neuronas espejo permite responder a esta cuestión. [...] Hablar de imitación de las intenciones y de los deseos de otro, es un abuso del lenguaje. Imitar, es copiar. Pero sólo podemos copiar

⁸⁰⁴ J. M. Oughourlian : *Genèse du désir*, loc. cit., pp. 165-167.

⁸⁰⁵ S. De Keukelaere, en: C. Bognon-Küss “Les neurones miroirs sont-ils une clé pour comprendre l’imitation ? », *Philosophie magazine*, Hors série René Girard (Novembre 2011), p. 37.

⁸⁰⁶ M. Pérez Álvarez, op. cit., pp. 20-21.

⁸⁰⁷ S. De Keukelaere, en: C. Bognon-Küss “Les neurones miroirs sont-ils une clé pour comprendre l’imitation ? », *Philosophie magazine*, Hors série René Girard (Novembre 2011), p. 36.

lo que podemos observar directamente, por ejemplo un acto motriz. Ahora bien, a menos de suscribir una concepción radicalmente behaviorista, no más que las creencias, las intenciones y los deseos no son directamente observables: son interpretables. Lo que da la ilusión de que podemos imitar (copiar o plagiar) intenciones, deseos o creencias humanas, es que los humanos pueden expresarlas enunciando frases. Los enunciados son observables y reproducibles: podemos plagiarlos. Pero no plagiamos los estados psicológicos mismos. Atribuimos estados psicológicos a otro sobre la base de índices de su comportamiento. Podemos imitar su comportamiento, incluido el verbal. Podemos estar influenciados por las intenciones, deseos y creencias de otro al adoptarlas. Pero esto no es la imitación en un sentido comprensible de esta palabra”⁸⁰⁸.

Encontramos en esta interesante cita problemas que no nos resultan nuevos. Por un lado, una concepción menos amplia que – o distinta a – la girardiana acerca de la imitación, lo cual imposibilitaría un campo compartido para la discusión, salvo la del mutuo reproche, como vimos a propósito de Gomá Lanzón (véase *supra*). Por otro, y en línea con lo que acabamos de decir, uno de los problemas que parte de Girard sería su falta de concreción y explicitación de diferentes niveles de mimetismo, a los que parece apuntar pero no acaba de aclarar, como ya expusimos, cuando se refiere a un mimetismo elemental o primario o “interferencias miméticas”, que se bastarían para generar rivalidad, donde no se habla del deseo y otro nivel en el que sí se hablaría del deseo mimético. La presencia de estos niveles podría ser más útil que su ausencia, a la hora de intentar describir la hominización y el desarrollo del recién nacido. De hecho, aunque con otros parámetros, P. Jacob traza una distinción parecida, con independencia de que acepte o no llamar imitación a lo que Girard sí la llama, pero que habría que tener en cuenta. Aunque quepa requerir a Girard mayor sistematicidad, tampoco parece apropiado simplificar o caricaturizar su postura atribuyéndole – no decimos que P. Jacob lo haga explícitamente– que él no considere interpretables los deseos, creencias o intenciones susceptibles de ser imitados, o que equipare la imitación de la elección de un juguete por un niño, con la elección de pareja o de una carrera profesional, aun cuando estén en juego diferentes niveles de imitación y Girard, repetimos, no siempre es todo lo claro que debiera.

Volviendo al hilo de la exposición y situando mejor las afirmaciones, distinguiendo el nivel cerebral del psicológico, a S. De Keukelaere lo que le parece justificado de la ambición de Ramachandran (la unificación del campo de la psicología gracias a las neuronas espejo, al igual que el ADN habría unificado la biología⁸⁰⁹), no es la cuestión de las neuronas, sino el rol “unificador” de la imitación en psicología: “Al afirmar esto hace ya varias décadas, René Girard no fue tomado suficientemente en serio. En 2009, uno de los neurólogos que descubrió las neuronas espejo, Vittorio Gallese, afirmó que “desde un punto de vista neurocientífico”, la teoría mimética de René Girard consituye un “punto de partida ideal” para un enfoque

⁸⁰⁸ P. Jacob, en: C. Bognon-Küss “Les neurones miroirs sont-ils une clé pour comprendre l’imitation ? », *Philosophie magazine*, Hors série René Girard (Novembre 2011), pp. 36-37.

⁸⁰⁹ A P. Jacob esta pretensión le parece exagerada: “Restrinjámonos a la empatía: ¿la actividad de estas neuronas podría explicarla? La palabra “empatía” designa una forma de comprensión de las emociones (el miedo, la cólera, el asco, etc.). Por una parte, como las intenciones y los deseos, las emociones son estados psicológicos que no hay que confundir con su expresión comportamental y motriz. Gracias a la actividad de las neuronas espejo, un observador puede sin duda formar una representación motriz de la expresión comportamental de una emoción experimentada por otro. Pero una tal representación no es la misma cosa que la comprensión empática de la emoción que es la causa. Por otra parte, tampoco hay que confundir el miedo transmitido en el seno de una multitud y la comprensión empática del miedo de otro”. P. Jacob, en: C. Bognon-Küss “Les neurones miroirs sont-ils une clé pour comprendre l’imitation ? », en *Philosophie magazine*, Hors série René Girard, Novembre 2011, p. 37.

multidisciplinar de la intersubjetividad humana. Los descubrimientos de Girard se insertan de maravilla en el debate actual y desvelan al gran ausente: la reciprocidad violenta⁸¹⁰.

En última instancia, nos parece acertada la posición de M. Pérez cuando defiende que no hay que menoscabar la importancia de las neuronas espejo, al tiempo que rebaja el entusiasmo y las excesivas ambiciones de los neurocientíficos, como Ramachandran o Iacoboni, advirtiendo en ellos un nivel de especulación acerca del cerebro en el que van mucho más lejos de sus descripciones científicas, en un ejercicio de extralimitación. Más aún, el autor español observa atinadamente una diferencia importante entre el discurso divulgativo o para el público que aquellos mantienen y sus publicaciones científicas, que corren menos el riesgo de caer en “exuberancias especulativas”⁸¹¹.

Girard, a través de su hipótesis de la mimesis universal, pasa en sus explicaciones del animal al hombre, del niño al adulto, de la filogénesis a la ontogenia, exponiendo una teoría del aprendizaje y de la cultura, sin renunciar a un enfoque diacrónico. La tesis mimética indicaría la continuidad absoluta entre psicología y psicopatología sobre el plano del mecanismo que las engendra. Pretende haber desvelado las estructuras de la Razón y de la Locura y haber dado cuenta de los fenómenos de la paz y de la violencia. No habría entre ellas más que una gradación de intensidad del mecanismo mimetogónico, que mostraría la continuidad entre las oposiciones a las que funda, en línea con el mecanismo de la víctima emisaria que marcaba la discontinuidad entre diversos estados de las sociedades donde tenía lugar, al tiempo que la continuidad posibilitada por el mismo⁸¹². De nuevo, frente a Freud, que habría visto muy bien el dinamismo que empuja hacia la locura y la muerte, pero inventando un instinto de muerte para explicarlo, Girard sostiene que el deseo mimético se basta como explicación y le busca parentela con la concepción del *Homo sapiens demens* de E. Morin: “es el mismo deseo el que va hacia la locura y la muerte, si no hay un mecanismo victimal que lo reduzca a la “razón” o engendre esa razón. El deseo mimético basta para todo y gracias a él tenemos la excelente fórmula de Edgar Morin: *Homo sapiens demens*. Se concreta así el misterioso vínculo entre la locura y la razón. Así pues, es la lógica del deseo mimético lo que descubre el sujeto a su propia costa. El propio deseo se desprende poco a poco del objeto para apegarse al modelo y la agravación de los síntomas coincide con ese movimiento, ya que portarse de manera normal no es escaparse del deseo mimético – nadie escapa de él –, pero tampoco es sucumbir ante él hasta el punto de perder de vista todo objeto y ocuparse solo del modelo. Ser razonable o funcional es tener unos objetos, es preocuparse de ellos; ser loco es dejarse acaparar completamente por los modelos del deseo, es realizar la vocación de ese deseo, es llevar hasta las últimas consecuencias lo que le distingue – de forma muy relativa por otra parte – de la vida animal, en cuanto que nos violenta”⁸¹³. Nos parece que

⁸¹⁰ Continúa la cita: « Girard ha mostrado bien cómo, por ejemplo, una amistad puede mudarse muy bruscamente en rivalidad. No porque los amigos paren de desear las mismas cosas, sino porque continúan haciéndolo – y esta vez objetos que ya no pueden compartir (una carrera, un amor)”. S. De Keukelaere, op. cit., p. 36.

⁸¹¹ Un buen ejemplo de praxis científica estaría significado, en este sentido, en un texto que cita el autor de G. Rizzolatti y L. Craighero. M. Pérez reclama no soslayar la distinción entre neurociencia y psicología en detrimento de la segunda: “La moda del cerebro también ha llegado a la ciencia psicológica. El cerebro no es ajeno a la psicología, pero se refiere aquí a lo que parece ya la *tendencia* de pasar los temas psicológicos por la máquina de neuroimagen. [...] Casi todos los temas tradicionales de la psicología [...] son reelaborados en términos neurocientíficos, quizá perdiendo de vista que a la psicología le compete entender el funcionamiento psicológico no lo que ocurre *en* el cerebro. El caso es que después de 15 años de gran inversión de tiempo y gasto de dinero, esto que ahora está de moda, no ha resultado, dice el psicólogo británico Mike P. A. Page, en el correspondiente avance en la teoría psicológica cognitiva”. Ante la excesiva actitud sorpresiva, ante las consecuencias del hallazgo de las neuronas espejo, el autor dice que estas vienen a demostrar “el descubrimiento [de que][...] los seres humanos somos sociales (por si alguien no lo sabía). Dado el entusiasmo que generan (como si fueran el ADN de la psicología), se corre el riesgo de ignorar lo que ya se sabía de la empatía y la imitación. Malo será que se crea que las n. e. son lo que nos hace sociales, etcétera”. M. Pérez Álvarez: *El mito del cerebro creador*, loc. cit., pp. 21-22, 215.

⁸¹² DCCDFM, DVAD 1075-1076.

⁸¹³ MISTERIO 349.

recurrir a la antropología de Morin, al igual que el propio Girard, como mencionamos en el capítulo uno, y a cuyo encuentro volveremos en el capítulo octavo, enfatiza bien la idea de los estrechos lazos existentes entre la razón, la locura y la inestabilidad psicoafectiva, que sería constitutiva de los seres humanos⁸¹⁴.

Las ambiciosas pretensiones de la teoría mimética son las de una filosofía del hombre que, a través de un enfoque holístico, omniabarcante y transdisciplinar, explora los distintos niveles y enfoques de la naturaleza humana (individual, social, cultural, biológico, neurológico, etológico, etnológico...) e indaga en la cuestión de la naturaleza humana, sus fronteras con el resto de animales y seres vivos, y su anhelo de trascendencia que para Girard le es inherente. Los fenómenos tan diversos, susceptibles de ser interpretados bajo el prisma de esta teoría, en lo que se refiere al origen de la humanidad, sus desbocamientos violentos y el nacimiento de las religiones sacrificiales, pueden sintetizarse en la noción de “mecanismo mimético” o “ciclo mimético”, la expresión que, recordamos, recubre toda la secuencia de fenómenos que van del deseo mimético a la resolución del chivo expiatorio y que para explicar hay que pasar por el deseo mimético⁸¹⁵. Un recorrido que venimos haciendo desde el primer capítulo y que desemboca en el siguiente apartado. En él, vamos a proceder a considerar explícitamente la filosofía del sujeto que se desprende de la teoría mimética. Completamos así las consideraciones acerca de la “verdad novelesca” y la naturaleza intersubjetiva del deseo y de los seres humanos. Analizaremos la concepción de Girard y de la teoría mimética acerca del sujeto, vislumbrando la confrontación de su visión con la filosofía, los saberes y el proyecto de la modernidad ilustrada.

3.5. FILOSOFÍA INTERDIVIDUAL DEL SUJETO

“Si quisiéramos caracterizar de forma breve y esquemática lo esencial de la filosofía moderna, las palabras idealismo y sujeto acudirían raudas en nuestro auxilio. Pues efectivamente ambas palabras – que en el fondo dicen lo mismo – nos sitúan bien en el centro del pensamiento moderno: filosofía de la subjetividad es, quizá, su más adecuada calificación. ¿Cuál es la posición metafísica fundamental de tal filosofía? [...] La sustancia o el sujeto designan, en la tradición de la filosofía clásica, el modo fundamental de ser, al que remiten de diversas maneras todos los demás. Que en la filosofía moderna el hombre sea el sujeto, que a partir de ella la voz sujeto se refiera acusadamente sólo al hombre, indica que en ella late, expresa o tácita, la tesis de que el hombre es el fundamento que determina en qué consiste y cómo aparece toda realidad”. R. Rodríguez García: Heidegger y la crisis de la época moderna, Madrid, Ed. Pedagógicas, 1994, pp.166-169.

a) Contextualización

El problema del sujeto es también objeto de interés en nuestro estudio. Podríamos considerar la del sujeto, como una temática clave de bóveda del pensamiento moderno desde que, a partir del Renacimiento, se acentúa el viraje antropocentrista. En la concreción sociopolítica, la nueva concepción del sujeto se patentiza en la defensa de un sujeto libre,

⁸¹⁴ Mostramos aquí la pertinencia de Morin a través de P. Gómez: “la zona de incertidumbre existente entre lo imaginario y lo real, entre lo subjetivo y lo objetivo, no puede ser nunca despejada del todo, pese a las estrategias empíricas y lógicas que los humanos emplean sin cesar. Esto relativiza el posible alcance de toda verdad y deja abierta siempre una brecha, por la que se filtrará toda clase de errores y autoengaños. Igualmente los estados afectivos de cualquier signo, risa, lágrimas, rabia, odio, danza, entusiasmo, éxtasis, pueden llegar a cobrar una intensidad tan excesiva que empujen a un paroxismo literalmente demencial. El aumento de inteligencia, lejos de disminuir el ardor de la afectividad, llega a intensificarla hasta la desmesura, hasta la *hybris**. [...] La complejidad del hombre muestra una doble cara contradictoria: es a la vez *sapiens* y *demens*”. P. Gómez: *La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada, Universidad de Granada, 2003, p. 78. En esta línea, aunque en referencia explícita a Girard, E. Gans subraya cómo un deseo que se concibe como “irreal” o “metafísico” da lugar a la agresividad mimética. E. Gans: “*Désir, représentation, culture*” en P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, p. 396. El autor hace esta observación en un contexto de crítica a Girard sobre su teorización del deseo, a la que aludimos anteriormente en este capítulo. *Sobre el término *hybris* véase la nota nº 59 del capítulo 1.

⁸¹⁵ ORIGINES 61. El “ciclo mimético”: “comienza con el deseo y las rivalidades, continúa con la multiplicación de escándalos y la crisis mimética y concluye con un mecanismo victimario”. SATÁN 60.

autónomo y racional. Será la bandera enarbolada por la Ilustración moderna frente a la alienación y la heteronomía significadas por el Antiguo Régimen. De este modo, antes de poner la vista en una ulterior evaluación de los ideales ilustrados de libertad y autonomía bajo el prisma de los plantamientos girardianos, en la que nos preguntaremos sobre la vigencia de éstos, es de rigor plantearse no sólo si acaso la noción de sujeto que encarna aquellos valores está en vigor o no, sino si sigue siendo válido afirmar su misma existencia. La preeminencia en Girard de un enfoque intersubjetivo o interdividual, que concibe a los individuos siempre en interrelación y nunca de manera aislada o solipsista, le sitúa en la órbita de los intereses antropológicos e intersubjetivos que han cobrado vigor en la filosofía actual, algo que, entre otros, no ha destacado suficientemente G. Vanheeswijck a la hora de insertarlo en las coordenadas del contexto filosófico contemporáneo. Lo hacemos aquí de manera resumida. Si sujeto deriva etimológicamente del latín *subjectum*, participio de pasado de *subjicere* (poner debajo, hacer caer debajo)⁸¹⁶, la teoría mimética subvertiría los términos, poniendo de manifiesto que, al contrario, el sujeto sería algo superficial, “puesto por arriba”, siendo la dimensión intersubjetiva o interdividual la subyacente.

En oposición a las concepciones individualistas, solipsistas y autárquicas del sujeto, características del racionalismo y la Ilustración, aunque no solamente, y compartidas en otros términos por el Romanticismo (véase el capítulo 2), encontramos a lo largo del s. XIX, y sobre todo en el s. XX, una impugnación progresiva de éstas. Algunos planteamientos decimonónicos son antecedentes del giro intersubjetivo y antropológico operado en la filosofía en la pasada centuria. De este modo, frente a las visiones cartesiana o kantiana – y también frente al individualismo burgués–, Hegel y Feuerbach asumen críticamente la Ilustración, poniendo de manifiesto el carácter social del ser humano y la relacionalidad entre el yo y el tú como algo constitutivo del sujeto o, más aún, como Marx, definiendo la esencia del hombre como el conjunto de las relaciones sociales⁸¹⁷. También Durkheim o Freud habrían subrayado la ligazón y la interacción entre individuo y sociedad como hecho innegable. El psicoanálisis saca a flote la presencia de lo irracional en nosotros y pone en solfa al hegemónico y soberano cogito racional, mostrando sus limitaciones y sus patologías y su conexión con afectos y pulsiones⁸¹⁸. Nietzsche, la corriente historicista y la hermenéutica continúan horadando la hasta entonces dominante concepción del sujeto. Lo hacen al plantear, respectivamente, el carácter social y sesgado del lenguaje del que no puede abstraerse el yo; la inserción del ser humano en un contexto histórico y evolutivo por el que está atravesado y su imposible deslocalización de unas coordenadas socioculturales y de una tradición⁸¹⁹.

A lo largo del siglo XX el rechazo a la “clausura” de un yo ensimismado se patentiza en muy diversos ámbitos, formas y grados. En las filosofías de inspiración fenomenológica con Husserl, Heidegger⁸²⁰ o Merleau-Ponty, al poner el foco en el mundo de la vida y en las

⁸¹⁶ Voz “sujeto”, en: J. Russ, *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999, p. 379.

⁸¹⁷ J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 2000, p. 205. “Después de Marx no es de recibo ningún planteamiento antropológico que no cuente entre sus ejes principales a la tensión dialéctica individuo-sociedad como constitutiva de la realidad humana”. *Ibidem*, p. 206.

⁸¹⁸ J. A. Estrada: “La identidad cultural ante los retos del s. XXI”, en: J.M. Rubio y J. A. Estrada (eds.): *Identidad, Historia y Sociedad*, Granada, Universidad de Granada, 2007, p. 35. “Después de Freud, resulta imposible mantener el cogito puro cartesiano y se arruina el individualismo social. El hombre no es dueño de su yo y pierde el control de sí mismo, después de haber asistido a la ruina del universo antropocéntrico ptolemaico y de la pérdida de autonomía respecto del mundo animal, a partir de Darwin. La sociedad está dentro de nosotros y el superyo es el portavoz interiorizado de la sociedad que normatiza nuestro comportamiento”. *Ibidem*, pp. 35-36.

⁸¹⁹ J. A. Estrada: “La identidad cultural...”, *loc. cit.*, p. 35.

⁸²⁰ No obstante, señala Estrada que tanto Husserl como Heidegger “desconocieron la alteridad empírica del otro porque mantenían una concepción egológica del hombre, en la que el otro es mero sujeto analógico [caso de Husserl] o se subordina al “ser” [caso de Heidegger], que es una instancia anónima e impersonal. Heidegger puso las bases de la finitud e historicidad del yo y cuestionó el carácter inauténtico de la civilización científico técnica, pero cayó en un antihumanismo metafísico (el de la mística del ser) que limita la ética y la autonomía del hombre”. *Ibidem*, p. 36.

relaciones que en él se tejen, donde el hombre se vuelve “a las cosas mismas”, “a los fenómenos”, es “ser en el mundo”, o la intersubjetividad se concibe como intercorporeidad⁸²¹. A través del giro lingüístico, en la filosofía del lenguaje, la hermenéutica (Gadamer) o las teorías de la comunicación (Habermas⁸²²), negándose un acceso directo a la racionalidad que no pase por el lenguaje (individual pero aprendido); concibiendo la realidad como fenómeno intersubjetivo de sentido, enfatizando los elementos de la tradición y el contexto cultural, o considerando los prejuicios culturales y la limitación del yo y de la conciencia reflexiva, dada la existencia de una identidad prerreflexiva⁸²³. Por su parte, para Ricoeur⁸²⁴ la ipseidad no puede entenderse sin la alteridad y para autores como F. Jacques o E. Benveniste no hay proceso de personificación, de asunción de identidad personal sin la inclusión de la posición del tercero, del “él”, que va más allá de la relación entre el “yo” y el “tú”⁸²⁵.

Con todo, como sugiere Estrada, serían las ciencias del hombre, antes que la filosofía, las que más habrían incidido en la intersubjetividad y la interrelacionalidad como hecho decisivo en la formación de la identidad personal. Como las teorías psicológicas de Piaget o Erikson (complementadas con postulados personalistas como los de Buber o Mounier), ofreciendo una teoría de la génesis de la identidad marcada por etapas de crisis y maduración⁸²⁶. O como la sociología de Durkheim, la psicología social de Mead, la corriente antropológica norteamericana “Cultura y personalidad” (M. Mead, C. Kluckhohn, R.

⁸²¹ L. Sáez señala que para Merleau-Ponty “de un modo previo a la comunicación de las conciencias, la intersubjetividad se funda en una “intercorporeidad”, porque es campo de una mutua afección”. L. Sáez, *Movimientos filosóficos actuales*, loc. cit., p. 480. “Merleau-Ponty intentaba superar la dicotomía sujeto-objeto de la filosofía moderna, responsable de la aparición de los problemas insolubles del mundo externo y de las otras mentes. Mediante la noción de la carne, Merleau-Ponty se vio capaz de superar finalmente el solipsismo de la filosofía moderna creyendo haber descubierto la base para una intersubjetividad genuina (concebida básicamente como una *intercorporeidad*)”. G.B.M., Voz “Merleau-Ponty”, en: R. Audi, *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004, p. 666.

⁸²² A juicio de Pérez Tapias en la concepción habermasiana de la identidad del yo destaca “cómo en la configuración de esa identidad ya están en juego todas las dimensiones de la realidad humana: en ella no se refleja solo el doble aspecto cognoscitivo-motivacional [...] del desarrollo del yo, sino también esa interdependencia de sociedad y naturaleza que atraviesa la propia realidad individual [...]. En relación con ello, Habermas también hace hincapié en cómo es necesario conjugar en la *identidad del yo* – lo que la hace paradójica – el doble carácter del sujeto de *persona* e *individuo*, ubicando al yo entre lo universal y la particularidad, ubicación donde el yo ha de poner a prueba su madurez y *salud* reconstruyendo su identidad tras las posibles etapas de crisis o, en cualquier caso, a lo largo de las diferentes transiciones de su recorrido biográfico”. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, loc. cit., p. 217.

⁸²³ J. A. Estrada, “La identidad cultural...”, loc. cit., pp. 36-37.

⁸²⁴ “La “identidad” en la que está pensando el autor, aunque logre una unidad a través de los nexos internos a la narración, no es un espacio de autopresencia. El sujeto de la identidad narrativa es, por otro lado, un espacio de des-presentificación irremediable. Poner esto en claro es el objetivo fundamental de *Sí mismo como otro*. La pasividad del “yo soy” [...] el hecho de que sea constituido bajo circunstancias indisponibles, es, al mismo tiempo, el suelo sobre el que germina una alteridad que es inherente a la ipseidad misma”. L. Sáez, *Movimientos filosóficos actuales*, loc. cit., p. 215.

⁸²⁵ En ello insiste M. L. Martinez: “La capacité tri-instancielle, c’est-à-dire l’aptitude au recouvrement des différences places que propose le pronom, pour soi-même comme pour l’autre, devient donc indispensable pour le développement de la personne et pour son identification personnelle. « Je dois être capable d’accueillir l’adresse ou l’interpellation d’autrui qui me dit *tu*, sous peine de ne pas être *je*. Si je suis celui auquel on se réfère en seconde personne ce *tu* alors c’est *moi*. (...) Pendant le même je dois être capable de me reconnaître comme l’objet d’un discours qui me concerne à la troisième personne ; ce *il* alors c’est *moi*. Entre ces trois instances – *je*, *tu*, *il*- le lien est indissoluble. Le résultat est une unité structurelle d’une énorme complexité logique : la personne » [F. Jacques] Ce processus d’identification passe par le tiers. Le tiers est une des positions essentielles du processus de personification, il ne saurait être rejeté dans le point aveugle de la non-personne. Il est parcours identificatoire intersubjectif, mais il renvoie aussi à une question objective de structure. L’improbabilité selon Benveniste (*que le « il » dise « je »*) est démentie par le donné lui-même dans l’inventivité de certains textes, ou pratiques textuelles, au point d’autoriser malgré tout l’assomption du « *je* » par le « *il* » et de la personne par la non-personne. Plus, elle, devient condition d’identification personnelle. Au passage on a changé de paradigme. Il ne s’agit plus d’identification *subjective* mais d’identification *personnelle*. Le saut n’est pas anodin ». M. L. Martinez, *Vers la réduction de la violence à l’école*, loc. cit., p. 373.

⁸²⁶ J. A. Estrada, “La identidad cultural...”, loc. cit., p. 37.

Benedict...) o el psicoanálisis “culturalista”, que habrían sido fundamentales para comprender los procesos culturales considerando la interrelación individuo-sociedad⁸²⁷. Habría que tener en cuenta también el cuestionamiento del sujeto acaecido con su deconstrucción bajo el influjo heideggeriano-nietzscheano y foucaultiano en planteamientos como los de Rorty o Vattimo⁸²⁸. No obstante lo cual no habría que confiarse ya que, a juicio de Girard, puede seguir latente una concepción romántica o moderna del deseo, que seguiría concibiendo a éste como algo “propio” o “auténtico”, o ligado a un “yo”, a un “inconsciente”, un “da-sein” o una “voluntad de poder” (véase el capítulo 2). Piaget, quien confirmaría a su manera los trabajos de Durkheim, Dumézil y Lévi-Strauss, afirmando que el sujeto no existe, que la relación social es lo elemental, se habría quedado, sin embargo, en una posición “binaria y dialéctica [...] insuficiente para explicar el mimetismo esencialmente visual, del recién nacido, mimetismo anterior a la constitución de la noción de objeto”⁸²⁹.

En este panorama, a través de la mimesis y su amplio espectro de repercusiones, Girard profundiza en el cuestionamiento del yo como inexpugnable fortaleza en la atalaya: demoliendo el muro metafísico entre animalidad y humanidad; asumiendo el carácter histórico y evolutivo del ser humano y de sus producciones culturales; derribando del trono de la engreída creación de la nada a la genialidad creativa y la innovación; borrando del frontispicio monacal del yo, de la intimidad, el amor o los deseos, el erróneo cartel de “clausura”. En cambio, Girard subraya la mimesis de aprendizaje, la recepción de un legado en línea con una tradición; define deseos y emociones por su carácter mendicante, irremisiblemente ligado a los otros, y cuestiona la misma existencia del yo. Y, por tanto, también, incluso los “topónimos” que este lleva aparejado (individualidad, subjetividad, carácter, personalidad...). Dicho en términos psicoanalíticos, Girard profundiza aún más en la herida narcisista⁸³⁰. La torre de marfil del yo no sólo ha quedado desmochada. El yo se ha revelado como un ridículo gigante con pies de barro, que no puede entenderse sin el lodo del que está hecho y del que procede.

Curiosamente Gomá Lanzón, tras haber determinado que la teoría mimética de Girard no sería una auténtica teoría de la imitación (frente a la suya que sí lo sería), afirma dos cosas que tendría en común con él. Una afinidad que, sin embargo, obvia. Ambos comparten un mismo propósito y la misma razón que les hace compartirlo, el cuestionamiento de la noción moderna del sujeto y la facticidad de la imitación: “el sujeto kantiano autónomo, legislador de sí mismo, situado por encima del espacio y del tiempo, es incompatible con la consustancial heteronomía de la imitación, a la cual es inherente la admisión de la influencia de otro sobre el comportamiento del yo moral. Toda teoría general de la imitación deberá respetar un fenómeno fundamental que [he] denominado *facticidad*. Los hombres vivimos en un horizonte de modelos; sin poder evitarlo, desde antes de ser sujetos, nuestro yo está expuesto a la influencia de las conductas de los otros y ésta no cesa cuando el hombre adquiere una subjetividad autónoma. Por otra parte, no podemos evitar tampoco ser modelo constante para los demás y que nuestro comportamiento se les ofrezca a éstos como ejemplo o antiejempro. Somos ejemplos rodeados de ejemplos, envueltos en una red de influencias recíprocas”⁸³¹. Esta cita podría ser del propio Girard salvo por dos elementos que resultarían un poco

⁸²⁷ J. A. Pérez Tapias: *Filosofía y crítica de la cultura*, loc. cit., p. 212. El autor también destaca el punto de vista de E. Fromm en cuya teoría del carácter social se aborda la mediación de lo social y lo psíquico sin que ningún polo reduzca al otro.

⁸²⁸ Esta se da en una situación donde el camino se bifurca entre aquellos que abandonan el proyecto ilustrado y quienes lo continúan. Estrada lo define como “la gran tensión de la segunda mitad del siglo XX”. J. A. Estrada, “La identidad cultural...”, loc. cit., pp. 38-39.

⁸²⁹ Continúa la cita indicándose, como ya referimos que: “[...] Además, incluso genético, el interaccionsimo piagetiano no solamente no rinde cuenta del mimetismo primario, sino que está obligado a negar o ignorar casi toda forma de imitación tras el estado egocéntrico”. L. Morin: “Le désir mimétique chez l’enfant: René Girard et Jean Piaget”, en: P. Doumouchel (dir.), *Violence et vérité...* loc. cit., pp. 301-302.

⁸³⁰ ORIGINES 226.

⁸³¹ J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, loc. cit., pp. 30-31.

disonantes, la referencia al “yo moral” y la idea de la adquisición de “una subjetividad autónoma”. Girard, en apariencia (enfaticamos, en apariencia), sólo está interesado en comprender la naturaleza humana y no en la ética. Por otro lado, hablar de “subjetividad autónoma”, a la luz de lo ya visto y de su filosofía interdividual (término que aclararemos), sería *a priori* un despropósito. Pero también lo sería obviar que, aunque de modo no excesivamente explícito, y aunque de manera parca en palabras y citas, Girard tiene una postura más compleja de la que en principio cabría atribuirle. Así, ni la teoría mimética está ni mucho menos desprovista de una vertiente moral o de preocupaciones de índole ética, ni Girard niega absolutamente la existencia de una subjetividad. Daremos cuenta de la problemática en sucesivos capítulos. Por el momento, tras esta contextualización de la problemática del sujeto, proseguimos con la caracterización girardiana del mismo.

Como hemos dicho es a través de las grandes novelas como Girard comienza construyendo el edificio teórico de la teoría mimética. Su grado de atrevimiento es tal, que opone la verdad novelesca a algunos de los enfoques de las ciencias modernas, que presuponen un sujeto descarnado o la linealidad de las relaciones de éste con sus objetos de deseo. Una de las caras de esta “verdad novelesca” es la naturaleza intersubjetiva o interdividual de nuestros deseos y de nuestra propia individualidad. Así pues, el carácter mimético y deseante de los seres humanos es determinante para pensar una filosofía del sujeto en Girard⁸³².

b) Definición y características

¿Qué es el sujeto y cuáles son sus características? Girard nunca ha respondido a esta cuestión de una manera sistemática o concreta. Para clarificarla, es preciso buscar y recopilar distintos fragmentos de sus obras en los cuales habla de ella a propósito de otras cuestiones, aplicar las consecuencias que se extraen de su teoría, y alcanzar así una dilucidación que sirva a este propósito. Y esto es lo que hemos hecho. Salvo alguna excepción podemos decir que hay coherencia sobre la cuestión del sujeto desde la primera obra hasta la actualidad.

Uno de los textos donde Girard habla de la cuestión del sujeto y del “yo” es en *El misterio de nuestro mundo*, obra escrita conjuntamente con Jean Michel Oughourlian y Guy Lefort. Allí, Girard dice que el sujeto es un fantasma de la verdadera estructura de reciprocidad de las relaciones humanas⁸³³, que no aspira más que a la diferencia y rechaza admitir la reciprocidad. Por ello “si el loco ve doble, es porque está demasiado cerca de la verdad”, mientras que los otros, los “normales”, guardan la mentira y el mito de la diferencia⁸³⁴. Esta obra es muy interesante, dado que es aquí donde encontramos un nuevo concepto: la psicología “interdividual”⁸³⁵. Esto quiere decir que no hay “el individuo” o el sujeto monádico, ya que el deseo, el movimiento psicológico extraería su energía de la relación con el otro. Esta relación es la relación fundamental y, según Oughourlian, hay que verlo como una relación entre dos individuos o sujetos pero “como una relación de ida-y-vuelta, excavando/abriendo/ahuecando por su movimiento mismo en cada uno de sus polos una entidad que podría designarse como *yo*”⁸³⁶. Dicho con Girard, en referencia a su justificación de la literatura como punto de partida: “Es a partir de tres personajes que

⁸³² “Estimo que la ventaja principal de la teoría sobre el deseo mimético es que ella toma en cuenta un todo relacional. No parte del yo aislado, no parte del todo abstracto, sino que parte de aquello que yo llamaría lo “pequeño”, esto es, las relaciones humanas concretas”. ÍDOLOS 73.

⁸³³ DCCDFM, DVAD 1060.

⁸³⁴ *Ibidem*, 1061.

⁸³⁵ *Ibidem*, Libro III, 1038. Girard nunca pierde de vista la inspiración literaria, y menos en caso de autores como Shakespeare, quien a su juicio también señala el mecanismo interdividual: « On a là une définition explicite du mécanisme *interdividuel* ». SHAKES 183.

⁸³⁶ J. M. Oughourlian, *Genèse du désir*, op. cit., p. 55. Como ya señalamos, al hilo de Nietzsche, un déficit que podemos hallar en la interdividualidad girardiana es la falta de consideración del cuerpo humano.

podemos hablar correctamente de relaciones humanas y nunca a partir de un sujeto solo. Es la rivalidad mimética la que es primera para mí, no el individuo. [...] La intersubjetividad es la buena dirección pero esta es reciente [en filosofía]”⁸³⁷.

La verdad mimética de nuestra constitución, forjada sobre los deseos ajenos y dependiente de modelos, puede ser algo desconocido para nosotros porque no sería ni objetiva ni tampoco subjetiva. Se trataría de una verdad intersubjetiva o, más bien, interdividual⁸³⁸ y lo que llamamos nuestro “yo”, nuestra “personalidad”, o nuestro “temperamento” estarían fundados sobre el desconocimiento (méconnaissance) de nuestras relaciones interdividuales. Y para acceder al conocimiento de la realidad habría que cuestionar y hacer estremecer todas estas nociones individuales⁸³⁹. De hecho, la teoría mimética de Girard pretende suprimir el punto de vista subjetivo en favor del punto de vista intersubjetivo o interdividual⁸⁴⁰. Hemos visto cómo Girard rechazaba que él estuviese hipostasiando el deseo. Afirmaba que no hay más que un mismo deseo para todos los hombres y que no habría razón para no afirmar a éste como el verdadero “sujeto” de la estructura. Un sujeto que se reduciría a la mimesis. El autor evita hablar en términos de “sujeto deseante” para no dar la impresión de caer en una psicología del sujeto⁸⁴¹. No obstante, si hablamos de sujeto habría que comprenderlo siempre, según la teoría mimética y en palabras de Oughourlian, “no como una entidad independiente, sino como un conjunto abierto en constante interacción con los “sujetos” que le rodean⁸⁴². El “yo”, añade, es “una estructura cambiante, inestable, maleable”, algo que vemos ante la angustia, ante el amor, ante la muerte de un ser querido, cuando sentimos que nuestro “yo” experimenta realmente una serie de transformaciones, ya que está constituido por las relaciones que continuamente se tejen y se destejen. La memoria⁸⁴³, ligando los estados sucesivos de conciencia, y el olvido, disimulando el origen de nuestros deseos, nos darían la impresión de una identidad permanente, pero ilusoria y siempre reconstruida *a posteriori*. El yo cambia sin cesar en el seno de cada relación y cada uno de nosotros estamos atravesados

⁸³⁷ “Les philosophes. Entretien avec René Girard”, *Philosophie Magazine*, n° 23 (2008), p. 58.

⁸³⁸ « Chaque individu est l' « aimant au cœur dur » de quelqu'un d'autre. On méconnaît cette vérité parce qu'elle n'est ni objective ni vraiment subjective ; elle est intersubjective ou plutôt *interdividuelle* 1 [“1. *Des choses cachées*, 3 e partie.”] Chaque affirmation est vraie par rapport à la position qu'occupe le locuteur dans sa configuration du désir ». SHAKES 65.

⁸³⁹ DCCDFM, DVAD 1168.

⁸⁴⁰ CAHIER 183.

⁸⁴¹ DCCDFM, DVAD 1062. (MISTERIO 341).

⁸⁴² J. M. Oughourlian, *Genèse du désir*, loc. cit., Note 3, p. 56. Recordamos que Oughourlian es coautor con Girard y Guy Lefort de DCCDFM.

⁸⁴³ J. A. Marina repara en algo en lo que Girard parece no detenerse. Aunque tampoco sea el propósito de éste hacer una teoría de la personalidad, la siguiente consideración también enriquecería el análisis psicopatológico de la teoría mimética: “uno de los fallos de las teorías actuales de la personalidad es no haber elaborado una seria teoría de la memoria. Somos memoria, y si no fundamentamos en ella los rasgos de la personalidad, no tenemos más remedio que arrojarnos en los brazos confortables y letales de un determinismo genético, de un determinado estímulo o de una quimérica libertad absoluta a lo Sartre. Ninguna de las soluciones parece atender a la complejidad de los hechos. Somos sistemas fisiológicos que asimilan información y resultan obviamente cambiados por esta digestión. La memoria no está en el cuartito de atrás de nuestra mente, algo así como un archivo al que entramos o del que salimos para buscar el dato que necesitamos. Cada una de nuestras actividades, motoras o cognitivas, están dirigidas por la memoria. En ella reside también nuestra identidad personal, el hilo de nuestra biografía. Es interesante que los casos de personalidad múltiple estudiados por Hildgard manifiesten una parcelación de la memoria. Cada una de las personalidades divididas no recuerda lo que ha hecho la otra personalidad. Es, justo, como si un sistema de memoria se hubiera independizado, produciendo sus propias ocurrencias, evaluaciones y respuestas afectivas. Somos híbridos de fisiología e información, lo que explica que el contenido de las informaciones determine la índole final del sistema, es decir, la personalidad. La idea que tenemos de nosotros mismos no es un contenido más en un cajón de un archivo, sino un integrante real de nuestra memoria operativa que va a permitirnos, entre otras cosas, tener mayor o menor acceso a nuestra propia energía”. J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp.161-162.

por la alteridad⁸⁴⁴. Dicho más radicalmente: “El sujeto está descuartizado entre el yo y el otro”⁸⁴⁵.

Girard se pregunta irónicamente cómo es posible que la teología moderna del yo, a través de la cual románticos y modernos confieren al sujeto los atributos divinos, no haya sido completamente desacreditada y rechazada, al mismo tiempo que el resto de la metafísica occidental⁸⁴⁶. Por si acaso, y aunque no dedica ninguna obra, capítulo o artículo en particular, al desmontaje de esta ideología de un yo sacralizado, su “filosofía del sujeto” o, más bien, su crítica del sujeto o su filosofía interdividual, se desprendería de su cuestionamiento de la falaz naturaleza de unos deseos pretendidamente endógenos y/o esotéricos, asociados al yo o al inconsciente: “queremos deseos marcadamente nuestros, enraizados en una historia estrictamente personal”, sin embargo, “si nuestros deseos son fluctuantes, siempre dispuestos a copiar al primero que llega, ya no son la expresión del Yo profundo o aún mejor de un inconsciente inefable”⁸⁴⁷. El dinamismo del deseo mimético transgrediría las diferencias y las fronteras que se presumían demasiado estrictas entre los individuos, mostrando que la frontera entre el yo y el otro no es tan neta y que los papeles de imitador y modelo están en continuo intercambio⁸⁴⁸. De este modo, frente a un yo “divino”, Girard aboga por la asunción de la ambivalencia “de todo aquello que llamamos nuestro “yo”, nuestra “identidad”, nuestra “superioridad””, desterrando la angustia que nos generaría seguirlo revistiendo de ese halo de sacralidad: “todas estas cosas son el galardón supremo que estamos tratando de conquistar, el más precioso tesoro que no dejamos de aumentar incansablemente, como atareadas hormigas, y son el más angustioso peso que desesperadamente anhelamos descargar, con preferencia en el hombro de algún otro”⁸⁴⁹. Volveremos sobre el drama del hombre moderno en el capítulo sexto.

Girard cuestiona, aunque sin explicitarlos, los que llama “los grandes conceptos vacíos del humanismo”⁸⁵⁰. En cambio, cuando habla de la importancia del cristianismo en su denuncia de la violencia de los sacrificios rituales, la vincula al hecho de que coincidiría con el descubrimiento de éste de la noción de persona. Aunque, al mismo tiempo, afirma que el concepto utilizado importa poco⁸⁵¹ o asevera, en otro lugar, que la concepción cristiana del individuo es “lo más importante del mundo”⁸⁵². Podría parecer razonable sostener que Girard no es favorable a la deconstrucción del sujeto, en tanto que la persona/sujeto sería necesaria para reconocer a las víctimas y construir el ágape fraterno⁸⁵³. Sin embargo, en nuestra

⁸⁴⁴ J. M. Oughourlian : *Genèse du désir*, loc. cit., pp. 56-57.

⁸⁴⁵ CEASEC 55.

⁸⁴⁶ VM 312-313.

⁸⁴⁷ R. Girard : “Préface”, en: J. M. Oughourlian: *Psychopolitique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, p. 12.

⁸⁴⁸ “MLM: Precisamente en las diferentes obras literarias que ha estudiado usted vuelve a encontrar el esquema del deseo mimético, del objeto de deseo poseído y destrozado por los dos rivales. Ambos se oponen pero son los mismos. El deseo mimético transgrede las diferencias y las fronteras demasiado estrictas entre los individuos, usted descubre que la frontera entre el yo y el otro no es tan neta./ RG: No es tan neta por cuanto el deseo mimético es un esquema dinámico, esto es lo más importante. Dicho de otro modo, cuando se desea el objeto de su modelo, quizá el modelo no desearía ese objeto de manera muy intensa pero, cuando ve que es imitado, tiene tendencia a convertirse en imitador de su imitador, con lo cual los papeles de imitador y de modelo tienden a repetirse y se obtiene una forma simétrica, una especie de máquina infernal que es una escalada del deseo que hace que, cuanto más desea uno, tanto más el otro le impedirá conseguir el objeto que al mismo tiempo desea y viceversa”. EMARTINEZ 17-18.

⁸⁴⁹ LMA 138.

⁸⁵⁰ AQUEL 130. Aunque no dice a cuáles se refiere, suponemos que se trata de la subjetividad, la libertad, la razón, etc... Al respecto de la cuestión del humanismo, recordamos el análisis efectuado en el capítulo 2.

⁸⁵¹ Girard realiza esta afirmación tras haber elogiado y señalado los déficits de los planteamientos de Sartre. CEASEC 129.

⁸⁵² “The fact that there is a new type of individual in Christianity is the most important thing in the world”. EWILLIAMS 279.

⁸⁵³ Es la opinión del teólogo Van Harvey, oponiendo entre sí a Girard y a Heidegger, más próximo al budismo, que no insiste como el cristianismo en la noción de persona. Hay que decir, como ya sabemos, que, aunque Girard critica contundentemente aspectos importantes del pensamiento heideggeriano, uno de ellos no es el

opinión, cuestionar la noción de sujeto no impediría para Girard tales cosas. De hecho, a la vez que Girard deconstruye la noción de sujeto se declara contrario al aborto y la eutanasia⁸⁵⁴, y ha estampado su firma en un manifiesto internacional contra estas prácticas⁸⁵⁵. En otra ocasión también valora positivamente la noción de persona. Incluso a pesar de que esté degradada en un individualismo radical, impediría el restablecimiento de una comunidad fundada sobre la violencia unánime y el chivo expiatorio⁸⁵⁶. Girard piensa que la diferencia subjetiva es algo ilusorio, pero también considera que escapar completamente al individuo significaría una renuncia absoluta al mundo, una especie de muerte viviente, como la descrita por ciertas experiencias de las grandes religiones orientales. No obstante, estas experiencias no estarían lejos de las experiencias de cambios de estado mental que tendrían lugar en las ciencias y en las artes, la mística y las conversiones religiosas, o las conversiones experimentadas por los grandes novelistas⁸⁵⁷. El autor de *El chivo expiatorio*, se muestra contrario a la noción de inconsciente de Freud, en la medida en que está en contra de la idea de un aparato psíquico identificable, como una caja negra. Un inconsciente que tendría su propia vida. A pesar de todo, cree que otra noción de inconsciente como desconocimiento (méconnaissance), es indispensable para comprender al ser humano⁸⁵⁸. En su opinión, como volveremos a ver, es la antropología mimética presente en los evangelios, la que mejor cuenta daría de ello. En particular en el Nuevo Testamento: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23, 24)⁸⁵⁹.

cuestionamiento del Yo moderno que cada uno realiza a través de términos y supuestos diferentes. Es más, incluso Girard, como hemos visto en alguna cita, también se aproxima a la crítica del sujeto de las religiones orientales. No obstante, recordamos la insostenible, a juicio de Girard, aspiración del Da-sein a la autenticidad más allá del Das-man, o el flirteo heideggeriano con el paganismo, como cuestiones que claramente les oponen entre sí. Girard no cree que Heidegger, al hablar de la noción de autenticidad (como tampoco Nietzsche con su “voluntad de poder”) haya salido de la mentira romántica y moderna. CM 95-96. Y lo que es peor, estaría, a través del paganismo, cercano a la órbita de la sacralidad satánica.

⁸⁵⁴ Girard es crítico con las prácticas del aborto, la eutanasia o la manipulación genética: “En algunas decenas de años, más o menos, se habrá transformado al hombre en una repugnante maquinita para gozar, liberada del dolor e incluso de la muerte, es decir, de todo lo que estimula a los hombres, paradójicamente, a aspirar a aquello que sea noblemente humano, y no solamente a la trascendencia religiosa”. CEASEC 131. También vincula estos fenómenos con el neopaganismo: “El *Anticristo* pretende aportar a los hombres esa paz y tolerancia que el cristianismo les promete, pero que no les trae. Sin embargo, en realidad, lo que la radicalización de la victimología contemporánea aporta es un muy efectivo regreso a todo tipo de costumbres paganas: el aborto, la eutanasia, la indiferenciación sexual, juegos de manos innumerables, aunque sin víctimas reales gracias a las simulaciones electrónicas. El neopaganismo quiere convertir el decálogo y toda la moral judeocristiana en una intolerable violencia. Y su completa eliminación constituye el primero de sus objetivos. La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente, serían religiosas. Como las Iglesias cristianas sólo han tomado muy tarde conciencia de sus fallos respecto a la caridad, de su connivencia con el orden establecido, tanto en el mundo de ayer como en el de hoy, que sigue siendo “sacrificial”, resultan especialmente vulnerables a ese permanente chantaje al que el neopaganismo contemporáneo las somete”. SATÁN 234.

⁸⁵⁵ René Girard es el primero de una lista de personalidades internacionales que suscribe una carta al secretario general de la ONU Ban Ki-Moon y a los Jefes de Estado y primeros ministros de las Naciones Unidas, denunciando los millones de abortos que se producen cada año en todos los países del mundo y reclamando una enmienda en la Declaración de los Derechos Humanos, que explicita la protección del derecho a la vida “desde la concepción hasta la muerte natural”. En esta carta se apela, entre otras cosas, a la inalienable e inherente dignidad de todos los seres humanos. <<http://www.mauricebignami.it/segnalazioni/Segn801fr.html>>.

⁸⁵⁶ ANOREXIA 58-59 (ANOREXIA 28-29).

⁸⁵⁷ DCCDFM-DVAD 1168-1170.

⁸⁵⁸ ORIGINES 92 (ORÍGENES 73).

⁸⁵⁹ “Hay que tomarse esta frase al pie de la letra, y la prueba está en una afirmación equivalente que está en los Hechos de los Apóstoles; Pedro se dirige a gentes que han tomado parte en la crucifixión, diciéndoles: “Mas ahora, hermanos, sé que por ignorancia lo habéis hecho” (Hechos 3, 17) [Girard añade en nota a pie de página: “[Cf. *Satan*, pp. 198-199. Entre los primeros manuscritos de los Evangelios, los hay que no contienen esta célebre frase que recoge Lucas.”]. La palabra ignorancia significa literalmente “no saber”, de acuerdo con su etimología griega. Hoy se emplea mucho lo de inconsciente. Pero no estoy de acuerdo, personalmente, con anteponerle el artículo determinado, en decir el inconsciente, ya que esto implica un esencialismo del que desconfío. Porque hay efectivamente una ausencia de conciencia en el proceso del chivo expiatorio, y esta

Pero Girard matiza sus críticas declarando que estas no implican “la forma de una negación total, de una destrucción radical de la idea de subjetividad, pero sería necesario abordar la cuestión del sujeto convertido que es capaz de percibirse a sí mismo como formando parte del proceso mimético”⁸⁶⁰. Esto es, contra la ignorancia y el desconocimiento que nos caracterizarían con respecto a nosotros mismos. Hablemos ahora más concretamente de las características del sujeto, contando con el cuestionamiento de la noción misma de sujeto que hemos hecho, conforme a la teoría mimética. Como ya hemos dicho hay que considerar al sujeto, no como un fundamento o una esencia individual, sino como algo que siempre está ligado a sus relaciones con los otros. Este “yo” y sus relaciones estarían atravesados por la mimesis deseante o deseo mimético, conflictivo, rivalitario, generador de obstáculos. Los filósofos idealistas creen que el “Yo” es un objeto al lado de otros, pero el “Yo” estaría constituido, en cambio, por su relación al Otro “y no podemos considerarlo fuera de esta relación”⁸⁶¹.

El sujeto se define así por su debilidad extrema, de la cual intentaría escapar mediante la divinidad ilusoria de Otro⁸⁶². Para Girard hay en los hombres un apetito de trascendencia que, en general, deviene avidez de una falsa infinitud, y que buscaríamos hallar en unos modelos que se convierten en nuestros ídolos, a pesar de que, en realidad, ellos son como nosotros. Somos iguales y la soberanía personal tanto en el caso del Yo, como en el caso de los otros⁸⁶³ sería un mito, porque nunca nadie se desearía a sí mismo sino gracias a la intermediación de los otros⁸⁶⁴. Frente al narcisismo, la teoría mimética defiende que los deseos que apuntalan el amor de sí, “no son simplemente los arbotantes de un edificio que existiría de manera autónoma; ellos son el edificio mismo. Si los retiramos ya no queda nada”⁸⁶⁵. Comprender el deseo sería comprender que su egocentrismo es indiscernible de su alterocentrismo⁸⁶⁶, que somos seres vacíos de ser, imitadores rivalitarios y conflictivos, dependientes y heterónomos, por más que estemos revestidos de un aparente narcisismo autocontemplativo y atarácico.

Desde nuestro nacimiento manifestamos nuestra naturaleza carente, una consustancial falta de ser. La mimesis deseante sería una manera de alienación más radical y profunda que la alienación económica de Marx, la alienación sexual de Freud o la alienación metafísica en Heidegger. Para Girard la alienación mimética absorbe las otras, ya que cada una de aquellas privilegia un dominio particular de alienación⁸⁶⁷. El ser humano no tiene deseo propio alguno, los hombres son extraños a sus deseos y no saben qué desear⁸⁶⁸. Y el deseo mimético “es el mismo en todos los seres humanos, independientemente de su edad, de su sexo, de su raza, de su cultura, etc.”⁸⁶⁹.

El deseo mimético y su reciprocidad estructurarían las relaciones humanas⁸⁷⁰ reglándolas y desreglándolas⁸⁷¹ y nosotros seríamos siempre espejos los unos de los otros,

ausencia es tan esencial como lo es el inconsciente para Freud; pero no se trata de lo mismo, es un fenómeno más colectivo que individual”. ORÍGENES 73.

⁸⁶⁰ ORIGINES 205.

⁸⁶¹ CDS 94.

⁸⁶² MRVN 54.

⁸⁶³ CDS 17.

⁸⁶⁴ Ídem.

⁸⁶⁵ SHAKES 131.

⁸⁶⁶ ANOREXIE 56.

⁸⁶⁷ CAHIER 198. A causa de ello Girard considera el individualismo una ideología alienante (como el existencialismo, el romanticismo y otros pensamientos alineados con la “mentira romántica”).

⁸⁶⁸ CH EX 174.

⁸⁶⁹ SHAKES 146.

⁸⁷⁰ SHAKES 33.

⁸⁷¹ Ibídem 44.

siempre sumergidos en procesos permanentes de buena o mala reciprocidad, tanto en el amor como en el odio, de una manera consciente o inconsciente⁸⁷², mostrando de nuevo la concepción puramente relacional del “Yo”⁸⁷³. El sujeto suele imitar sin saberlo y sin darse cuenta⁸⁷⁴ y, dada su vacuidad, busca un ser que está, a su vez, esencialmente fundado sobre el deseo de los deseos de los otros⁸⁷⁵; corriendo el riesgo de copiar la vacuidad de los otros y de regenerar su propio infierno⁸⁷⁶. El sujeto estaría abocado inevitablemente al conflicto y a disputar los objetos que le permitirán ser como sus modelos quienes, a su vez, van a luchar también para ser como sus modelos, y que pueden ser sus mismos imitadores. Se dibuja una existencia caracterizada por el riesgo continuo de estar inmerso en una doble y mutua imitación sin tener conciencia de ello. Las rivalidades surgirán en las luchas por los mismos objetos, pero estos no son importantes una vez que los roles del sujeto y del modelo son ya intercambiables. Es entonces cuando llegamos a una relación de doble mediación y de indiferenciación, que también caracterizaba el estado predominante de las relaciones entre los individuos, en un estado de crisis social proclive al desarrollo de los procesos de chivo expiatorio.

Una de las conclusiones principales que podemos colegir de esta “filosofía del sujeto”, o más bien, de la intersubjetividad o interdividualidad, se ilustra en la memorable cita que sigue y que ya nos evoca la ambivalencia de Girard al respecto de la negación de la libertad y la autonomía. Si bien estas no serían negadas absolutamente, pasarían a ser consideradas de manera tan frágil como el yo. De manera que el yo y sus atributos, no podrían definirse más que teniendo siempre en cuenta el mimetismo como un lastre para estar a la altura de tan grandes fines, pero que también se revelaría como su impenable condición de posibilidad para aspirar a ellas, nunca exentas de desarmonías. Girard define así el hecho paradójico del Yo humano como “la unidad misteriosa, en todo hombre, de la autonomía y de la heteronomía más radical. Estas dos pulsiones nos arrastran en direcciones opuestas y nunca pueden devenir complementarias pero son inseparables para siempre, puesto que ellas se alimentan la una de la otra y su emparejamiento vincula a los hombres los unos a los otros de manera inextricable, por tanto incluso aunque los divide, entre ellos y en el interior de ellos mismos. Tal es la fuente verdadera de los conflictos que oponen los hombres los unos a los otros así como a ellos mismos”⁸⁷⁷.

3.6. CONCLUSIÓN

A lo largo de este capítulo hemos planteado la “verdad novelesca” en oposición a la “mentira romántica”, expuesta en el capítulo anterior. Nos hemos hecho cargo de la complejidad de dos nociones principales, deseo e imitación, que se unen en el deseo mimético girardiano, no menos complejo y problemático, también en lo que se refiere a las ambigüedades de su formulación en la obra girardiana. Hemos caracterizado profusamente el deseo mimético; desarrollado la teoría ontogenética que se desprende de la antropología mimética, incluyendo la importancia del papel de las neuronas espejo, y dibujado la filosofía interdividual del sujeto que cabe inferir de los planteamientos de Girard.

La verdad novelesca se refiere a la capacidad de algunos grandes novelistas (Cervantes, Dostoyevski, Proust, Camus, Shakespeare, Stendhal...) para mostrar el mimetismo propio y ajeno, algo que habrían logrado tras un proceso de “conversión” y que se podría rastrear en su obra, frente a los autores románticos, que obvian la tercera dimensión

⁸⁷² CAHIER 199.

⁸⁷³ SHAKES 47 y 184-185.

⁸⁷⁴ CEASEC 144.

⁸⁷⁵ CEASEC 23.

⁸⁷⁶ ANOREXIE 56.

⁸⁷⁷ SHAKES 183-184.

mimética, más allá del sujeto y el objeto de deseo: el modelo, obstáculo y rival; el tercer polo del deseo triangular que incluso no estaría ausente de las relaciones amorosas. En este sentido el género novelesco se mostraría superior a la filosofía y a otras disciplinas de conocimiento, a la hora de comprender muchos fenómenos intersubjetivos, que quedarían mejor retratados al ser puestos en escena teatral, o descritos en tramas novelescas por sus personajes, incidiendo en el mimetismo conflictual humano que habría sido minusvalorado por las ciencias sociales.

Tanto deseo como imitación, y las realidades que hay tras estos términos, serían elementos capitales para los seres humanos, ambos, paradójicamente, en muchas ocasiones minusvalorados o demonizados y apartados en la historia del pensamiento occidental, pero también, en esta medida, reforzados en su importancia mediante el estigma. Ambas nociones serían indicativas también, en un determinado sentido, de la dimensión de finitud, de carencia y de necesidad de los seres humanos. Además, compartirían el desarrollo en torno a ellas de numerosas ramificaciones y problemáticas en los más diversos ámbitos. Deseo e imitación, a juicio de Girard, estarían íntimamente ligados.

Girard realiza una revisión de la filosofía y el pensamiento occidental en la que corrige planteamientos que van, de la filosofía griega y Platón, hasta el Romanticismo o la sociología de G. Tarde. Estos y otros muchos autores y corrientes, si no ignoran o minusvaloran la importancia de la imitación, la mutilarían de su dimensión conflictiva, prevaleciendo su asociación a la representación estética o como idea inocua y armónica, y manteniendo la disección de imitación y deseo. El autor de *La violencia y lo sagrado*, en cambio, pone el foco en la mimesis de apropiación o adquisición, en la mimesis deseante o deseo mimético. Aunque no establece una frontera metafísica entre animales y animales humanos (el ser humano sería un animal mimético, aunque especialmente mimético) y afirma que la mimesis de apropiación no es específicamente humana, es ambivalente y poco o nada claro a la hora de determinar si el deseo mimético es solamente humano, aunque parecen más razonables las afirmaciones que establecen un sustrato anterior al deseo (“interferencias miméticas”), no siendo el deseo propio de los animales, y ni siquiera de los primates o los primeros homínidos. Lo cual no quita para que la rivalidad mimética se dé tanto en animales, como en primates, en homínidos y en nosotros, en una intensidad progresivamente mayor y particularmente especial asociada al deseo mimético. Girard es más explícito al negar que él defina toda imitación como deseo y al afirmar que sólo hay deseo si está afectado por la imitación, aunque también matiza su reduccionismo sin haber profundizado al respecto.

Frente a quienes le acusan de que en realidad carece de una teoría de la imitación, o de que su planteamiento se reduce a una identificación psíquica, hemos puesto de relieve que sí cabe hablar de una teoría como sistema unificado de hipótesis, además de subrayar el carácter interdisciplinar de su pensamiento, su pretensión de realizar una fenomenología de las obras novelescas y del deseo, y su propósito de ir más allá de enfoques psicológicos o individuales, aunque apela a la vez a la observación directa, y a la radical simplicidad, sin soslayar la complejidad y las inmensas repercusiones del deseo mimético como una teoría realista. También hemos aludido a su concepción de la “psicología interdividual”.

D. Rabouin hablaba del deseo como si de una hidra de múltiples cabezas se tratase. Si bien la teoría de Girard no decapita ninguna de ellas sino que, más bien, descubre otras que muchos otros no habrían visto o no habrían querido ver, la concepción del deseo mimético pondría orden, coherencia y simplicidad sobre unos presupuestos teóricos en los que también hay carencias y ambigüedades, donde otros se cargarían de numerosos artefactos conceptuales, supuestos instintos o explicaciones complicadas e insatisfactorias. Con la caracterización del deseo mimético que hemos hecho en este capítulo, aglutinamos las muy diversas maneras que Girard tiene de referirse a él a lo largo de su obra, acentuando unas veces unas u otras. Hemos visto cómo el deseo mimético o imitativo tiene un carácter triangular, social, cultural o de segunda mano. Se trata de un deseo prestado por otro o por

otros, modelado socioculturalmente, y, en esta medida, compartido y también objeto de rivalidad y conflicto, tanto al concretarse en objetos en disputa, como en las paradójicas relaciones entre los sujetos que intercambian sus roles como sujetos deseantes y modelos de deseo, más allá de los objetos de deseo. Y es que el deseo mimético sería también deseo metafísico, deseo de ser como los otros, que se agudizaría en las relaciones de mediación interna. Un deseo especular que pone de manifiesto nuestra constante actitud de mutua atención y recíproca imitación. Ya que deseáramos miméticamente sin darnos cuenta, habría que asumir una dimensión inconsciente de nuestros deseos que, a pesar de todo, según Girard se comunican, son nómadas y contagiosos. En tanto que considera que el deseo mimético es universal y afecta a todos los seres humanos, cada una de las caras del deseo descritas conforman el dibujo de un ser humano en cuya constitución y desarrollo individual, la indignancia, la heteronomía y la amenaza de inestabilidad no son coyunturales, sino que forman parte de él mismo.

Al abordar la cuestión de la ontogénesis hemos hecho hincapié en la continuidad existente con la antropogénesis en la teoría mimética. El hipermimetismo humano (ya sea considerando un nivel básico y anterior de interferencias miméticas o mimesis de apropiación compartida con otros animales, o como deseo mimético) seguiría siendo fundamental tanto en el origen y desarrollo de la especie como en el individuo. El mimetismo y sus efectos positivos, y los conflictos generados por él, su carácter terrible e indispensable, sería cierto tanto de la cultura en conjunto como del individuo. Girard no dice en ningún momento que la violencia sea lo capital en la antropogénesis y el deseo mimético lo sea en la ontogénesis. Es la mimesis la que juega siempre el rol fundamental. En este sentido, recordamos la noción de ciclo mimético, que ilustra la unidad teórica de la hipótesis de Girard. Incluso en las sociedades actuales, donde la estabilidad social no depende de crímenes colectivos, y también a nivel interpersonal, podríamos detectar nuestra propensión mimética que nos lleva a dinámicas violentas y a su descarga.

El mimetismo y el deseo mimético serían fundamentales desde un punto de vista biológico, social y cultural, en el aprendizaje de la alimentación y el lenguaje; en la empatía y la socialización; en la asunción y transmisión de las tradiciones, pero también en la innovación individual y colectiva. Nuestra especial aptitud para imitar nos habilitaría para sobrepasar la animalidad tanto para bien como para mal, siendo lo más dinámico de la inteligencia humana. Centrándonos en el mimetismo infantil, diferentes estudiosos, entre ellos Piaget, han subrayado la importancia de los fenómenos de imitación, que sería el mecanismo gracias al cual el bebé y el niño puede empatizar, conocer algo de los sentimientos del otro y tender puentes con los demás, algo que sería esencial para el desarrollo posterior de la comunicación intersubjetiva.

La imitación no nos afecta superficialmente. Si no, no podría explicarse la significativa influencia de nuestros modelos educativos. Ya los recién nacidos, como muestran experimentos como los de Meltzoff, comenzarían a imitar. El niño nacería imitador, la capacidad para imitar sería innata⁸⁷⁸ y el mimetismo permanecería durante toda la vida. Una consideración cuya ausencia acusa Girard en la psicología de Piaget, recordando que los genios novelescos se anticiparían a los mejores psicólogos de la infancia. Incluso la adquisición de la consciencia humana se adquiriría, no por la razón sino por el deseo imitativo. Pero el mimetismo también llevaría consigo problemas como el del doble vínculo o *double bind* ante el que los niños serían especialmente sensibles y estarían en mayor indefensión, y que continuamente nos estaríamos dirigiendo sin darnos cuenta, generando frustración. Una red de dobles imperativos contradictorios que habría que asumir como un

⁸⁷⁸ "I have received a lot of material from experimental psychologist on imitation, and it verifies that imitation precedes consciousness and language". EWILLIAMS 277. A continuación Girard expone algunas dificultades de experimentar con más aspectos complejos de la teoría mimética.

hecho banal que acompaña a las relaciones interpersonales. En línea con la continuidad antes aludida entre filogénesis y ontogénesis, también en nuestra condición de individuos se reflejaría nuestra pertenencia a la especie humana, definida por Girard como la de animales que sacrifican y sacralizan víctimas, en tanto que incluso las pertenencias más humildes no serían ajenas al rechazo, a la exclusión, a formas de violencia, a veces explícita, sufridas amargamente por las víctimas.

El descubrimiento de las neuronas espejo, cuyo impacto ha sido enorme, aunque se discute el grado de revolución de su alcance, y aún siendo condición necesaria para la imitación, no sería una condición suficiente. Supondría un soporte biológico y neurológico para la imitación como comportamiento fundamental en los seres humanos. Se han hallado no sólo en humanos sino también en primates y en algunas aves y para los neurocientíficos tienen un papel principal en las capacidades cognitivas relacionadas con la vida social, la empatía y la imitación, las habilidades mentales, el lenguaje... En la teoría mimética hay un hilo conductor que une tanto la interpretación acerca de los orígenes de la especie humana, de la religión y de la cultura, como las consideraciones acerca de la formación de los individuos. Más allá, se pretende dar cuenta mediante la hipótesis del mimetismo de una amplia y diversa gama de fenómenos psicológicos y psicopatológicos, para los cuales distintos enfoques como el psicoanalítico o el psiquiátrico recurren a explicaciones, instintos o supuestos que difícilmente encajarían “desgarrando en mil pedazos inutilizables el vestido sin costuras del deseo mimético”⁸⁷⁹.

La visión del ser humano dibujada por la antropología mimética en oposición, entre otros, a la filosofía moderna del sujeto, llega hasta el cuestionamiento radical de la misma noción de sujeto y no sólo de sus atributos como entidad racional, autónoma y libre. La preeminencia en Girard de un enfoque intersubjetivo que concibe a los individuos siempre en interrelación, le inscribe en el pensamiento contemporáneo marcado por la sensibilidad antropológica e intersubjetiva, desde la ascunción feuerbachiana, hegeliana y marxiana del carácter social del ser humano (frente a Descartes, Kant o el individualismo burgués), pasando por Marx, Durkheim o Freud y el giro lingüístico, a la deconstrucción del sujeto de Rorty o Vattimo, por nombrar solamente algunos hitos.

Girard ahonda en el cuestionamiento del yo, impugnando una supuesta diferencia de carácter metafísico entre los animales humanos y el resto; asumiendo su radical condicionamiento histórico y su inserción en el contexto evolutivo, junto con los demás seres vivos; negando la excepcionalidad de los “yoes” creativos a partir de la nada o la clausura de la intimidad de deseos, pasiones y amores. Insiste en el papel de la mimesis en el aprendizaje; en la recepción y continuación de un legado cultural; en el carácter mendicante de nuestros deseos, que sólo se pueden entender ligados a los otros y troquelados socioculturalmente; y cuestionando, en definitiva, la existencia misma del yo. Se impugna, por tanto, el sujeto autónomo, ajeno al espacio y al tiempo, incompatible con la heteronomía consustancial al sujeto imitativo, siempre expuesto a la influencia de los otros e influyendo a los otros, como apunta Gomá Lanzón.

Aunque Girard nunca ha respondido sistemáticamente a la pregunta por la definición y la caracterización del sujeto, podemos apuntar a su definición de éste como “fantasma” de la que sería la “verdadera estructura” de la reciprocidad de las relaciones humanas, y a su concepción de su psicología interindividual, que afirma que no existe el sujeto monádico. Para él lo primero no es el individuo, sino el mimetismo rivalitario. Y si nos atrevemos a afirmar la existencia de nuestro “yo” o nuestra “personalidad”, sería por desconocimiento. Girard

⁸⁷⁹ Continúa la cita: « Ils s’efforcent toujours de subdiviser celui-ci en « symptômes » distincts qui ne correspondent pas vraiment à des problèmes psychiques différenciés. Il faut se tenir à l’écart de leur langage et des habitudes mentales qui l’accompagnent ». SHAKES 64.

pretende suprimir el punto de vista subjetivo, en favor del interdividual o intersubjetivo y, si hablamos del sujeto, nunca habría que entenderlo como entidad independiente, sino como conjunción abierta de relaciones e interacciones. El “yo” sería así algo inestable, maleable, y cambiante, atravesado por la alteridad. No obstante lo cual el pensador también valora la aportación del concepto de persona y aún siendo una ilusión, no habría que renunciar del todo al individuo y a la diferencia subjetiva, ya que considera que esto equivaldría a renunciar al mundo.

Está en contra del inconsciente freudiano, pero aboga por una noción de inconsciente equivalente a la *méconnaissance*, que sería indispensable tener en cuenta para conocer al ser humano, y que hemos destacado en diferentes niveles de la antropología mimética. A pesar de todo, asevera que su teoría no implica negar o destruir radicalmente la idea de subjetividad, algo en lo que se insistirá en el capítulo octavo, aunque el sujeto no podría concebirse más que como permanentemente ligado a sus relaciones con los otros, trabadas y dinamizadas por el mimetismo y la reciprocidad; no como fundamento o esencia individual. Sería un sujeto extremadamente débil, con un apetito inherente de trascendencia o infinitud, que estaría tentado de colmar a través de la divinidad ilusoria de los otros, haciendo de ellos sus ídolos, algo que se daría especialmente en la época moderna (véase el capítulo décimo). Con la teoría mimética queda derruido el mito de la soberanía personal del yo, así como del narcisismo, ya que el egocentrismo sería indiscernible del alterocentrismo y la alienación mimética nunca sería superable. El yo humano sería un hecho paradójico, posibilitado y obstaculizado por el mimetismo; una unidad enigmática de autonomía y heteronomía.

Hasta ahora hemos analizado, siempre desde el punto de vista de la teoría mimética: una teoría acerca de la filogénesis humana (incluyendo el origen de la cultura y de la religión), además de una serie de planteamientos que Girard engloba bajo el apelativo de “mentira romántica”. En oposición a esta “mentira”, hemos expuesto lo que sí considera que es la verdad de la naturaleza de los seres humanos, de su deseo y de sus relaciones interpersonales, bajo la denominación de “verdad novelesca”. Después, se ha procedido a la síntesis de sus consideraciones sobre la ontogenia humana y hemos considerado la filosofía del sujeto que se desprende de la teoría mimética. En el siguiente capítulo abordaremos la antropología mimética girardiana desde un punto de vista sin el cual no podría entenderse ésta: la aportación de las tradiciones religiosas como fuente de investigación e inspiración.

CAPÍTULO 4

EL SABER ANTROPOLÓGICO DE LA RELIGIÓN SEGÚN LA TEORÍA MIMÉTICA

4.1. Síntesis preliminar

4.2. La unidad religiosa y cultural de la humanidad: el recurso a los sacrificios

4.3. El desvelamiento del mecanismo victimario

4.3.1. El cuestionamiento de los mitos: los trágicos griegos

4.3.2. Los sacrificios en los textos brahmánicos indios

4.3.3. La inocencia de las víctimas en el judeocristianismo

4.4. Excurso sobre antropología, religión y neopaganismo en Nietzsche y Heidegger

a) Nietzsche

La vida y la obra de Nietzsche

b) Heidegger

4.5. Conclusión

CAPÍTULO 4

EL SABER ANTROPOLÓGICO DE LA RELIGIÓN SEGÚN LA TEORÍA MIMÉTICA

“Sólo un nuevo racionalismo que integre la dimensión religiosa del hombre puede ayudar a afrontar el nuevo estado de cosas”⁸⁸⁰.

“El deseo y la rivalidad miméticos ya estaban presentes, y son fáciles de identificar detrás de los mitos y de textos religiosos como los Vedas hindúes o la misma Biblia”. ORÍGENES 57

“Publicaré lo que estaba escondido desde la creación del mundo (Mt, 13, 35)”. MISTERIO 194

“Lo que no podemos olvidar – y lo quiero reiterar con insistencia – es que el cristianismo logró descubrir esta verdad de la víctima y también desenmascaró la mentira del sacrificio, quizás con más radicalidad que otras tradiciones religiosas de la humanidad. Tal es la herencia que deseo perpetuar”. Iglesia Viva, nº 234, p. 80

Aunque vemos cómo Girard en sus sucesivas obras va extrayendo un saber de las grandes novelas, de mitos y ritos de todo el mundo y de textos religiosos, constituyendo así su enfoque mimético o “neo-mimético”⁸⁸¹, afirma que hay una sabiduría mimética, que él no pretende encarnar y que, lo sepamos o no, es en el cristianismo donde todos iríamos a buscarla⁸⁸². Habría que preguntarle a Girard si esto es cierto, incluso en el caso en que, cronológicamente, según sus propias obras, él descubrió el deseo mimético triangular en primer lugar en el mundo novelístico, como en Cervantes, Proust o Dostoyevski. Bajo nuestro punto de vista, la respuesta de Girard sería algo parecido a que “todos los caminos conducen a Roma”. En cualquier caso, define la teoría mimética como una teoría cristiana⁸⁸³ y el judeocristianismo sería la tradición religiosa privilegiada para acceder al conocimiento de la generación de las víctimas sacrificiales, aunque sólo asumiendo este conocimiento existencialmente sería posible asumir el verdadero alcance de sus implicaciones epistemológicas. Dicho de otro modo, sin el reconocimiento personal de descubrirse imitador y “perseguidor” de los otros, el saber mimético permanecería inefectivo. Un proceso por el cual habrían pasado los novelistas, marcando un antes y un después en su producción literaria, y gracias al cual habrían revelado la sabiduría a la que ellos habían accedido (abordaremos el tema de la conversión en el capítulo 9 en sus diversas vertientes).

En este capítulo estudiaremos la antropología mimética a través de la aportación de las tradiciones religiosas. Lo haremos mediante el análisis de Girard de algunos de los textos de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, sobre todo del judeocristianismo, que contrastarían con la tendencia primordial de la religión a esconder la inocencia de las víctimas sacrificiales, para blindar la eficacia de los efectos catárticos del mecanismo del chivo expiatorio. Este interés por las fuentes religiosas también contrasta con la visión moderna de la religión, que tradicionalmente le ha conferido un papel secundario o irrelevante y cuya importancia sólo era reseñada, en la medida en que se le atribuía el papel de un yugo del que la humanidad debía librarse para progresar. En la introducción a su obra *La filosofía de la religión*, Jean Grondin distingue entre el genitivo objetivo y el genitivo subjetivo de la expresión “filosofía de la religión”⁸⁸⁴. El primero hace referencia a la filosofía de la religión

⁸⁸⁰ P.-F. Paoli : « René Girard: “L’apocalypse peut être douce » [en línea]. *Le Figaro*. 8 noviembre 2007. <<http://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce-.php>>.

⁸⁸¹ SHAKES 12.

⁸⁸² ACLAU 330 *apud* Ch. Ramond: *Le vocabulaire de René Girard*, loc. cit., (ed. 2009), p. 80.

⁸⁸³ “La verdad mimética sigue siendo inaceptable para la mayor parte de los hombres, porque implica a Cristo”. AQUEL 123. “La teoría mimética es esencialmente una teoría cristiana”. ACLAU 204.

⁸⁸⁴ J. Grondin: *La filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 16-17.

como una reflexión acerca del fenómeno religioso. El segundo, en cambio, se refiere a la propia filosofía de la religión, al pensamiento o el saber que ella misma representa. Si aplicamos esta distinción a la obra de René Girard, encontraremos que es la sabiduría religiosa misma (sobre todo la judeocristiana), la que nutre la reflexión sobre la religión, además de la propia teoría mimética.

A continuación expondremos las claves fundamentales de la teoría mimética, incidiendo en la problemática de la relación entre la violencia y la religión. Mostraremos cómo Girard, además de tener en las grandes novelas una de sus fuentes de inspiración, asume el estudio comparado e interdisciplinar de las religiones; dilucida un saber acerca de la naturaleza humana presente en las religiones judía, cristiana o brahmánica (del que cabría buscar trazos en otras tradiciones); y afirma, frente al relativismo epistemológico y axiológico, un progreso histórico universal en la desaparición de las religiones sacrificiales y en el reconocimiento del valor supremo de las víctimas y su inocencia, en el que la tradición bíblica habría sido fundamental, aunque no la única protagonista.

4.1. SÍNTESIS PRELIMINAR

Recordamos cómo Girard se pregunta si el deseo mimético es universal. En el afán de responder a esta cuestión estudia un gran corpus etnográfico (Frazer, Mauss, Hubert, Lévi-Strauss, Malinowski, Radcliffe-Brown...) y, tras once años, publica su segunda obra: *La violencia y lo sagrado* (1972), concluyendo que el deseo mimético está presente en todas las culturas. Y no sólo eso, sino que el mimetismo sería fundamental en el nacimiento mismo de la especie humana, en el origen de todas las culturas y religiones, que se habrían fraguado gracias al mecanismo del chivo expiatorio (o mecanismo victimario, sacrificial o emisario)⁸⁸⁵. Aunque Girard, recordamos, distingue distintos usos de esta noción, la definición que privilegia, sobre todo en lo que concierne a las sociedades primitivas, es la de un mecanismo espontáneo que se desencadena con ocasión de una crisis mimética (caracterizada por la rivalidad, el caos y la violencia), y que consiste en un proceso colectivo e inconsciente de linchamiento y sacralización de una víctima inocente, que canaliza la violencia y pone fin a la crisis (nos remitimos al capítulo 1 donde hemos desarrollado estas cuestiones).

Cuando lleguen nuevas crisis la comunidad recordará cómo se salió de la anterior o de la supuestamente primigenia, que es la que va a evocarse. Y si no hay una crisis ésta puede llegar a provocarse o simularse, buscando seguir las fases del mecanismo. Éste sería el sentido de la presencia de drogas y alucinógenos en muchos ritos que anteceden a los sacrificios, o de las danzas con máscaras, asociadas a la indiferenciación caótica social. De este modo, la religión nacería como el intento de los seres humanos por encontrar respuestas e instrumentos ante su amenaza más temida y mortífera: la violencia interna y disgregadora que puede aniquilar al grupo. Los mitos serían los relatos tergiversados de la realidad por la comunidad, el punto de vista de los verdugos, que intentan narrar lo sucedido y que, sin saberlo, justifican la culpabilidad de las víctimas, eludiendo la responsabilidad común en los conflictos sociales y en el mecanismo emisario⁸⁸⁶. Los ritos, serían la rememoración reglada de sus crímenes

⁸⁸⁵ “Mi interés por los fenómenos miméticos en la literatura y fuera de ella me condujo a descubrir el mecanismo del sacrificio de víctimas”. LMA 207.

⁸⁸⁶ EMARTINEZ 22. Los mitos de los dioses del Olimpo serían los trazos de crímenes de las comunidades contra sus víctimas, chivos expiatorios divinizados acusados previamente de parricidios, incestos, fornicaciones bestiales y otros crímenes, todos ellos acusaciones típicas de caza de brujas que obsesionan a las multitudes arcaicas e incluso modernas que buscan víctimas. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 59. “La violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen mayor empeño en conservar. Ésto es, precisamente, lo que afirman, pero bajo una forma velada y transfigurada, todos los *mitos de origen* se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es sentido como fundador del orden cultural. De la divinidad muerta proceden no sólo los

fundadores⁸⁸⁷. Y las sociedades humanas serían producto de procesos miméticos disciplinados por el rito, hijas de lo religioso⁸⁸⁸. Las versiones de los mitos y ritos que nos son accesibles representarían, de una manera más o menos velada, los procesos de chivo expiatorio y de la violencia fundadora, concebidos como el origen de la cultura. Podrían verse así distintas evocaciones de diferentes fases de este mecanismo, en una infinidad de variantes incrementadas por la ambivalencia de lo sagrado y las elaboraciones de cada cultura, que a su vez evolucionan a lo largo de los siglos.

Recordamos que, según la teoría mimética, el secreto del deseo mimético humano es la rivalidad violenta y la violencia es el corazón oculto de lo sagrado. Además de algunas obras maestras de la literatura, las religiones serían las que conservan el saber, consciente o no, acerca de lo sagrado, frente a la miopía de la filosofía, la etnología y las ciencias sociales modernas que, o bien han marginado el hecho religioso, o lo han caricaturizado como algo adscrito a la pura irracionalidad, asignándole un papel secundario. A continuación, veremos cómo las religiones iluminarían la naturaleza conflictiva y violenta de la humanidad, presentándose, precisamente, como medios de contenerla, aún cuando el fenómeno religioso también tendría un enorme potencial para alentar y efectuar distintos tipos de violencia (inquisiciones, amenazas y miedos revestidos de lo sagrado, estigmatización de heterodoxos...), y su pérdida de peso en las sociedades también podría comportar menos violencia. Realizaremos un itinerario que va principalmente de las tragedias griegas al cristianismo, pasando por el judaísmo y el brahmanismo, desvelando el mimetismo humano y su rol en el mecanismo del chivo expiatorio, que va a ir revelando la inocencia de las víctimas, cuya falsa culpabilidad sería el alimento de los sacrificios.

4.2. LA UNIDAD RELIGIOSA Y CULTURAL DE LA HUMANIDAD: EL RECURSO A LOS SACRIFICIOS

Hocart, antes que Girard, “había sostenido la unidad de todos los ritos, y buscado al final de su vida su origen común en el sacrificio humano”⁸⁸⁹. La teoría mimética pretende dar cuenta, a partir de la mímesis deseante, de todo el edificio cultural humano y de sus orígenes, al tiempo que ofrece una explicación a un inmenso campo de comportamientos humanos a distintos niveles. Es lo que podemos ver en la noción, nombrada anteriormente, de mecanismo o ciclo mimético⁸⁹⁰. Shakespeare sería quien mejor ha dado cuenta en sus obras de este ciclo y, en particular, del mecanismo victimario, con su novela *Julio César*⁸⁹¹. Sin embargo, como anunciábamos, ahora nos interesa poner el acento en el saber religioso que inspira a la teoría mimética. Y Girard encuentra en distintos textos míticos y religiosos la confirmación de su teoría acerca del mimetismo rivalitario humano. En su empresa tiene que hacer frente al negacionismo de la violencia del que estaría afectada parte de la etnología, cuando, por ejemplo, no reconoce los sacrificios humanos de las religiones arcaicas. Pero también se enfrenta a los enfoques predominantes de la disciplina que, por un lado, acentúan las diferencias religiosas y culturales, impidiendo ver la unidad de las culturas humanas y, por

ritos sino las reglas matrimoniales, las prohibiciones, todas las formas culturales que confieren a los hombres su humanidad”. VS 101.

⁸⁸⁷ CH EX 76-78.

⁸⁸⁸ SATÁN 127-128.

⁸⁸⁹ L. Scubla, “Avant-propos”, SANGO XVI.

⁸⁹⁰ ORIGINES 61. SATÁN 60.

⁸⁹¹ Girard consagró una de sus obras en exclusiva a Shakespeare: *Shakespeare: les feux de l'envie* (1990), premio Médicis de Ensayo. Shakespeare expone de forma magistral el mimetismo concretado en el amor, la envidia y el rencor, consciente de los triángulos amorosos (como en *Sueños de una noche de verano*), y su psicología evoluciona siendo cada vez más elaborada y compleja. Da cuenta así de los elementos del proceso mimético ligado a la crisis del orden y de las normas sociales que frenaban la violencia: el asesinato, la sacralización y el culto al emperador tras el crimen contra Julio César, aunque se trate de un fenómeno de chivo expiatorio que no sea puro. G. Groot, *Adelante ¡contradígame! Filosofía en conversación*, Madrid, Sequitur, 2008, pp. 57-65.

otro, paradójicamente, soslayan la originalidad de la tradición judeocristiana. Analizaremos posteriormente estas temáticas.

Ya en Egipto, en Grecia y, sobre todo, a partir de los hebreos, podría encontrarse una paulatina renuncia al terrorífico universo religioso del infanticidio ritual, el sacrificio de los primogénitos, o las prostituciones sagradas. Esta renuncia no habría sido fácil y habría pasado por dificultades, como así muestran las exhortaciones de los profetas judíos durante siglos. Una mayoría de sociedades humanas han practicado el infanticidio y, en el caso de la tradición bíblica, es el relato del sacrificio de Isaac, el que señalaría el fin de ese procedimiento horrendo⁸⁹². El hallazgo de la verdad de la víctima constituiría, en la historia de la humanidad, “el mayor y más feliz acontecimiento de una historia que es la de lo religioso y la de la humanidad en su conjunto”⁸⁹³. Esta verdad, tras el proceso de desritualización moderna, dejaría al descubierto el sustrato psicosocial de los fenómenos rituales. Por ello utilizamos, y con razón, la expresión “chivo expiatorio”, para designar cualquier tipo de discriminación que vemos cerca, sobre todo cuando hay grupos que intentan encerrarse en una identidad común determinada (local, nacional, ideológica, racial, religiosa...) ⁸⁹⁴. A Girard le animaba la esperanza de alcanzar el éxito en la sistematización de los mitos y los ritos, tarea en la que había fallado la vieja antropología, y que a él le hubiese resultado imposible sin la Biblia y los Evangelios, y su esclarecimiento del proceso victimario⁸⁹⁵. Cree que la tradición judeocristiana es el punto álgido del desvelamiento de la violencia sacrificial y de los mitos, pero no la única en cuestionar la culpabilidad de las víctimas. El autor no se erige en juez de la historia y, a pesar de que hoy sería impensable, aunque no imposible, justificar crímenes contra inocentes en nombre de un colectivo, lo cierto es que los primeros grupos humanos habrían sobrevivido a sus violencias intestinas gracias a sus chivos expiatorios.

En nuestras sociedades occidentales modernas, en las que gozamos de sistemas judiciales y el Estado tiene el monopolio de la violencia, ignoramos la diferencia que, a este respecto, nos separa de otras sociedades humanas, cuya peor amenaza siempre fue el desencadenamiento de la violencia y las escaladas interminables de venganzas⁸⁹⁶. Ante tamaño riesgo era de vital importancia extremar las medidas preventivas. Y este es el terreno de lo religioso: “La prevención religiosa puede tener un carácter violento. La violencia y lo sagrado son inseparables. La utilización “astuta” de determinadas propiedades de la violencia, en especial de su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se disimula detrás del rígido aparato del sacrificio ritual. [...] Lo religioso tiende siempre a apaciguar la violencia, [...] La religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable”⁸⁹⁷.

Nuestra ignorancia acerca de estas sociedades hace que prescindamos de lo religioso o que nos resulte sin sentido, ya que se trata de resolver un problema cuya existencia desconocemos. A juicio de Girard el pensamiento moderno, las ciencias o el humanismo clásico, eluden un auténtico afrontamiento de la violencia. Quizás la violencia es algo que siempre se ve en los demás, en otras sociedades, pero nunca en la propia o en uno mismo. Incluso cabe que no la queramos ver más que en nosotros mismos, idealizando a los demás (es el caso de algunos anti-etnocentrismos). Girard prefiere la verdad a lo políticamente correcto y a la ceguera selectiva, que sólo ve la violencia en determinados casos. Descubre, a través del estudio de mitos y ritos de religiones de todo el orbe, la tendencia universal de los seres humanos a descargar su violencia acumulada sobre una víctima de recambio; la participación

⁸⁹² CEASEC 101-102.

⁸⁹³ RAHP 131.

⁸⁹⁴ SATÁN 81.

⁸⁹⁵ AQUEL 47.

⁸⁹⁶ VS 22 y ss.

⁸⁹⁷ VS 26-28.

de toda cultura y de todos los individuos, en todas las formas de violencia que estructuran nuestras pertenencias colectivas y nuestra propia identidad. El secreto de la supervivencia de las sociedades humanas ante el riesgo de autodestrucción⁸⁹⁸, no descubierto por la antropología, sería “la convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el “chivo expiatorio” original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad”⁸⁹⁹. Esta es la “casi-invariante” alrededor de la cual Girard organiza “una materia tan enorme, dispersa, diversa y, sin embargo, repetitiva como lo religioso”⁹⁰⁰.

Girard, con Durkheim, afirma que “lo social y lo religioso son la misma cosa”, que la humanidad es hija de la religión y existe gracias a ella⁹⁰¹. Critica la marginalidad del hecho religioso para el racionalismo, que no reconoce la presencia universal de la religión en el seno de todas las instituciones, a pesar de que se muestra como “el verdadero principio y la forma primitiva de todas las instituciones, [...] el fundamento universal de la cultura humana”⁹⁰². Las empresas humanas se habrían llevado a cabo gracias a la protección religiosa de los mecanismos victimarios y de los mitos frente a la violencia, a la que habrían sabido aplacar. Las incomprensibles precauciones rituales, la prudencia excesiva, las absurdas prohibiciones y tabúes religiosos, se comprenden en un universo en el que la amenaza de la descomposición social y la violencia incontrolada son riesgos reales, al contrario que en las sociedades que conocemos, en las que incluso las relaciones entre extraños “se caracterizan por una familiaridad, una movilidad y una audacia incomparables”⁹⁰³.

Según Girard, en el pensamiento y en los saberes modernos está enraizada una visión antropológica errónea, que no quiere ver la violencia constitutiva del ser humano, ni cómo lo sagrado está asociado a su naturaleza violenta, en el mismo seno de la emergencia de lo humano, en el umbral del despegue de la entera dependencia instintual. Muestra, frente al racionalismo moderno, que sólo ve en los sacrificios y en lo religioso miserables y absurdas supersticiones, que estos están estrechamente ligados a la cultura humana. Más aún, pretende demostrar que serían el instrumento de la humanidad para forjarse y la muestra de un saber acerca de la violencia y lo sagrado que, aunque inconsciente para muchos de los que fueron sus depositarios, nosotros ignoraríamos por completo. Las religiones arcaicas y sus ritos, incluso en la ignorancia que rodeaba a su proceder, “sabían” que habían de articular medidas frente a la amenaza de la violencia.

4.3. EL DESVELAMIENTO DEL MECANISMO VICTIMARIO

El “saber” práctico de la violencia, que conllevaría la religión desde el comienzo de lo humano, va a evolucionar en cada cultura de forma diferente. A los sacrificios humanos les sucederán los de animales o meramente simbólicos. Incluso llegará un momento en el que, en determinadas tradiciones, se va a producir un cuestionamiento de los sacrificios religiosos y de los relatos míticos. Este, balbuceante e incipiente primero y progresivo después, cuestionamiento y desmantelamiento de las muletas sacrificiales y míticas de la humanidad culminará, según Girard, en el cristianismo, pero habría comenzado antes en el judaísmo y también estaría presente en otros lugares. Es lo que comenzamos a ver ahora en algunos

⁸⁹⁸ “No se puede tocar el sacrificio, en suma, sin amenazar los principios fundamentales de que dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad. Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio. Al sacrificio deben las multitudes su tranquilidad. Basta con suprimir este vínculo, nos dice el *Libro de los ritos*, para que se produzca una confusión general”. [...] “Citado por: Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Nueva York, 1965), p. 159”. VS 57 y nota 1.

⁸⁹⁹ AQUEL 45-46.

⁹⁰⁰ Ídem.

⁹⁰¹ DIEU 56.

⁹⁰² SATÁN 122.

⁹⁰³ VS 27.

autores trágicos griegos. El autor discute a los críticos modernos el que disocien la catarsis teatral de la religión griega⁹⁰⁴, pero comprende esta disociación en tanto que su vinculación nos conduciría hasta la víctima fundadora y catártica. El descubrimiento del mimetismo y del asesinato fundador vendría a ser una sola revelación. En la cultura occidental los trágicos griegos serían los primeros en cuestionar y disolver las diferencias nítidamente establecidas por los mitos entre sus protagonistas, para devolverles su naturaleza primera, asociada a la violencia recíproca y la rivalidad mimética. El sentido trágico de la indiferenciación entre rivales aclararía el proceso del chivo expiatorio, al que las representaciones míticas deberían su existencia⁹⁰⁵. Girard intenta mostrar esta tesis a través de tres grandes poetas trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. En particular se fijará en los dos últimos y en algunas de sus obras⁹⁰⁶.

4.3.1. El cuestionamiento de los mitos: los trágicos griegos

A los seres humanos nos disgustaría admitir la equivalencia de las razones de distintas partes en un conflicto, es decir, que la violencia sea irracional. Esto es precisamente lo que afirmarían los poetas griegos trágicos citados. Un aspecto que habría sido tradicionalmente ignorado. Frente al imperativo de subrayar las diferencias, el autor francés destaca los rasgos comunes de los poetas y sus personajes, ya que, en su opinión, revelan lo esencial y nos hacen salir del falso maniqueísmo de los dramas románticos. La ausencia de diferencias entre los antagonistas trágicos se debería a que la violencia las ha borrado. En la medida en que la rivalidad trágica continúa, la mimesis violenta aumenta y se multiplican los efectos de espejo, las represalias y la rabia entre los rivales (es el caso de Eteocles y Polinice) que, aunque en un principio diferentes, reaccionan igualmente ante la violencia.

En *Alceste* de Eurípides se muestra la espectacularidad de la destrucción de las diferencias, justamente donde la distancia jerárquica y el respeto son mayores, como entre el padre y el hijo. Sófocles, en *Edipo rey* sitúa el parricidio de Edipo en un intercambio recíproco de represalias con su padre, Layo. Del mismo modo que Edipo, Creonte y Tiresias también están insertos en un universo de represalias y de intento recíproco de eliminación⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ El propio Girard las ve vinculadas en Aristóteles cuando este muestra su criterio dramaturgico: “En su *Poética*, Aristóteles fija claramente los límites de la desmitificación trágica al enunciar que el dramaturgo no debe aportar modificaciones demasiado radicales al contenido de las historias legendarias que adapte. El pueblo conoce esas historias de memoria; podría enfadarse si el poeta las transforma demasiado, sobre todo si ese cambio radical privara al público de una víctima espectacularmente castigada. Desprovisto de ese sucedáneo de inmolación sacrificial que espera del poeta, el público podría volverse contra éste y procurarse a sus expensas una *catarsis* de sustitución, como para mostrar, volviendo a ellos, los orígenes violentos de todo espectáculo trágico”. RAHP 56.

⁹⁰⁵ SHAKES 276.

⁹⁰⁶ “Ciertos versos de Sófocles y de Eurípides hacen difícil creer que estos autores no tuvieran una intuición de los mecanismos colectivos que obran detrás de los mitos que ellos adaptaron, una intuición quizá aún incompleta, pero de todos modos muy superior a la nuestra. Estos mecanismos están bien atestiguados históricamente. En la edad media, por ejemplo, las catástrofes sociales, especialmente las grandes pestes epidémicas solían desencadenar persecuciones contra los judíos. Aun cuando esos mecanismos se hayan hecho menos fecundos en cuanto al caudal mítico, evidentemente distan mucho de estar extinguidos”. LMA 154-155. Posteriormente a *La violencia y lo sagrado*, Girard reparará más en Esquilo y en sus *Euménides*, donde Atenea se encarga de que Las Erinias, que representan el asesinato colectivo, abjuren de él para que éste desaparezca, lo que las convertirá en dulces Euménides. Esquilo captaría y expresaría de forma magistral la tesis de la violencia fundadora y sus formas, el papel religioso y social del sacrificio y su efecto catártico. RAHP 174-177.

⁹⁰⁷ “Los tres personajes masculinos de esta tragedia, Edipo, Creón y Tiresias son invitados por turno a dominar y poner fin a una situación designada vagamente como “la plaga o la epidemia” y que debe tener un carácter conflictivo, según cabe suponer. El primero en aparecer es Edipo que ha resuelto el enigma de la esfinge y, por lo tanto, para él ningún problema es demasiado difícil. Más modesto exteriormente, Creón se siente igualmente complacido por dentro. Acaba de regresar de Delfos y trae un oráculo que no puede dejar de enderezarlo todo. En cuanto a Tiresias, [...] en el momento en que aparece, se ha revelado que la plaga que azota a Tebas es una situación de disensión interna, especialmente entre Creón y el propio Edipo. Tiresias es un profeta tan grande que no quiere responder a la invitación de intervenir a menos que las cosas se salgan completamente de quicio.

Esta escalada de violencias y de disolución de diferencias se acaba extendiendo no sólo en la familia sino también en toda la ciudad⁹⁰⁸. Los autores trágicos darían cuenta así de las crisis sacrificiales, donde todos recurren a destruir al adversario por los mismos medios y el poder establecido se tambalea por la acción de todos los rivales: “La impiedad a que se refiere el coro, el olvido de los oráculos, la decadencia religiosa, van a la par probablemente con este desmoronamiento de los valores familiares, de las jerarquías religiosas y sociales”⁹⁰⁹.

Sófocles muestra la acción trágica como “una lucha de influencias de los protagonistas ante el pueblo, una rivalidad mimética”, minimizando las acusaciones del parricidio y del incesto vertidas contra Edipo, aunque finalmente las acaba reasumiendo⁹¹⁰. Sófocles muestra, a juicio de Girard, una lucidez superior, aunque en la conclusión de *Edipo rey* acaba cediendo y admite el engaño del mito, del que ha reflejado la persecución encubierta de Edipo⁹¹¹. El conflicto trágico está vinculado a la plaga que asola la ciudad de Tebas y equivale a la búsqueda de una víctima propiciatoria⁹¹², necesaria para la purga “catártica” que resuelva la crisis (la atribución de la culpa a Edipo y su expulsión así lo muestran), como se desprende del oráculo al decir: “Entre vosotros hay un asesino, libaos de él y os veréis libres de la plaga”. Sófocles iniciaría el descubrimiento de la violencia oculta tras la plaga mítica, pero no lo prolongaría ni lo concluiría⁹¹³. Girard señala *Las bacantes* de Eurípides⁹¹⁴ como una

[...] Edipo inmediatamente monta en cólera. Siempre se comporta de esta manera, según se nos dice, cuando las cosas no se ajustan exactamente a la medida de sus deseos. Pero los otros dos también se encolerizan y se supone que estos no son proclives a la cólera. Esta vez, no uno, sino tres presuntos mediadores son arrastrados al conflicto en el que debían mediar. La Discordia parece tener un poder que se afirma sobre todo contra quienes suponen insensatamente que pueden dominar la violencia de la discordia.” LMA 130. Esta cita se inscribe en el contexto más amplio de la similitud observada por Girard de esta escena y su dinámica “de tragedia”, “nada menos que en una obra como *Edipo rey*”, con una típica escena de cierta clase de comedia. LMA 130.

⁹⁰⁸ VS 53-55.

⁹⁰⁹ VS 56.

⁹¹⁰ RAHP 54. Conforme al texto original, dada la errata de la traducción española. Mientras que ésta dice que Sófocles “minimiza el parricidio y el incesto mientras puede, pero que acaba resumiéndolos al final de la “ruta antigua” para no introducir ningún cambio en el itinerario”, la edición original nos dice que “Sophocle, qui minimise le parricide et l’inceste aussi longtemps qu’il le peut mais qui les réassume au bout de la “route antique” pour ne rien changer à l’itinéraire”. Por tanto Sófocles los reasume y no los resume. ROUTE 49.

⁹¹¹ Girard se dice deudor de las investigaciones de Sandor Goodhart a este respecto. RAHP 55. De hecho, lo cita en otras ocasiones como, por ejemplo, para mostrar sus divergencias al respecto de Sófocles. Goodhart apreciaría a este trágico más que Girard, quien prefiere a Shakespeare. LMA 225. Volveremos a citar a S. Goodhart al respecto de su consideración según la cual no es necesaria la adscripción al judaísmo o al cristianismo para suscribir la teoría mimética. Una muestra de cómo Girard no privilegia el mito edípico, aunque tenga relevancia en sus estudios, es su equiparación de éste al mito yahuna de Milomaki. Es más, aquí situaría este mito por encima del *Edipo rey* de Sófocles en su ilustración de la multitud ávida de víctimas: “Ha habido, de Sófocles a Freud, una tal efervescencia exegética en torno a Edipo, y tan poca agitación al objeto de Milomaki, que la similitud y la simplicidad esenciales de los dos mitos nos escapan. Pero no debemos dejar que diferencias secundarias entorpezcan nuestra interpretación. Fundamentalmente, el mito de Edipo y el de Milomaki son idénticos. La misma lógica está en la obra en uno y otro caso, y es la lógica de la multitud; y esta lógica es una con la lógica del recurso no consciente al chivo expiatorio en su forma más brutal. La multitud es perfectamente visible en el mito yahuna, pero no es totalmente invisible en el *Edipo rey* de Sófocles. Al final de la tragedia, el coro tiende cada vez más a expresarse a la manera de una multitud en búsqueda de una víctima”. SANGO 28-29.

⁹¹² “La tragedia griega se esfuerza realmente, aunque clandestinamente, en poner en cuestión la representación colectiva perseguidora. De la misma manera, piensen en Job, cuando él dice: “Gracias a mí, la gente bien se siente mejor, y la gente mala se siente peor. Yo aseguro la cohesión de la sociedad”.”. SANGO 173.

⁹¹³ “El conflicto trágico y la plaga están en la misma relación metafórica en que están en Dostoyevski o Shakespeare, salvo, claro está, que en Sófocles este carácter metafórico es menos explícito, ya que la tarea de descubrir y revelar el elemento de violencia oculto detrás de la plaga mítica, tarea iniciada por Sófocles, estaba en él menos avanzada que en la obra de los otros dos autores”. LMA 151.

⁹¹⁴ “Era siempre la muerte colectiva de un héroe en principio culpable que estaba representada, el linchamiento de Penteo en *Las Bacantes*”. VM 18. Las obras de los trágicos griegos forman parte del conjunto “de textos religiosos o de obras literarias que no solamente evitan reprimir, minimizar, restringir, en breve, marginalizar el carácter central del linchamiento en la mitología de la cual provienen, sino que la acentúan al extremo. Esta vuelta al carácter central y originario les confiere un inmenso poder evocador, sin por lo tanto escandalizar excesivamente al público moralmente más sofisticado de épocas ulteriores, puesto que la violencia, aún aquí, está limitada a un pequeño grupo y puede entonces ser presentada como el monopolio poco envidiable de una

excelente muestra de que es mejor dar la vuelta al orden habitual de los fenómenos en la interpretación de la rivalidad trágica: “A medida que avanzamos en la crisis sacrificial, la violencia pasa a ser cada vez más manifiesta: ya no 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. Ella es, a partir de entonces, la que dirige el juego; la divinidad que todos se esfuerzan en dominar pero que se ríe sucesivamente de todos”⁹¹⁵.

El intelectual incluso se atreve a “recetar” al estructuralismo la “intuición superior” de Eurípides en *Las bacantes*, que podría obligar al estructuralista a comprender aquello a lo que se está refiriendo⁹¹⁶. De manera más general, los autores trágicos nos harían ver que hay que dejar de interpretar los conflictos a partir de los objetos de disputa, aunque nos parezcan que estos tienen un valor intrínseco, incluso si se trata de un trono o de una reina. Nos enseñarían también que los antagonistas no son tan diferentes como los mitos querrían hacernos creer. Que la reciprocidad y la simetría de su violencia les hacen iguales. Sin embargo, el alcance de estas enseñanzas y de su cuestionamiento de los mitos (que, recordemos, serían las narraciones que justifican una violencia comunitaria contra una víctima falsamente culpable y divinizada), es bastante limitado como para poner al descubierto las entrañas del mecanismo victimario que estarían en su raíz y estarían por debajo, en este sentido, de textos bíblicos como el de Job⁹¹⁷. En cualquier caso, los trágicos vendrían en nuestra ayuda a la hora de intentar comprender las crisis sociales y los enigmas de la religión primitiva, a pesar, dice Girard, de que tanto los defensores del humanismo clásico, los heideggerianos y nietzscheanos, como los científicos, compartirían un común rechazo a superar la disyunción entre estudios clásicos, investigación histórica, etnológica, literaria y científica⁹¹⁸ (en el capítulo quinto profundizaremos acerca de las problemáticas epistemológicas y el afán transdisciplinar de la teoría mimética).

4.3.2. Los sacrificios en los textos brahmánicos indios

banda de golfos”. SANGO 51. La interpretación de Eurípides del mito de Dionisos en su obra *Las bacantes* sería un ejemplo. SANGO 51-52.

⁹¹⁵ VS 151.

⁹¹⁶ “Gracias a *Eurípides* y a *Las bacantes* podemos relacionar entre sí las dos pertinentes observaciones que he utilizado y que no se relacionan en Lévi-Strauss. Nosotros podemos comprender por qué el fragmento eliminado debe cometer algún acto calificado como negativo; la eliminación es realmente un homicidio y ni siquiera los asesinos más histéricos dan muerte sin un motivo. La “acción negativamente calificada” consiste en una supuesta amenaza o un supuesto crimen que el matador colectivo se propone impedir o castigar”. LMA 188. Para situar en contexto la afinidad y los contrastes entre Girard y Lévi-Strauss nos remitimos al capítulo 2.

⁹¹⁷ “La comparación entre Job y Esquilo nos lleva a las mismas conclusiones que la de Job y Sófocles: idéntica perspicacia respecto a la violencia fundadora, con la diferencia de que, entre los griegos, siempre prevalece la comunidad, nunca la víctima individual”. RAHP 179.

⁹¹⁸ “La tragedia, a cambio, puede ayudarnos a entender esta crisis y todos los problemas de la religión primitiva que son inseparables de ella. La religión, en efecto, tiene solamente un único objetivo y es el de impedir el retorno de la violencia recíproca. Es posible, pues, afirmar que la tragedia ofrece un camino de acceso privilegiado a los grandes problemas de la etnología religiosa. Afirmar esto significa exponerse, evidentemente, a descubrirse rechazado tanto por los investigadores con pretensiones científicas como por los enamorados de la Grecia antigua, tanto por los defensores tradicionales del humanismo como por los discípulos de Nietzsche y de Heidegger. Los científicos son especialmente propensos a ver en la obra literaria una “mala compañía” en la misma medida en que su voluntad de rigor se hace más teórica. Los helenistas están siempre dispuestos a rasgarse las vestiduras tan pronto como se sugiere el menor punto de contacto entre la Grecia clásica y las sociedades primitivas. [...] El supuesto conflicto entre la literatura y la ciencia de la cultura se basa en un mismo fracaso y en una misma complicidad negativa, tanto para los críticos literarios como para los especialistas de las ciencias religiosas. Ni unos ni otros consiguen identificar el principio sobre el que se basan sus objetos respectivos. Inútilmente la inspiración trágica se empeña en hacer manifiesto este principio. Sólo lo consigue parcialmente y su éxito a medias aparece cada vez obstruido por las lecturas diferenciadas que los exégetas se esfuerzan en imponer”. VS 62-63.

Veamos otro caso de cuestionamiento del mundo mítico y sacrificial. Los Vedas, libros sagrados de la tradición de la India (primero del brahmanismo y luego del hinduismo y de escuelas ulteriores), significan en sánscrito “ciencia”, saber o conocimiento. Gracias a ellos conocemos el sacrificio en la India llamada védica, ya que conforman para Girard una ciencia del sacrificio, el auténtico principio unificador de esta religión. En Occidente suele conocerse el Rig-Veda, el más conocido de los libros védicos, también en la India, y que pertenece al primer estrato del conjunto. Pero Girard va a referirse al segundo estrato de los Vedas, los Brahmanes, que consisten en vastas compilaciones de rituales y comentarios sobre los sacrificios⁹¹⁹. Considera estos textos de la India, como “la más extraordinaria meditación sacrificial sobre el sacrificio”, que sería imposible de hacer bajo el punto de vista racionalista moderno, que no vería en él más que una vana superstición sin importancia para la cultura⁹²⁰. Siguiendo la teoría girardiana los mitos narran acontecimientos reales, aunque deformándolos. No serían la pura ficción que hoy consideramos, sino que serían parcialmente falsos y verdaderos, en todo lo concerniente al deseo y al sacrificio⁹²¹. Incluso en el sistema religioso védico habría una ilusión religiosa que no se sobrepasa, como en el pensamiento arcaico en general. En este caso hallamos una ilusión que coexiste con un saber del funcionamiento sacrificial, que es muy superior “a todas las pseudo-demistificaciones que las explicaciones modernas tradicionales nos proponen”⁹²².

El punto de vista moderno se mostraría igualmente poco adecuado, tanto para comprender los Brahmanes, como para entender la teoría mimética. Como hombres modernos creemos en la espontaneidad del deseo y somos herederos del optimismo ilustrado. Cuánto más los indianistas decimonónicos, lo que explicaría su hostilidad hacia los Brahmanes. Numerosos y pequeños relatos pueblan sus páginas y narran episodios muy parecidos, tratando continuamente la intensa y recurrente rivalidad entre los devas y los asuras (los dioses y los demonios) que se disputan toda la creación. Los objetos en lidia suelen ser imposibles de compartir, ya que suelen ser abstracciones más que objetos concretos (la Voz, significando el lenguaje o el Año simbolizando el tiempo, pero también cosas como el ganado, que no son cabezas sino el ganado en sí, la idea abstracta). Son los devas los que ganan, gracias a que son capaces de ejecutar mejor los sacrificios que los asuras. Pero la continua imitación del deseo del otro no se limita a dioses y demonios, se encuentra omnipresente en los Brahmanes, y por supuesto está también en los hombres. Tras cada episodio se comprende mejor que los objetos son sólo pretextos de rivalidad. Girard afirma que la concepción del deseo, que ha desarrollado desde hace más de cuarenta años – la concepción mimética –, está más cerca de los Brahmanes que de las concepciones occidentales actuales. A su parecer, muchos indicios señalan que en estos relatos todo se organiza en función del deseo mimético resaltando, entre ellos, la indiferenciación entre dioses y demonios en sus conflictos rivalitarios. La reciprocidad violenta les haría semejantes, como en el caso de los gemelos enemigos y los antagonistas de los mitos arcaicos o de las tragedias griegas⁹²³: “más perspicaces que nuestras ciencias del hombre, los Brahmanes ven la naturaleza mimética del deseo. Si las rivalidades pululan en estas obras, es porque pululan en

⁹¹⁹ LS 16.

⁹²⁰ SHAKES 265. Girard se sirve de la antología de textos de Sylvian Lévi: *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, de 1898. En esta época, los Brahmanes son desdeniados por los indianistas más célebres, tratando a sus autores como débiles mentales, saboteadores de su propia cultura. Aún en 1966, en el prefacio de la edición reimpresa del libro, se sigue postulando la incoherencia de estos textos, frente a la coherencia defendida por Lévi y que Girard apoya: “pienso que la coherencia es real y es la misma [...] que la de todos los sistemas sacrificiales arcaicos, pero esta se presenta bajo una forma original en tanto que más desarrollada, más intelectualizada [...] y ella se trasciende a sí misma [...] [sobre todo] en los textos tardíos que critican radicalmente el sacrificio”. LS 16-17. Ya en VS, Girard elogia “los grandes textos de la India sobre el sacrificio” y ofrece un ejemplo también de la obra de S. Lévi. VS 319-320.

⁹²¹ ORIGINES 69.

⁹²² LS 31.

⁹²³ LS 19-22.

este bajo mundo y porque ellas acompañan siempre al sacrificio”⁹²⁴, sin cuyo desencadenamiento espontáneo o provocado no sobrevivirían las comunidades.

Los Brahmanes, como la mayor parte de los sistemas arcaicos, fijan primero su atención sobre la víctima del primer sacrificio, más que sobre el sacrificio directamente y es aquella la que es divinizada. Es lo que sucede en el Rig-Veda, el libro más conocido y leído, consagrado a la víctima primera, Purusha, en la que se encarna el poder divino del sacrificio. No obstante, Girard se fija en la última estrofa del *Himno a Purusha*, interpretando que Purusha aparece aquí no sólo como la primera víctima pasiva del sacrificio, sino también como la actividad sacrificial misma. Asociando estos dos aspectos inseparables, se anuncia la concepción que se extenderá en los Brahmanes⁹²⁵. Es allí donde encontramos un segundo mito fundador del sacrificio, más interesante que el anterior. Pero esta vez no se trata ya de una víctima, sino del sacrificio, de la actividad sacrificial misma divinizada. Este mito presenta a Prajâpati como al más grande de todos los dioses. Los hombres, los dioses y los demonios han sido creados por él, que es el sacrificio mismo y como tal el creador de todo. La imitación recíproca, simétrica y rivalitaria caracteriza a todas las criaturas inteligentes de Prajâpati, y es la causante de la violencia extrema de las relaciones entre ellas, que recurren al sacrificio para resolver los conflictos y diferenciarse los unos de los otros. Pero siempre habrá nuevos deseos y nuevas rivalidades que requerirán nuevos sacrificios. Los dioses siempre triunfan ejecutando mejor los sacrificios. Y los Brahmanes aconsejan a los hombres que les imiten. Les invitan por tanto a requerir a los brahmanes, los especialistas del sacrificio⁹²⁶.

El mito de Prajâpati y los Brahmanes pondría de manifiesto su agudeza en lo referente a la génesis religiosa, al exaltar el proceso sacrificial mismo más que a las víctimas. La mayoría de sistemas sacrificiales procede al revés⁹²⁷. Más aún, los Brahmanes recomiendan el sacrificio y lo publicitan, cuentan con él para resolver todos los problemas, en particular los de la casta de los príncipes, la aristocracia guerrera que conforma la clientela de los brahmanes. Pero Girard subraya el hecho de que los brahmanes hablan del sacrificio como si se tratara de una técnica puramente humana, “como si ellos supieran que el poder de la paz y del orden que la habita, tan real como esa sea, no depende de una trascendencia religiosa, sino de un fenómeno desconocido y cuyas solas condiciones de desencadenamiento son conocidas”⁹²⁸. El autor aún encuentra en los textos védicos un género de fábula satírica contra la piedad sacrificial. Uno de estos casos se sitúa en torno a un héroe ridículo, Manu, el hombre primordial. Éste es un modelo de comportamiento piadoso, que consiste principalmente en aceptar los sacrificios que le ofertan los brahmanes. Pero la obediencia ciega de Manu al imperativo sacrificial de los brahmanes corre el riesgo de acabar en un crimen abominable (el de su propia esposa), que incluso puede terminar con los brahmanes como ofrenda del sacrificio. La sátira denuncia el egoísmo de los sacrificadores, sólo preocupados de su comodidad, y el abuso a sus “clientes” en el cobro y en las exigencias exageradas para realizar los sacrificios: “el relato es por tanto una sátira mordaz de la manera en la cual el “establishment” religioso explota la piedad de los sacrificantes”⁹²⁹.

⁹²⁴ LS 24.

⁹²⁵ LS 32-36. “Los dioses sacrificaron el sacrificio por el sacrificio. Tales fueron las primeras instituciones. Estas potestades tuvieron acceso al firmamento, allí donde están los Santos, los dioses originales”. LS 36.

⁹²⁶ ORIGINES 72-73.

⁹²⁷ LS 28.

⁹²⁸ Continúa la cita: “Lo esencial es por tanto respetar escrupulosamente estas condiciones de desencadenamiento que sólo hacen uno en principio, con las reglas rituales. Aquí incluso la convergencia con la teoría mimética es sorprendente”. LS 25. Los autores de los Brahmanes son, a juicio de Girard, extremadamente perspicaces al señalar las condiciones de posibilidad de los sacrificios y al facilitar los mecanismos de chivo expiatorio: “Ellos saben que, para producir su efecto reconciliador, el sacrificio requiere una pérdida de vigilancia y de lucidez. Un índice de esto, es el recurso frecuente a las drogas alucinógenas en los sacrificios, así como a toda suerte de procedimientos destinados a reproducir artificialmente el frenesí original, las confusiones de la percepción que facilitan las sustituciones sacrificiales”. LS 43.

⁹²⁹ LS 66.

En las partes más avanzadas de la tradición védica habría una inspiración antisacrificial que anunciará el gran misticismo indio de los Upanishads y, más allá de la India, el nacimiento del budismo⁹³⁰. La crítica védica del sacrificio sería comparable a la de algunos profetas hebreos, sobre todo Miqueas, cuando condena la autodestructividad y el desbocamiento de los sacrificios: “los dos textos, el védico y el bíblico, formulan la misma crítica del sacrificio en el fondo, que pretende desviar a los hombres de la violencia pero en realidad la favorece”⁹³¹. Aunque Girard valora, frente a la ocultación de los mitos del auténtico sentido de la violencia sacrificial, la aportación de los autores trágicos y la perspicacia de algunos textos védicos, éstas no le bastan. Frente al olvido de la violencia fundadora, vinculado a un mayor escape de lo sagrado en nuestras sociedades, el autor cree que es hora de violar el tabú que Eurípides no ha violado. Es hora de “dejar por completo de manifiesto, bajo una luz perfectamente racional, el papel de la violencia en las sociedades humanas”⁹³². Esto es lo que pretende Girard de la mano de algunos de los textos más importantes de las escrituras judeocristianas.

4.3.3. La inocencia de las víctimas en el judeocristianismo

“La Pasión cristiana calumnia al paganismo. Lanza sobre la antigua violencia religiosa una luz negativa y empuja a sus autores a sentirse culpables de haberla perpretado, o de haberla simplemente consentido. Ya que toda cultura humana se funda sobre esta violencia colectiva, la raza humana toda entera está declarada culpable del asesinato de Dios. La vida misma es calumniada, porque no puede organizarse y perpetuarse ella misma sin ejercer este tipo de violencia”. CONV 144.

“El cristianismo es un crimen fundador a la inversa, que ilumina lo que debe permanecer escondido para producir las religiones rituales, sacrificiales. Pablo lo compara con una comida para los adultos, en contraste con la comida para los niños que eran aún las religiones arcaicas”. ACLAU 18.

René Girard se ratifica en que existe un cuestionamiento de los mitos en los autores trágicos señalados y en tradiciones como la hindú. Pero, al mismo tiempo, como decimos, afirma la insuficiencia de este cuestionamiento, que quedaría, en cualquier caso, superado por la tradición bíblica⁹³³ y el judeocristianismo: “es cierto que hay una desmitificación trágica, y no reniego de lo que he dicho en *La violencia y lo sagrado*. Pero aunque ponga de manifiesto y exprese tantas similitudes entre Edipo y Job, esta desmitificación no traspasa un cierto umbral que el texto bíblico sí franquea”⁹³⁴. Si bien hay muchos textos del Antiguo Testamento análogos a los mitos⁹³⁵, y otros parecen relecturas de mitos desde una perspectiva

⁹³⁰ LS 64.

⁹³¹ Continúa la cita: “Es la misma comprensión de los dos lados pero, en la India, se expresa de manera irónica y satírica”. LS 66-67.

⁹³² LS 334.

⁹³³ Girard se queja de que, a pesar de la conocida importancia de la dimensión ética en la Biblia, escasean los comentarios rigurosos sobre esta, aunque considera que Max Weber lo habría logrado mejor que nadie: “En su libro no acabado sobre *El judaísmo antiguo* comprueba en varias ocasiones una tendencia indudable en los escritores bíblicos, tanto en los textos visiblemente manipulados como en los textos compuestos en todas sus piezas, o que podrían serlo, a situarse moralmente de parte e las víctimas, a tomar el partido y la defensa de las víctimas”. Sin embargo, le achaca el carácter puramente sociológico y cultural de su análisis, justificándolo en las catástrofes de la historia judía o su falta de éxitos históricos frente a egipcios, asirios, babilonios, persas, griegos o romanos. MISTERIO 176-177. También sostiene, aunque sin mayor precisión, que “hay que relacionar lógicamente las tesis de Max Weber con la de Nietzsche en el *Anticristo* y otros lugares”. MISTERIO 177, nota nº 1. Véase también LMA 227-228.

⁹³⁴ RAHP 54.

⁹³⁵ “Si insisto primero en las semejanzas, es para demostrar que no me molestan para nada y que no intento escamotearlas. Es cierto que los primeros libros de la Biblia se basan en mitos muy análogos a los que se encuentran por todo el mundo. Voy a intentar mostraros ahora que se trata solo de analogías. En la manera con que se tratan en la Biblia estos mitos hay algo muy singular que voy a intentar definir”. MISTERIO 174. “Si nos volvemos al antiguo testamento, en particular a sus partes más antiguas o a las que contienen materiales más antiguos, nos encontramos inmediatamente en un terreno familiar y tenemos forzosamente la impresión de que no ha cambiado nada [respecto al ámbito de la religiosidad primitiva]. Destacan entonces los tres grandes

desmitificadora, hay también una serie de pasajes que son una descripción bastante objetiva de escenas de linchamientos, que se asemejan al mecanismo de la víctima emisaria. En cualquier caso, en la Biblia se señalaría el carácter simplemente humano de las víctimas de los sacrificios y del proceso de sacralización⁹³⁶, mostrando una crítica más profunda que la que hemos visto presente en los Brahmanes. Uno de estos casos es el de la vida y muerte de un personaje llamado el Servidor de Yahveh o Servidor Sufriente, que relata el profeta Isaías en la segunda parte del Libro de la Consolación. Girard detecta allí la presencia del mecanismo de unanimidad victimaria. Interpreta la existencia de una crisis mimética, de desaparición de las diferencias y de enfrentamiento entre los miembros de la comunidad. El Servidor Sufriente es bondadoso y ama a los demás, pero él no es amado por sus hermanos y acaba sucumbiendo a manos de la masa histérica, víctima de un linchamiento. Se trataría del asesinato colectivo, que la visión mítica habría interpretado como el sacrificio de una víctima culpable posteriormente divinizada⁹³⁷. Si en los primeros libros bíblicos el mecanismo victimario fundador aparecería de manera aún ambigua sin ser realmente tematizado, la literatura profética sí sería explícita y el caso de Isaías es quizás el mejor exponente. La muerte del Servidor, víctima de su pueblo, restablece la paz pero, al contrario que en los mitos, es percibido como alguien que paga por los otros y no como un culpable. Esta sería la lucidez que frenaría la posibilidad de reconstruir ulteriormente la unanimidad violenta. El carácter arbitrario e injusto de la violencia puesto de manifiesto impediría que el linchamiento sirva como modelo a un rito posterior⁹³⁸.

Las semejanzas y diferencias entre los mitos bíblicos y la mitología mundial pueden verse con más detalle en el capítulo sexto del libro segundo de *El misterio de nuestro mundo*⁹³⁹. Otro relato que podemos encontrar aquí es el de José, odiado y vendido por sus hermanos y, más tarde, cuando su amo egipcio, Putifar, lo tome como hijo adoptivo, de nuevo víctima de la violencia. La mujer de Putifar le incita a tener relaciones sexuales con ella, pero José la rechaza. Encolerizada, ante las negativas de José, acabará acusándole de haber abusado de ella y éste acabará en la cárcel. En los mitos, la víctima es acusada y tenida como culpable, o se cree que su castigo o su expulsión son justos y merecidos. El texto bíblico invertiría las relaciones entre la víctima y la comunidad perseguidora. José pudo ser acusado, como Edipo, de incestuoso (con su madre adoptiva), pero el relato declara su inocencia y considera falsa la acusación. Cuando José, en la corte del faraón, se reencuentre con sus hermanos y haga pasar a su hermano Benjamín como culpable de un robo, los demás hermanos ya no aceptan dejar a otro hermano en la estacada, como habían hecho antes con José. Éste, conmovido por la defensa fraternal que sus hermanos hacen de Benjamín, revelará su identidad y les perdonará⁹⁴⁰.

Otro ejemplo bíblico paradigmático de víctima rehabilitada es el de Job. Girard le dedica un estudio pormenorizado, el de su obra *La ruta antigua de los hombres perversos*. La expresión del título se refiere a una expresión utilizada por Elifaz de Temán, uno de los tres amigos de Job. Señalaría con ella la existencia de otros casos anteriores al suyo. Esta “ruta” comienza por la grandeza, el poder y la riqueza, y acaba en el fracaso y el desastre. Estaríamos de nuevo ante un ejemplo de chivo expiatorio que concita la unanimidad

momentos que hemos distinguido: 1) la disolución conflictiva, la desaparición de las diferencias y jerarquías que constituyen a toda la comunidad; 2) el *todos contra uno* de la violencia colectiva; 3) la elaboración de los entredichos y de los rituales”. Al primero pertenecerían el comienzo del texto de la creación del mundo, la confusión de Babel y la corrupción de Sodoma y Gomorra, las plagas de Egipto similares a la peste de Tebas en Sófocles, el diluvio universal, los hermanos o gemelos enemigos (Caín y Abel, Jacob y Esaú, José y sus hermanos...). Al segundo estarían ligados los episodios del Génesis y del Éxodo de expulsión o asesinato fundador (expulsión de Adán y Eva...), etc. MISTERIO 171-172.

⁹³⁶ E. Haeussler, *Des figures de la violence*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 113.

⁹³⁷ SATÁN 48-52.

⁹³⁸ E. Haeussler, op. cit., pp. 113-115. MISTERIO 185-187.

⁹³⁹ MISTERIO 171-210.

⁹⁴⁰ MISTERIO 179-181.

colectiva. Primero, en la adoración sobre el ídolo y luego en su abominación. En ambos casos sigue operando un mecanismo mimético en la multitud, que lleva al fanatismo halagador u hostil⁹⁴¹. Girard llama la atención sobre el hecho de que antiguos, modernos, ateos, protestantes, católicos o judíos han leído el libro de Job, asumiendo que los lamentos de este personaje se deben a la pérdida de sus vástagos y de su ganado, a las desgracias que Satán, con permiso de Dios, le habría enviado como relata el prólogo. Sin embargo, Job nunca menciona a Satán en los Diálogos e insiste continuamente en una causa de las desgracias que no coincide con las que señala el prólogo. Una causa que no es sobrenatural ni material, sino exclusivamente humana: “Verse condenado al ostracismo, perseguido por los seres que le rodean. No ha hecho nada malo y todo el mundo se aleja de él, se encarniza contra él. Es la víctima propiciatoria de su comunidad: [...] “Tienen horror de mí todos mis íntimos, los que yo más amaba se han vuelto contra mí”⁹⁴²”.

En la mayor parte de los Diálogos el dios de Job no es el Yahvé bíblico y Job llega a considerar a Dios como enemigo, identificando la voz del pueblo que le condena con la voz de Dios. Job acusa a Dios y a su justicia, que no le parece que sea tal, y no claudica ante sus amigos y su comunidad en la defensa de su inocencia⁹⁴³. Aunque el libro de Job no está exento de complejidad, de adiciones en su composición y de elementos que difieren entre sí, una conclusión parece clara: Job es inocente y “no hay relación directa y concreta entre culpa y calamidad”⁹⁴⁴. La función social y religiosa del odio unánime se hace patente. Yendo más lejos que los poetas griegos o que los autores védicos, en ninguna parte de la Biblia se encontraría la idea de que “la ciudad de los hombres deba acomodarse a la violencia fundadora bajo pretexto de que “constituye un gran remedio entre los hombres” ” como escribe Esquilo en sus versos⁹⁴⁵. No obstante, tampoco la Biblia se halla exenta de ambigüedades, de textos que dibujan a un Dios vengador y terrorífico, asociado a la violencia sangrienta y a la guerra contra otros pueblos. Incluso en los textos más “avanzados”, como el del cuarto canto del Siervo Sufriente: “si en varias ocasiones se nos presenta a la comunidad humana como responsable de la muerte de la víctima, en otras ocasiones se nos habla de Dios mismo como si fuera el autor principal de la persecución”⁹⁴⁶.

También es digna de mención la escena del sacrificio abortado de Isaac, que quizás debiera haber sido objeto de mayor atención y análisis por parte de Girard, máxime cuando no han sido pocos los filósofos que han pensado sobre ella (Kant, Kierkegaard o Hegel) y cuando ostenta, en más de una edición de sus obras, en diferentes lenguas, el lugar principal de la portada. Para el pensador de Aviñón el sentido del sacrificio de Isaac “va a marcar la renuncia al sacrificio humano, el paso al sacrificio animal. Lo que hay de extraordinario en ese texto bíblico, es que comienza por poner en escena un Abraham obediente todavía al sistema del sacrificio humano. Muestra la obediencia en primer lugar: muestra que es a partir de esa obediencia cuando el verdadero cambio se hace posible”⁹⁴⁷. Más allá de la que puede ser una chirriante enfatización de la obediencia, Girard también destaca la no fácil y progresiva denuncia de los sacrificios por parte del profetismo judío y la renuncia de éstos en un camino en el que el episodio de Isaac significaría el punto y final puesto por los patriarcas bíblicos a

⁹⁴¹ RAHP 24-25 (ROUTE 20-21).

⁹⁴² RAHP 14-15. Job aparece como el chivo expiatorio inocente que polariza el odio de todos y esto es de lo que se queja. Libro de Job: 19, 13-19 y 16, 7-10.

⁹⁴³ RAHP 159-161.

⁹⁴⁴ Girard cita la conclusión de la *Biblia de Jerusalén* y añade: “Los ateos que recogen los argumentos de Job contra la retribución están menos alejados de los Evangelios que los cristianos que repiten los argumentos de Elifaz en favor de esa misma retribución”. RAHP 182.

⁹⁴⁵ “Esquilo se hace el *pastor* de esta violencia: tal es también el sentido violento y profundo de Heidegger cuando habla del *pastor del ser*. Este autor, ignoro por qué, siempre me ha hecho pensar en el lobo disfrazado de cordero”. RAHP 178.

⁹⁴⁶ MISTERIO 187.

⁹⁴⁷ CEASEC 58.

estos horrores⁹⁴⁸. Así, habría habido una continuidad en el dinamismo no sacrificial en la tradición judía desde su progresivo cuestionamiento en las escrituras, al judaísmo medieval y moderno, representado, por ejemplo, por Maimónides y por Lévinas, como cuando evoca el principio talmúdico de sospecha ante el carácter unánime de una acusación contra alguien⁹⁴⁹.

Los textos cristianos de la Biblia nos presentan otros casos que evocan el mecanismo del chivo expiatorio y la ruta antigua de los hombres perversos. Violencias colectivas desencadenadas contra individuos inocentes, que ahora serán desenmascaradas sin ambivalencia alguna, situando a Dios junto a las víctimas. Uno de estos casos es el de Jesús Nazareno, sobre todo, desde la admiración que suscita el Domingo de Ramos, hasta el escarnio del Viernes de Pasión, en que será asesinado: “Jesús nos trae la única imagen perfecta del acontecimiento que figura tras todas las cristalizaciones míticas y religiosas del planeta”⁹⁵⁰. Girard afirma la existencia de una dimensión antropológica del texto evangélico, sin la cual no podría entenderse bien el cristianismo. Sostiene que la Pasión forma parte de nuestro horizonte cultural y nos da el modelo estructural gracias al cual iluminamos los Diálogos de Job y dilucidamos los universos mitológicos y rituales⁹⁵¹, constituyendo, sin duda alguna para él, “el centro de gravedad de los Evangelios, y esta Pasión no es más que una nueva ilustración de estos crímenes colectivos que, en el mundo entero, son el pan cotidiano de las religiones”⁹⁵². A pesar de algunos “avances” vislumbrados en las tragedias griegas, el

⁹⁴⁸ CEASEC 101-102. También se alude en pocas palabras al sacrificio de Isaac en MISTERIO 173. Y aunque Girard apenas trata la escena, hay un detalle que remarcaría su importancia como un proceso con “carácter fundador”: “Se puede mencionar también la promesa de Yahvé a Abraham después del sacrificio del cordero sustitutivo de Isaac, así como las reglas prescritas a Jacob después de la expulsión de su doble divinizado. En estos dos últimos casos el cambio de nombre indica el carácter fundador del proceso”. MISTERIO 173. Suponemos que Girard se refiere al nombre que le da al monte en el que sucedió todo, tras ofrecer en sacrificio, no a su hijo, sino al carnero que Dios había dispuesto en el monte: “Tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo. Abraham puso a aquel lugar el nombre de “El Señor provee” y por eso todavía hoy se dice “El monte del Señor provee””. Génesis, 22, 14. (E. Marín Nieto (dir.): *La Santa Biblia*, Madrid, San Pablo, 1993). En *Los orígenes de la cultura* vuelve sobre la escena, también esquemáticamente, subrayando el “Dios proveerá”, aunque acentuando su carácter de posibles palabras proféticas: “Antes de proclamar, con Cristo, el final del sacrificio cruento, la Biblia muestra ya su dulcificación con el episodio del sacrificio de Isaac, que es anulado. Cuando éste dice a su padre: “He aquí el fuego y la leña, mas ¿dónde está el cordero para el holocausto?”, la respuesta de Abraham es bastante sorprendente: “Dios proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío” (Génesis 22, 7-8). Esta frase anuncia el hallazgo del carnero que reemplazaría, efectivamente, a Isaac, pero los cristianos han visto igualmente en ella una alusión profética a Cristo. “Dios proveerá” quiere decir que él mismo se dará en sacrificio para acabar de una vez por todas con la violencia sacrificial. [...] La gran escena del sacrificio de Abraham significa la renuncia al sacrificio del hijo (que al comienzo de la Biblia está por todas partes) y su sustitución por el sacrificio de un animal. Sin embargo, en la literatura profética pasamos ya a la etapa siguiente: los sacrificios animales han perdido su eficacia, [...] como en el salmo 40. [...] La Biblia no sólo aporta la sustitución del objeto que debe ser sacrificado, sino incluso el final completo del orden sacrificial mismo, merced a Cristo, la víctima que consiente en serlo”. ORÍGENES 90.

⁹⁴⁹ “Como es natural, no es posible separar de esta revelación el dinamismo antisacrificial de que está animada en fin de cuentas toda la Escritura judeo-cristiana. Hemos podido distinguir en la Biblia una serie de etapas orientadas siempre hacia la atenuación y luego hacia la desaparición completa de los sacrificios. Así pues, éstos tienen que presentarse a la luz con que los veía ya, al menos en su juventud, el gran pensador bíblico Moisés Maimónides: no son instituciones eternas y verdaderamente queridas por Dios, sino muletas temporales que han hecho necesarias la debilidad de la humanidad. Son medios imperfectos de los que los hombres tienen que acabar deshaciéndose. Tesis admirable y que no constituye más que un testimonio entre otros de la inspiración no sacrificial que siempre ha continuado en el judaísmo medieval y moderno. No puedo menos de mencionar aquí un principio talmúdico que citan con frecuencia los exegetas de inspiración judía como Emmanuel Lévinas o André Neher y que ellos califican de “bien conocido”. Según este principio, todo acusado que consigue tener en su contra la unanimidad de los jueces tiene que ser liberado inmediatamente. ¡La unanimidad acusadora es sospechosa en cuanto tal! ¡Sugiere la inocencia del acusado!”. MISTERIO 482.

⁹⁵⁰ RAHP 189.

⁹⁵¹ RAHP 190-191.

⁹⁵² Continúa la cita: “Entre 1850 y la Primera Guerra Mundial, los grandes trabajos de antropología religiosa han planteado casi toda esta cuestión. Aún hoy, permanece el fundamento secreto y el principal argumento, al menos virtual, de lo que ha devenido un cliché popular: todas las religiones “se parecen más o menos”. VM 157.

conflicto trágico del *Edipo Rey* de Sófocles en el contexto del mito, aún equivaldría a la búsqueda de una víctima propiciatoria promovida por el oráculo, cuando anuncia que entre los tebanos hay un asesino y, si se libran de él, se librarán de la plaga, no sólo no dudando del remedio sino verificando su eficacia⁹⁵³. En la Biblia, en cambio, habría un avance hacia el desvelamiento de la auténtica naturaleza de los chivos expiatorios. Desde Abel, Abraham, José o Job⁹⁵⁴, el clímax de este proceso se situaría en Jesús de Nazaret y el Nuevo Testamento: “Aquí ya no se pregunta, como en el mito, “¿Quién es el culpable?”, sino “¿Quién es la verdadera víctima?””⁹⁵⁵. Veámoslo con más detalle, así como las repercusiones históricas que para Girard tiene el mensaje cristiano.

La antropología comparativista de los siglos XIX y XX habría puesto el acento en las semejanzas entre todas las religiones, tomando conciencia de los temas comunes de sus grandes relatos, que coincidían en hablar de muertes, sacrificios y resurrecciones. De este modo, el cristianismo no sólo era una religión más, sino que quizás era todavía más violenta y sanguinaria que las otras presentando a una víctima, Jesús de Nazaret, procesada, torturada y sometida al suplicio de la cruz para ser ejecutada. Su posterior resurrección sería equiparable a la de otras divinidades religiosas, como puede verse en tantos relatos míticos (Dionisos, Osiris, Adonis...) ⁹⁵⁶. Según la hipótesis girardiana los Evangelios comprenden claramente el rol clave del chivo expiatorio en las sociedades y en innumerables cultos religiosos, además de en la muerte de Jesús⁹⁵⁷. Los cristianos tradicionales no habrían ratificado verdaderamente todas las implicaciones de esta enseñanza, lo cual sería comprensible ya que “si Jesús tiene razón, ¿puede la religión cristiana ser tan única como pretende? ¿No es fundamentalmente análoga a otras religiones fundadas sobre un chivo expiatorio?”⁹⁵⁸. De este modo, los cristianos habrían exagerado siempre la singularidad de la Pasión para defender el carácter único de su religión, su carácter violento ejemplar, que subrayaba la ferocidad de los judíos⁹⁵⁹. Pero Girard tampoco es condescendiente con los cristianos “modernizados”, que también serían ciegos con respecto a la naturaleza profunda de la Pasión: “Lo más lamentable, es ese cristianismo mediocremente modernizado que se arrodilla delante del pensamiento contemporáneo en lo que tiene de más efímero. Los cristianos no ven que tienen a su disposición un instrumento incomparablemente superior a todos los psicoanálisis y todas las

⁹⁵³ “¿Cómo puede un solo individuo, aunque sea el peor criminal, ser responsable de todas las catástrofes sociales que entraña la plaga? [...] Debemos suponer que la prescripción da buen resultado, que el descubrimiento del “culpable” cura la plaga”. LMA 151.

⁹⁵⁴ También cabría añadir como ejemplos de chivos expiatorios rehabilitados por la Biblia a Jeremías o a Jonás. CEASEC 92.

⁹⁵⁵ J. M. Mardones, *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 129.

⁹⁵⁶ “La moderna feria de las religiones somete la convicción cristiana a una dura prueba. Durante cuatro o cinco siglos, viajeros y etnólogos han ido lanzando a raudales, a un público cada vez más curioso, cada vez más escéptico, descripciones de cultos arcaicos más desconcertantes por su familiaridad que por su exotismo. Ya en el Imperio Romano, ciertos defensores del paganismo veían en la Pasión y la Resurrección de Jesucristo un *mythos* análogo a los de Osiris, Atis, Adonis, Ormuz, Dionisos y otros héroes y heroínas de los mitos llamados de *muerte y resurrección*. El sacrificio, a menudo por una colectividad, de una víctima aparece en todas partes, y en todas finaliza con su triunfal reaparición resucitada y divinizada”. SATÁN 10. Consideraciones de carácter equivalente con mayor o menos detalle, al hilo de los etnólogos positivistas y comparativistas, las tenemos, por ejemplo en: AQUEL 49-50; SANGO 72-73.

⁹⁵⁷ Girard incluso les atribuye a los Evangelios, a su lectura de las mitologías, “un carácter científico”: “Los Evangelios leen el mito. Mostrar esto, no obstante, plantea problemas de cronología. El lector espera que las cosas le sean presentadas según un orden cronológico y, por tanto, espera que se comience por lo arcaico” (Girard hace esta afirmación en el contexto de una consideración más global acerca de su exposición argumental en *Veo Satán caer como el relámpago* en la que parte de los Evangelios). AQUEL 62-63. Más claramente afirma en otro lugar: “Los cuatro relatos evangélicos de la crucifixión poseen, insisto, un valor científico, no sólo porque lo que cuentan es verdad sino porque nos enseñan a descifrar el enigma irresuelto de la mitología. El auténtico descubrimiento que contiene mi obra es, según yo lo veo, la rectificación bíblica de la mentira mitológica”. ORÍGENES 199.

⁹⁵⁸ VM 191.

⁹⁵⁹ Una actitud que sería del todo contraria al espíritu y a la letra de los textos evangélicos. Nos referiremos después al cristianismo y las actitudes antisemitas. VM 192.

sociologías que ellos avalan concienzudamente. Es siempre la historia del derecho de primogenitura sacrificado por un plato de lentejas”⁹⁶⁰.

Girard está de acuerdo con los viejos etnólogos en señalar las similitudes entre los mitos y los relatos de la Pasión. Habría inequívocas analogías estructurales: “el esquema central del cristianismo – crimen colectivo y resurrección – ofrece a la evidencia similitudes chocantes con gran número de hierofanías asimiladas o no a una resurrección pero lo más a menudo enraizadas ellas también en un asesinato colectivo”⁹⁶¹. Pero el creador de la teoría neo-mimética no está tan de acuerdo con los comparativistas, como cuando A. N. Whitehead se queja de que no existe una separación clara entre el cristianismo y las burdas fantasías de las religiones tribales, o ante el reproche de Bultmann de que los evangelios se asemejan demasiado a los mitos de muerte y resurrección y habría que extirpar en ellos toda huella mitológica⁹⁶². Frazer, por su parte, se quedaría en un nivel superficial en su análisis, al permanecer en una simple equiparación de la Pasión de Jesús con el proceso y la crucifixión del falso rey de los saceos⁹⁶³. Y es que, al contrario, Girard considera que, precisamente, es gracias a los parecidos por lo que la historia de Jesús puede mostrarse diferente en un nivel más profundo de comparación. Los dioses arcaicos serían víctimas, chivos expiatorios sacralizados. Pero la de Jesús no sería una sacralización violenta: “lejos de ser la religión sacrificial por excelencia, el cristianismo es, al contrario, la única religión en rechazar explícitamente fundar una teofanía sobre el chivo expiatorio”⁹⁶⁴. Para el autor franco-americano, la Pasión⁹⁶⁵ es un ejemplo más de los procesos de chivo expiatorio que han dominado las culturas humanas, pero es, de toda la Biblia, el ejemplo que está desmitificado de una forma más completa. Jesús es una víctima inocente y los Evangelios son los relatos que lo ponen de manifiesto, el punto de vista de la minoría disidente y de las víctimas, en contra de la versión de los perseguidores, acusadores y verdugos (que es el de los mitos). En la Biblia encontramos más víctimas rehabilitadas como José o Job, y a los profetas, que muestran a un Dios que está del lado de los oprimidos⁹⁶⁶. Mientras que Edipo es considerado como realmente culpable por la peste que asola Tebas, asociada a la comisión del incesto y del parricidio, y el mito justifica su expulsión, el Siervo Sufriente y Jesús son inocentes y su muerte es narrada como una flagrante injusticia⁹⁶⁷. Al igual que Jesús es culpable a los ojos de sus perseguidores, “Edipo es culpable a los ojos de su mito. Los héroes griegos son culpables; los dioses primitivos son culpables; los reyes sagrados son culpables”⁹⁶⁸.

Si bien sería encomiable la labor de los viejos antropólogos positivistas que, en su afán de recoger los “puros datos”, hacían un gran esfuerzo por recoger fielmente todo lo que observaban (lo cual sería hoy ventajoso frente a quienes prefieren ocultar prácticas rituales y

⁹⁶⁰ CEASEC 89.

⁹⁶¹ VM 192.

⁹⁶² “Lo que más recuerda en los Evangelios a los muertos y las reapariciones mitológicas de las víctimas únicas es la Pasión y la Resurrección de Jesucristo. ¿Se puede desmitificar la mañana de Pascua sin aniquilar el cristianismo? Ello es imposible, de creer a Pablo: “Y si Cristo no ha resucitado vana es vuestra fe” (1 Corintios 15, 17)”. SATÁN 11-12.

⁹⁶³ Frazer, a su vez, hace esta comparación ya que le parece mejor que la hecha por P. Wendland en 1898 entre el trato infligido a Cristo por los soldados romanos y el que otros soldados romanos infligen al falso rey de las saturnales en Durostorum. Sea como fuere ambos comparten un déficit imperdonable para Girard ya que “para que el texto evangélico sea mítico [...] habría que ignorar el carácter arbitrario e injusto de la violencia ejercida contra Jesús. [...] Lejos de asumir por su cuenta la violencia colectiva, el texto la rechaza y la atribuye a los verdaderos culpables”. MISTERIO 197-199.

⁹⁶⁴ VM 196.

⁹⁶⁵ Sobre la Pasión puede verse *El misterio de nuestro mundo* (MISTERIO 196-200). Hay que hacer notar que en esta época Girard aún considera la religión cristiana como no sacrificial. Es curioso también ver que la edición original, como la española, presentan aquí el término pasión, incluso antecedido por el artículo determinado “la”, en minúscula, frente a otras obras en la que aparece “la Pasión”, en mayúscula.

⁹⁶⁶ AQUEL 53-55.

⁹⁶⁷ AQUEL 50.

⁹⁶⁸ VM 195.

sacrificios violentos de culturas ya extinguidas), estos tendrían su capacidad de análisis mermada al no poder detectar las diferencias, por ejemplo, entre la historia de Rómulo y la de Caín⁹⁶⁹. Que los datos sean lo mismo no implica que signifiquen lo mismo: “Los datos de las dos historias son idénticos, pero la interpretación de la Biblia es del todo específica: en efecto, ve un crimen donde los romanos ven un hecho heroico”⁹⁷⁰. Otro aspecto en que parece que el pensador franco-americano no insiste mucho, pero que tampoco deja pasar, es en el carácter monoteísta tanto del judaísmo como del cristianismo, y que considera fundamental: “El Dios del monoteísmo está totalmente “desvictimizado”, mientras que el politeísmo es resultado del hecho de existir muchas fundaciones victimarias [...], divinidades que son falsas pero también protectoras, a pesar de todo y en razón del orden sacrificial cuyo respeto imponen. En el mundo arcaico, cada vez que funciona el mecanismo del chivo expiatorio, nace un nuevo dios. Pero desde el principio, el judaísmo es el rechazo absoluto de la máquina de fabricar dioses, y ello es así porque en el judaísmo Dios mismo deja definitivamente de ser víctima, y las víctimas ya no se divinizan”⁹⁷¹.

La palabra evangélica es para Girard la única que plantea realmente el problema de la violencia humana. Las demás reflexiones resolverían el problema antes de plantearlo, considerando a la violencia como divina (los mitos), como algo biológico, como algo reservado a determinadas personas, que serían excelentes chivos expiatorios de las ideologías que así lo consideran, o como algo accidental o imprevisible. Al contrario, el mensaje cristiano iluminaría no sólo mitos y rituales, sino también la historia posterior, la descomposición de lo sagrado arcaico y de un mundo que carece de protecciones sacrificiales. Ciertos relatos bíblicos, y sobre todo los Evangelios, hacen que nos preguntemos ante José, Job, Jesús, Juan Bautista⁹⁷² y muchas otras víctimas cuya condición queda allí patente: “¿por qué tantos inocentes expulsados y asesinados por las masas enloquecidas, por qué tantas comunidades fuera de sí?”⁹⁷³. En síntesis, ¿en qué se diferencia lo judeo-cristiano sistemáticamente de los mitos?: “En lo judeo-cristiano las víctimas son inocentes y la violencia colectiva culpable. En los mitos, las víctimas son culpables y las comunidades son

⁹⁶⁹ Girard se extiende sobre la historia de Caín en: MISTERIO 174-178. “Los positivistas piensan que no hay más que hechos. Los nietzscheanos actuales piensan que no hay más que interpretaciones. En realidad, existen hechos e interpretaciones. Y cuando Nietzsche dice: la diferencia está en la interpretación, dice algo importante para el mito y el cristianismo. Pero como, para él, no se trataba más que de lecturas místicas...”. AQUEL 120. Volveremos sobre Nietzsche en este capítulo al hilo de esta consideración.

⁹⁷⁰ La historia de Caín simbolizaría a todas las sociedades humanas. VM 161-162. El relato de Caín también tendría este significado al estar situado por el Génesis, dice Girard, en la primera cultura humana: “el asesinato de Abel y la fundación de la primera civilización o cultura. Un simple vistazo al texto muestra que los dos acontecimientos no son más que uno. La primera ley es la ley contra el asesinato, y se enraíza en el asesinato de Abel. El nombre de Caín no representa a un solo y único individuo, sino a la comunidad entera cimentada por el primer crimen colectivo. La sociedad humana, fundada sobre un crimen mimético análogo a la Pasión, se ha perpetuado gracias a otras muertes idénticas”. VM 186.

⁹⁷¹ ORÍGENES 86. Continúa la cita: “Es esto lo que llamamos Revelación. Históricamente, se da en dos fases: hay primeramente una transición del mito a la Biblia [...] 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”. *Ibidem*, pp. 86-87. Girard dedica la nota nº 5 en las pp. 86-87 a hacer notar el paso del politeísmo al monoteísmo a través del término utilizado para nombrar a Dios que, al comienzo del Génesis, es Elohím. Se trata de la forma plural de la raíz *eloh*, que suele usarse para referir lo divino y que indicaría en la Biblia un origen sacrificial de la cultura dando paso de la religión arcaica politeísta a la religión monoteísta de Yahvé, término que desaparecería en el Nuevo Testamento, en favor de Dios Padre de todos sin distinción.

⁹⁷² La Pasión de Jesús no sería el único relato del género de crímenes que, según los Evangelios, estaría universalmente extendido: “dos de los cuatro Evangelios, Marcos y Mateo, dan cuenta de un segundo asesinato, la decapitación de Juan Bautista. Juan era considerado como un profeta, su muerte violenta debería por tanto obedecer al principio enunciado por Jesús. Debería ser *como* la Pasión. Y lo es en efecto. En los dos relatos, el fenómeno esencial es la polarización o la movilización de una multitud contra una víctima que, hasta aquí, no había despertado la hostilidad de sus futuros criminales. De hecho, pocos días antes de la Pasión, el pueblo de Jerusalén había acogido a Jesús con entusiasmo”. VM 183-184. Girard aún se extiende en los párrafos siguientes comparando los sucesos que llevan a la muerte a Juan Bautista y a Jesús.

⁹⁷³ SATÁN 237-238.

siempre inocentes”⁹⁷⁴. Los Evangelios saltarían por encima de las fronteras de su condición de texto religioso de una fe particular, al ser considerados por Girard como un elemento epistemológico de trascendencia universal, la única “máquina textual” capaz de procurar la intelección de los mitos y cuestionar el orden sagrado sacrificial. El relato capital sería el de la Pasión de Jesús, que recoge su crucifixión, de la que el pensador destaca su acción disgregadora sobre los poderes de este mundo, definiéndola además como “máquina de guerra” contra el paganismo⁹⁷⁵: “La Pasión hace visible lo que debe permanecer invisible para que dichos poderes se mantengan, el mecanismo del chivo expiatorio. [...] Los Evangelios montan la única máquina textual que puede poner fin al aprisionamiento de la humanidad en los sistemas de representación mitológica basados en la falsa trascendencia de una víctima sacralizada en tanto que unánimemente considerada como culpable”⁹⁷⁶.

La gente que participa en la Pasión se divide en dos grupos. Por un lado, los más numerosos, con diferencia, quienes están contra Jesús (jefes políticos y religiosos y la mayoría de la multitud) y del otro, el pequeño núcleo de cristianos: “ser cristiano es precisamente romper con la unanimidad victimaria. La comunión de los cristianos se enraíza en la ardiente convicción de que Jesús es inocente y que Dios mismo ha justificado su muerte. Esta convicción no es la aceptación sino al contrario el rechazo del crimen fundador al cual el otro grupo se adhiere ciegamente”⁹⁷⁷. La verdad de la inocencia de Jesús sería la mentira de las religiones propiamente míticas, que la Pasión evangélica desvelaría dándole la vuelta: “Los Evangelios denuncian la idea de que no solamente las víctimas de Dionisos, sino todos los Edipos y otros héroes míticos son culpables de pestes y calamidades de las más diversas, que su expulsión “remedia”; denuncian la violencia de lo religioso fundado sobre víctimas arbitrarias. Y ese es el desvelamiento de esa verdad que, luego, conmociona nuestras sociedades”⁹⁷⁸.

Para el antiguo profesor de Stanford “a partir del momento en que entendemos realmente los mitos, ya no podemos confundir el Evangelio con otro mito, ya que es lo que nos permite entenderlos”⁹⁷⁹. Los Evangelios ofrecen, según él, una intelección y una desmitificación de mitos y ritos y, por ende, del mecanismo victimario al que en última instancia remitirían. Un ejemplo de esta comprensión sería para Girard “otra gran definición evangélica del mecanismo victimario, la de Caifás: ““Más vale que un solo hombre muera y que la nación no perezca entera”⁹⁸⁰. [...] Sólo los Evangelios [...] denuncian en la violencia fundadora un pecado al cual es necesario renunciar; hacen recaer la culpa no sobre la víctima sino sobre los autores del crimen; no perciben lo sagrado en la violencia y no la transfiguran; describen esta violencia tal cual es: un fenómeno ordinario de victimización, producto del contagio mimético”⁹⁸¹. Al texto evangélico no se le escaparía, pues, la vertiente del interés

⁹⁷⁴ AQUEL 50.

⁹⁷⁵ “El punto de vista de la pasión no es solamente contrario al de Dionisos, es una máquina de guerra contra este último y todo el paganismo, es un esfuerzo para desacreditar el asesinato colectivo, para causar la ruina de su legitimidad, para destruir todas las religiones no cristianas mostrando que están fundadas sobre una violencia arbitraria”. R. Girard : “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, en P. Dumouchel (dir.) : *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, p. 612.

⁹⁷⁶ CH EX 217.

⁹⁷⁷ VM 194.

⁹⁷⁸ CEASEC 155-156 (QCCC 225-226).

⁹⁷⁹ CH EX 266 (BOUC, DVAD 1478).

⁹⁸⁰ Aunque Girard resalta la siguiente cita de los Hechos de los Apóstoles subrayando otro aspecto que también consideraremos, creemos que también evoca el mismo sentido de la atribuida a Caifás, además de referirse a la alianza entre Herodes y Pilato: ““¿A qué esta agitación de las naciones, estos vanos proyectos de los pueblos? Se han presentado los reyes de la tierra y los magistrados se han aliado contra el Señor y su Ungido. Porque verdaderamente en esta ciudad se han aliado Herodes y Poncio Pilato con las naciones y los pueblos de Israel contra su santo siervo Jesús, a quien has ungido.” Hch 4, 25-27”. CEASEC 91.

⁹⁸¹ VM 195-196. “Los Evangelios quieren mostrar aquí [en la Pasión] que una multitud desencadenada es el supremo poder. Para ellos, el poder político se enraíza en la multitud desde la fundación del mundo. Si ellos asocian la fundación del mundo al primer crimen, no es simple coincidencia cronológica. La idea es rica de

político de la muerte de Jesús, aunque Girard prefiere hablar en otras ocasiones más en términos de desmistificación, que revela la naturaleza mimética de los procesos de chivo expiatorio, como el de Jesús, y de uno cuyos efectos sería el apaciguamiento de la multitud, el relajamiento de la tensión social, gracias a una catarsis sacrificial (lo cual tampoco deja de ser susceptible de ser contemplado bajo una óptica política). Esta pacificación que un relato mítico caracterizaría como divina sería desmitificada en los Evangelios, indicando con la actitud pasiva de Pilato su temor a algo tan humano como una turba⁹⁸². O señalando lo que Girard interpreta de Lucas como una reconciliación, consecuencia de la catarsis de la que se benefician quienes participan en un asesinato colectivo (los perseguidores no arrepentidos): “Y aquel día se hicieron amigos Herodes y Pilato, pues antes estaban enemistados entre sí” ([Lc] 23, 12). En el Evangelio Jesús comparece un momento ante Herodes. La aproximación de éste a Pilato es fruto de la participación de ambos en la muerte de Jesús. [Lucas] comprende muy bien que la mejora de relaciones entre Herodes y Pilato no tiene nada de cristiano. No hay que pensar, ni mucho menos, que se interesen por la “política palestina”. Lo que evidentemente le interesa es [...] el efecto apaciguador del asesinato colectivo⁹⁸³.

La sabiduría del Evangelio y de la Biblia sobre los chivos expiatorios se enmarcaría en el contexto más amplio de la sabiduría mimética. Así, el Decálogo se presenta como una serie de mandamientos que intentan prevenir la violencia y los crímenes derivados del mimetismo. Se prohíbe matar a otro, robar, mentir... pero el último mandamiento sería el que prohíbe el deseo de los bienes ajenos, desear lo que tienen los otros, que sería la fuente de la violencia que deriva en los otros pecados⁹⁸⁴, algo que también nos indican los conflictos de los devas y los asuras en los Vedas, donde los objetos eran meros pretextos de su antagonismo rival y que Girard también expuso en su teoría del deseo triangular, a partir de los grandes maestros de la novela. En este sentido Jesús, en los Evangelios, se afanaría más bien en promover la imitación de su Padre (bondad y misericordia sin fin), que en las prohibiciones y, por supuesto, condenando sin ambages la culpabilización de víctimas inocentes y su ejecución tumultuaria, aunque esto lo hiciese, paradójicamente, siendo él la víctima y no oponiendo resistencia al proceso de su propia muerte.

sentido, como lo confirma el Evangelio de Juan, pero en términos completamente diferentes: “Desde el origen (*arché*), él [Satán] [*sic*] fue un homicida”. No se trata de alusiones a la creación divina sino a la primera cultura humana que el Génesis atribuye a Caín”. VM 186.

⁹⁸² De hecho Girard pone de manifiesto que en la Pasión, el complot de los caudillos eclesiásticos o Herodes desempeñarían un papel poco importante. Es más, el poder del propio Pilato estaría bajo la sombra de otro poder: “Pilatos es el auténtico poseedor del poder, pero por encima de él está la multitud. Una vez movilizadas, domina por completo, arrastra las instituciones detrás de ella, las fuerza a disolverse en ella. Y no cabe duda de que aquí encontramos la unanimidad del homicidio colectivo generador de mitología. Esta multitud es el grupo en fusión, la comunidad que literalmente se disuelve y solo puede recomponerse a expensas de su víctima, su chivo expiatorio. [...] Pilatos se suma, a fin de cuentas, a la jauría de los perseguidores. No se trata tampoco de explicar la “psicología” de Pilatos, se trata de subrayar la omnipotencia de la multitud, de mostrar la autoridad soberana obligada a doblegarse, pese a sus veleidades de resistencia”. CH EX 142. Girard se extiende en sus análisis y apreciaciones durante más párrafos en un capítulo, el IX, que está dedicado a “Las palabras clave de la Pasión evangélica”. CH EX 135-149.

⁹⁸³ SATÁN 174-175 (SATANf 175-176). Girard continúa abundando en la distinción entre los procesos victimarios interpretados por los mitos y el paganismo, que reconcilian y devuelven la estabilidad a las sociedades, y la reconciliación o comunión entre los primeros cristianos y discípulos a la luz de la resurrección de Jesús, que sería totalmente diferente. Ante la “paradoja” de la semejanza entre lo mítico y lo cristiano, Girard habla del extraordinario interés de esta relación “entre las dos resurrecciones, la verdadera y la falsa, [...] tanto en el plano intelectual como en el espiritual [...]”. Ni Pilato ni Herodes se dan, seguramente, cuenta de que su reconciliación enraíza en la muerte de Jesús. Lucas se da cuenta por ellos. Es, de los cuatro evangelistas, quien mejor define la inconsciencia perseguidora”. Ídem. Girard analiza en las páginas siguientes el relato evangélico de Marcos y Mateo que narra la falsa creencia de Herodes en una resurrección de su víctima, Juan el Bautista. Podemos ver más consideraciones sobre las resurrecciones míticas y la resurrección de Jesús, v. gr., CH EX 194-195. Sobre las connotaciones negativas que tienen las multitudes, en el contexto más amplio de la ilustración de un caso de chivo expiatorio social, puede verse el capítulo XIII de la misma obra titulado “Los demonios de Gadara”. CH EX 216-239.

⁹⁸⁴ SATÁN 23 y ss.

Girard sostiene que es gracias al barniz procurado por la tradición judeocristiana por lo que todos tenemos asumido el saber de los estereotipos de persecución. Es decir, ante los relatos medievales de violencias colectivas y de procesos contra judíos o brujas, no dudamos en interpretar la falsedad de las acusaciones contra ellos (envenenamiento de ríos, relaciones sexuales con Satán, infanticidios, incestos...), y en aseverar la realidad de una violencia inflingida contra ellos, y la verdad de su inocencia. Girard dibuja un esquema de rasgos universales de selección de víctimas y un esquema transcultural de la violencia colectiva, proponiendo aplicar este saber al universo mitológico⁹⁸⁵. Si declaramos la inocencia de brujas y judíos ¿por qué no la inocencia de Edipo y tantos otros? (Volveremos sobre estas cuestiones en el capítulo quinto). Hoy día, ante cualquier tipo de discriminación o de acusación injusta de cualquier índole, denunciemos un caso de cabeza de turco o de chivo expiatorio. Este saber que puede parecer obvio y banal, no era algo asumido hace siglos. Sería por ello un gran logro, que Girard atribuye a la tradición judeocristiana como aportación a la historia de la humanidad, considerándola la única en realizar la desmitificación neta y la comprensión de los fenómenos victimarios⁹⁸⁶. Esta contribución tendría que ver, a su juicio, con la formulación de los derechos humanos vinculados a la protección de las víctimas⁹⁸⁷. O, mucho antes, con la creación de hospicios por las iglesias, que luego se convertirían en hospitales. Unos méritos asociados a la singularidad aportada por el cristianismo, no exento de fuertes contradicciones en su concreción histórica, tantas veces promotor de aquello que denuncia. Un ejemplo de ello: la estigmatización y persecución de judíos o de mujeres acusadas de brujería.

Respecto al antisemitismo Girard, entre otras alusiones, le dedica parte de un estudio que titula “La cuestión del antisemitismo en los Evangelios”⁹⁸⁸. Situando el debate más allá del poco interés que le suscitan las cuestiones lingüísticas, como la sustitución en Juan de la expresión “los judíos”, por los nombres específicos que en los sinópticos designan distintos grupos religiosos, se centra en la importancia de un corpus de textos que acusan a los judíos de haber proyectado matar a Jesús, así como a muchas otras víctimas antes que a él. Si para Girard tiene alguna legitimidad la cuestión de un eventual antijudaísmo en los Evangelios, se debe a una “falsa lectura” que interpreta el crimen contra Jesús, con los judíos como responsables, como algo que no reviste ninguna sorpresa, ya que los judíos masacrarían sin discriminación a todos sus santos hombres, entre ellos a sus profetas. Esta interpretación sería falsa y Girard asegura que los textos sobre los que se apoya tienen un alcance mucho mayor, que los exégetas del Nuevo Testamento no han sospechado. Tienen, a su juicio, un valor antropológico universal que no es compatible con una injusta y equivocada interpretación antijudía: “revelan el origen violento de todas las sociedades humanas. Si la verdadera significación de estos textos es aún desconocida, es porque se hace de ellos una lectura antijudaica. Toda incompreensión de los Evangelios desencadena necesariamente retomar el proceso de victimización que, esta vez, se ejerce a expensas de los judíos. Otra fatal consecuencia: se reinyecta lo sagrado violento en el texto de los Evangelios, en la violencia de la Pasión que, de este modo, pierde un poco de su carácter humano. En la Edad Media, parecía sobrehumana, a la manera de las intervenciones de los dioses de Homero en las

⁹⁸⁵ Girard se ocupa largamente de estos temas en su obra: *El chivo expiatorio*. En particular, sobre los estereotipos de persecución, puede verse el capítulo II.

⁹⁸⁶ SATÁN 201.

⁹⁸⁷ CEASEC 97.

⁹⁸⁸ VM 181-198. Se trata de un texto retomado de GREATER, cap. XIV, pp. 211-221 (“Chapter 14 *The Question of Anti-Semitism in the Gospels*”). Ejemplos del corpus de textos mencionado serían: las acusaciones de Jesús a los fariseos (“Maldiciones a los fariseos” en los sinópticos y diversos textos de Juan): “Habéis matado a todos los profetas”; la parábola de los viñadores homicidas, que matan al hijo del propietario de la viña; la acusación de Jesús a quienes le escuchan de no ser hijos de Abraham, sino hijos de Satán, quien “desde el origen fue un homicida”; la alusión de Lucas a la “sangre vertida dese la fundación del mundo, de la sangre del justo Abel”... VM 181-182 (GREATER 212).

batallas entre Griegos y Troyanos. Con el declinar de la fe religiosa, esta perversa transfiguración se reduce a una acusación de los judíos. La desintegración de un cristianismo más o menos contaminado por el espíritu de persecución (el cristianismo sacrificial) no puede más que engendrar el antisemitismo cristiano. Los Evangelios no son antijudaicos, pero mientras que la significación del crimen fundador en los textos que han alimentado el antisemitismo cristiano no sea ampliamente reconocida, muchos cristianos continuarán creyéndose obligados a elegir entre un Evangelio antisemita o ningún Evangelio⁹⁸⁹. Eso sí, aunque la Pasión cristiana no sea antijudaica, sí sería, en cambio, “antipagana”⁹⁹⁰. Volveremos sobre la cuestión del cristianismo y su neta separación – o no – de los sacrificios en el capítulo 7, exponiendo la evolución de Girard al respecto. En línea con lo ya dicho, el autor apuesta por la que cree la auténtica interpretación de lo que dicen los Evangelios, que desecharía cualquier pretensión de amparar en ellos la persecución de judíos o de cualquier otro tipo. Admite que el cristianismo, como tantas empresas religiosas, ideológicas y políticas, pasa de sufrir las persecuciones a perseguidor⁹⁹¹, pero sostiene que, aunque la institución cristiana fuera en algunos lugares la instigadora de las cazas de brujas, “el cristianismo es su verdadero destructor, pues hace ver a los hombres lo arbitrario de su desbocamiento perseguidor que desemboca en la violencia. Lo hace ver por intermediación de la Pasión, que es, ella misma, un desbocamiento perseguidor desvelado y denunciado en tanto que tal”⁹⁹².

Girard tiene una manera peculiar y atrevida de formular lo que considera méritos innegables del cristianismo y que nos ayudan a sintetizar lo ya visto. Aunque ambos tienen connotaciones morales y epistemológicas uno subrayaría más el comportamiento moral y el otro el ámbito del conocimiento. El primero hace referencia a cómo el cristianismo presentaría el sacrificio de Cristo como el sacrificio que pondría fin a los sacrificios y que ligaría la no-violencia al comportamiento de Jesús en su pasión: “en su fundamento la no-violencia es cristiana”⁹⁹³. Girard justifica, en este sentido, que quienes abogan por la no-

⁹⁸⁹ VM 198 (GREATER 220). Girard señala que sería más bien el “conservadurismo negativo” el que disculparía a los cristianos de su propio antisemitismo que es real, al contrario que el “pretendido antisemitismo de los Evangelios”. Alerta acerca de la posibilidad de que los cristianos se digan que ellos no son responsables de la victimización de los judíos, sino que sería la religión cristiana y los Evangelios quienes se lo habrían enseñado: “La obstinación a eludir la verdadera sustancia de los Evangelios sólo puede conducir a una nueva aberración sorprendente: la victimización del texto mismo que nos ha permitido comprender el fenómeno de la victimización y del cual continuamos desconociendo el valor único, incomparable”. VM 198. Girard también advierte, en esta misma línea, acerca de la injusta distorsión que supondría considerar al cristianismo “tanto o más perseguidor que las demás religiones”, una visión que, paradójicamente, “se ha reforzado, en lugar de disminuir, por la misma aptitud del mundo occidental y moderno para descifrar las representaciones persecutorias. En tanto que esta aptitud permanezca limitada a la vecindad histórica inmediata, es decir, al universo superficialmente cristianizado, la persecución religiosa, la violencia sancionada o suscitada por lo religioso aparece un poco como un monopolio de este universo”. CH EX 264 (BOUC, DVAD 1476).

⁹⁹⁰ VM 161. En otro lugar Girard afirma no sólo la culpabilidad pagana, sino también la judía sin mayores análisis: “Los Evangelios afirman tanto la culpabilidad de los judíos como la de los paganos. Y sus únicos predecesores, en esta afirmación, son los libros proféticos judíos, que cuentan a menudo las violencias sufridas por los profetas. Es por esto por lo que Jesús dice que va a morir “como los profetas anteriores a él”. CEASEC 92.

⁹⁹¹ Esta mutación perseguidora del cristianismo iría ligada al triunfo del cristianismo asociado al Estado y amparado por Constantino. CH EX 264.

⁹⁹² CEASEC 17.

⁹⁹³ AQUEL 97. Cabría matizar estas palabras de Girard aludiendo a otras corrientes espirituales o éticas que preconizan la no-violencia sin referirse al cristianismo. El propio Girard lo hace, en un contexto de valoración de la especificidad de los mártires cristianos, reconociendo a algún que otro mártir *avant la lettre*, aunque aún podrían añadirse otras referencias de modelos de comportamiento: “Las conquistas de la Pasión se convierten en verdades concretas. El espíritu de la venganza entabla vigorosos combates desde la retaguardia pero no por ello dejan los mártires de rogar por sus verdugos. [...] Es cierto que los hombres no han esperado el cristianismo para rehabilitar a las víctimas inocentes. Se cita siempre a Sócrates, Antígona, y otros, y es correcto. Todos ellos poseen datos que se asemejan a la aprehensión cristiana del mártir, pero tienen un carácter puntual y no afectan a ninguna sociedad en su conjunto. La singularidad del mártir procede de que la sacralización fracasa en las condiciones más favorables a su éxito, la emoción de la multitud, la pasión persecutoria y religiosa”. Girard también admite que “en la glorificación de los mártires, y más adelante en las vidas de los santos medievales,

violencia pueden ser considerados como “cristianos de manera implícita, como dirían los teólogos”, aunque “pueden serlo de manera explícita igualmente, porque, a menudo, su no-violencia está directamente ligada a la interpretación de la Pasión”⁹⁹⁴. El segundo se remite a la consideración de la posición de Jesús en lugar de todas las víctimas de procesos persecutorios y de victimización, se tenga en cuenta o no la dimensión religiosa o de fe, como una verdad epistemológica, gracias a la cual en nuestra cultura se habría universalizado el saber de las dinámicas de la violencia colectiva (analizaremos esta cuestión en el capítulo 5). Es más, gracias a la gran influencia que Girard atribuye al cristianismo y a la Pasión como reverso de la lógica mítica, habría sido posible no solamente la demistificación de los cazadores de brujas y el abandono del pensamiento mágico-persecutorio en sus formas más groseras por toda una sociedad, sino también la imposibilidad de que los perseguidores medievales, los contemporáneos o cualesquiera de cualquier sistema totalitario futuro hiciesen o hagan prevalecer su ideología persecutoria con sus ingredientes mágicos y míticos⁹⁹⁵.

La siguiente cita recoge el valor epistemológico de esta consideración: “Cuando exclamamos “La víctima es un chivo expiatorio”, recurrimos a una expresión bíblica, pero que ya no tiene, como he dicho, el sentido que tenía para los participantes en el ritual del mismo nombre. Tiene el sentido de la oveja inocente en Isaías, del cordero de Dios, en los Evangelios. Cualquier referencia explícita a la Pasión ha desaparecido, pero siempre es la que se yuxtapone a las representaciones persecutorias; el mismo modelo sirve de código de desciframiento, pero ahora está tan bien asimilado que, en todas partes donde ya sabemos utilizarlo, lo hacemos de manera automática, sin referencia explícita a sus orígenes judaicos y cristianos. Cuando los Evangelios nos afirman que ahora Cristo ha sustituido a todas las víctimas, lo entendemos únicamente como sentimentalismo y piedad grandilocuente mientras que desde una perspectiva epistemológica es literalmente cierto⁹⁹⁶. Los hombres sólo han aprendido a identificar a sus víctimas inocentes poniéndolas en el lugar de Cristo”⁹⁹⁷. Girard se alinea con san Pablo, sin por ello identificarse con postura anti-intelectualista alguna, al

existen supervivencias de lo sagrado primitivo”, v. gr. san Sebastián. CH EX 258. Más tarde insiste en resaltar la originalidad cristiana en el reconocimiento y reparación de la injusticia contra las víctimas inocentes: “En el latín clásico ninguna connotación de injusticia va ligada a *persequi*; el término significa simplemente: perseguir ante los tribunales. Fueron los apologistas cristianos, especialmente Lactancio y Tertuliano, quienes decantaron *persecutio* en el sentido moderno. Se trata de la idea muy poco romana de un aparato legal al servicio no de la justicia sino de la injusticia, sistemáticamente torcido por las distorsiones persecutorias. En griego, de igual manera, *mártir* significa testigo y es la influencia cristiana lo que hace evolucionar la palabra hacia el sentido actual de inocente perseguido, de víctima heroica de una violencia injusta”. CH EX 261.

⁹⁹⁴ «M.S.B.- La expresión de Agustín: “victor, quia victima”, que hace referencia a Cristo, permite comprender que la visibilidad sacrificial del cristianismo es la del Sacrificio que pondría fin a los sacrificios...R.G. – Sí, por supuesto. Es por esto también por lo que quienes no son violentos pueden ser considerados como cristianos de manera implícita, como dirían los teólogos”. AQUEL 97 (CELUI 141-142). Su imprecisa alusión a la consideración de estos cristianos “implícitos” por “los teólogos” soslaya la concepción de Karl Rahner a la que probablemente hace referencia (los “cristianos anónimos”).

⁹⁹⁵ CH EX 261.

⁹⁹⁶ En un sentido similar afirma que figuras como la de José serían *figura Christi*, “antropológica y científicamente” (ORÍGENES 90), pero también como Antígona (MISTERIO 277), en línea con su ensalzamiento de la interpretación medieval figural o con con la pasión bizantina de Edipo. ORÍGENES 93 y ss.

⁹⁹⁷ Continúa la cita: “Raymond Schwager lo ha entendido muy bien. No es fundamentalmente la operación intelectual, claro está, lo que interesa a los Evangelios, es el cambio de actitud que no tiene por qué ser *necesario*, como de manera absurda exigen algunos, sino *posible*”. CH EX 261-262. En estas otras citas también se señala el alcance universal de la revelación de la inocencia de las víctimas en Cristo: SATÁN 18; RAHP 188-189. “Hch 4, 25-27. Lo que constituye la importancia de este texto, es el carácter homicida conferido a todas las culturas sin excepción con relación al verdadero Dios. Este texto reafirma la universalidad de las muertes fundadoras, que están aquí todas representadas en la Pasión. El gesto humano por excelencia es hacer dioses matando víctimas, y, cada vez que hacen eso, los hombres cruzan un poco más la fosa que les separa del verdadero Dios, participan de su muerte. La pasión no es ni más ni menos “culpable” que todas las otras muertes del mismo género “desde la fundación del mundo”. [...] -“Pero la Pasión es la primera muerte fundadora que constituye el objeto de un relato no mítico, de un relato objetivo, realista, histórico, de un relato que deja ver los efectos del mimetismo. [...] Los Evangelios gritan desde los tejados la inocencia de Jesús, y de todas las víctimas del mismo tipo”. CEASEC 91-92.

considerar a la Cruz como “fuente de todo saber tanto sobre el mundo y los hombres como sobre Dios. [...] No muestra con ello ningún desprecio por el conocimiento. Cree literalmente que no hay saber superior al de Cristo crucificado. Al adoptar esta posición se sabrá, a la vez, más sobre Dios y los hombres de lo que pueda saberse con arreglo a cualquier otra fuente de saber”⁹⁹⁸.

Finalizamos este apartado aludiendo a un reproche realizado por L. Scubla a la interpretación girardiana del cristianismo. Comenzamos con la excepción que confirmaría la regla de la llamativa y frecuente ausencia en las disquisiciones de Girard al respecto del cristianismo en lo referente a sus prácticas rituales: “En todos los cultos arcaicos existen ritos que conmemoran y reproducen el mito fundador inmolando víctimas, humanas o animales, que sustituyen a la víctima original. [...] Como regla general, los sacrificios concluyen con un ágape celebrado en común. Y siempre es la víctima, animal o humana, el plato de ese banquete. [...] Sin que ello signifique abonar la violencia de los conquistadores, no es difícil comprender la impresión que debieron de causarles los sacrificios aztecas, en los que veían una diabólica parodia del cristianismo. Los comparatistas anticristianos no pierden ocasión de identificar la eucaristía cristiana con los festines caníbales”⁹⁹⁹. Aunque años después Girard reivindica sin problema esta comparación¹⁰⁰⁰, siguen siendo escasas las citas en las que menciona un ritual cristiano, en este caso el eucarístico, lo cual sería indicativo, como señala L. Scubla, de que Girard sólo se apoya en las escrituras judías y cristianas, pero no en sus ritos (circuncisión, chivo expiatorio, bautismo, eucaristía)¹⁰⁰¹. Un apoyo que, además, sirve al

⁹⁹⁸ SATÁN 185.

⁹⁹⁹ Añade Girard que “lejos de excluir esas equiparaciones, el lenguaje de los Evangelios las estimula: “De verdad os aseguro, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros”, dice Jesús. Y si hemos de creer a Juan, que las recoge (6, 48-66), tales palabras asustaron de tal manera a los discípulos que muchos de ellos huyeron para no volver”. SATÁN 11. “El rito de la Eucaristía ¿no sería entonces más que una banal “comida totémica”, como lo querrían Frazer, Freud y sus émulos?”, se pregunta L. Scubla, quien menciona algunas similitudes y disimilitudes. “Le christianisme de René Girard et la nature de la religion”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...* loc. cit., pp. 249-250.

¹⁰⁰⁰ Lo hace sugiriendo una interpretación cristiana de la historia de la religión que equivaldría según él a una historia del sacrificio. Una afirmación que hace desde su posición virada que ya no ve en el cristianismo una religión no sacrificial. ORÍGENES 101.

¹⁰⁰¹ L. Scubla, “Avant-Propos”, SANGO VII-VIII. « De hecho, no encontramos, en *Des choses cachées*, como en las obras ulteriores, ningún análisis de la circuncisión o del rito del chivo expiatorio, tampoco del bautismo o de la eucaristía, y ninguna comparación de tales ritos con los de las religiones paganas. A decir verdad, incluso no son mencionados. Son entonces, desde ahora, las representaciones y no ya las prácticas religiosas las que pasan al primer plano. La cosa es manifiesta en *El chivo expiatorio*, donde, de manera significativa, los dos tipos de religión, pagana de un lado, judeo-cristiana de otro, son respectivamente calificadas de “mítica” y de “bíblica”, es decir diferenciadas por sus tipos de relato fundador más que por sus formas de culto. [...] Incluso cuando habla de sacrificio, [...] es siempre en ayuda de mitos, nunca a partir de los ritos mismos. En realidad, no usted no sale nunca de la esfera de las representaciones. Esto explica también que, comenzando por la descripción de un mito, esta búsqueda sobre el origen de la humanidad y de las religiones podría a veces dar la impresión de alejarse un poco demasiado de su objeto, extendiéndose sobre cuestiones de hermenéutica y de análisis de los documentos, en detrimento del rol jugado por la ritualización de las actividades sangrantes en el proceso de hominización”. *Ibidem*, pp. VIII-IX. En cambio Girard sí estudio con profundidad los sacrificios y la domesticación ritual de la violencia en VS. Scubla se refiere en su introducción a los diálogos entre Girard y otros intelectuales. También señala que Girard reconocerá más tarde (ORÍGENES 193) que en esta época no estaba preparado para discutir en profundidad con W. Burkert, cuyos análisis sobre las tragedias y el sacrificio completarían y confirmarían importantes elementos de VS. *Ibidem*, p. IX. Véase, no obstante, una alusión de pasada a la circuncisión en MISTERIO 173. Podemos ver también la crítica de L. Scubla a R. Girard en el mismo sentido al que aludíamos al hilo de *Le Colloque de Cerisy*, cuando dice que “curiosamente, una cosa de la cual Girard nunca ha hablado hasta ahora, es el ritual de la Eucaristía. Este rito fue establecido por los primeros discípulos y creo que sin él no hablaríamos hoy ni de Cristo ni de Jesús. El cristianismo habría desaparecido sin dejar huellas, o dejando huellas aún más tenues que las del orfismo, corriente religiosa de la cual solo sabemos más bien poco; y por esta razón misma: la ausencia de rituales y de instituciones “sacrificiales”. Además de otras consideraciones sobre la Eucaristía, que incluyen la idea del autor según la cual ésta no escaparía a la violencia, como en los demás sacrificios, vemos el contraste de pareceres con R. Schwager, teólogo afín a la teoría mimética, para quien la sociedad del ágape representada en la Eucaristía estaría en perfecta oposición a la de la sociedad victimaria. “Table ronde- Christianisme; Débat”, en: P. Dumouchel :

La evaluación de la modernidad en la 1ª mimética de R. Girard...

primero para distinguir entre religiones sacrificiales y no sacrificiales. Una distinción que, no obstante, perderá radicalidad hasta el punto de que incluso Girard defenderá, cambiando de postura, una unidad simbólica en la que el sacrificio también estaría presente en el cristianismo, aunque con un sentido diferente que tendremos ocasión de analizar en el capítulo 7.

4.4. EXCURSO SOBRE ANTROPOLOGÍA, RELIGIÓN Y NEOPAGANISMO EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER

“El cristianismo desecha para siempre el eterno retorno. Afloja el torno pero muy lentamente. Es por esto por lo que las grandes obras paganas, como la tragedia, conservan cierta pujanza simbólica en nuestro universo”.
CEASEC 84.

“Sólo la Biblia menciona la víctima. Esta es la cuestión fundamental. Nuestras escuelas de interpretación, como la mayor parte de los exégetas religiosos, no se interesan en estas diferencias. El clamor de Job, el incesante clamor de las víctimas, hace quizá que la Biblia sea insoportable para mucha gente, tal vez para todos los hombres sin excepción. Paradójicamente, sólo Nietzsche presta atención a la voz de estas víctimas. Pero únicamente para abrumarlas más, acusándolas de “resentimiento”. [...] Nietzsche está realmente loco, pero nadie se percata de ello en un mundo que hace todo lo posible por imitar su locura”. RAHP 179.

En el capítulo dos tratamos ampliamente la “mentira romántica” tal como la concibe Girard, y en torno a la cual orbitaban numerosos planteamientos de diversa índole. El intelectual francés situaba entre ellos los de Nietzsche y Heidegger. Pero nos quedamos a medias, ya que vuelve a referirse a ambos pensadores más allá de su alineamiento con la obscuridad opuesta a la verdad novelesca. Aunque explicitado en menor medida, y sin ostentar el título de ninguna obra, si hay otro par de conceptos que laten en la espina dorsal de la obra de Girard, además del ya referido de la mentira romántica y la verdad novelesca, es el de la mentira mitológica (o pagana) y la verdad bíblica (evangélica o judeocristiana)¹⁰⁰². Y este puede darnos juego en la tarea de completar la situación de Nietzsche y Heidegger en la teoría mimética girardiana, además de incidir desde otra perspectiva en la manera en que Girard subraya las analogías del cristianismo con otras religiones y la que considera la originalidad de aquel. Si bien en el caso heideggeriano podríamos ver cómo éste quedaría del lado de la “mentira mítica”, en oposición al judeocristianismo, en el caso de Nietzsche no es tan sencillo. Y no porque Nietzsche no sea fundamentalmente anticristiano, sino porque, es en la medida en que habría comprendido y dado cuenta de la verdadera carta de naturaleza del cristianismo, en la que habría podido oponerse real y radicalmente en contra de éste. De esta manera, mientras que en Heidegger tendríamos una prolongación de la mentira mitológica, Nietzsche habría hecho un servicio al esclarecimiento de la verdad cristiana, aunque fuese para oponerse a ella. El interés por Heidegger y Nietzsche, además del referido en la cuestión del deseo, en relación con la vertiente religiosa, se mantiene a lo largo del tiempo en la obra de Girard con expresiones considerables. Estas comprenden textos dedicados a estos autores en exclusiva, e incluyen ejercicios de interpretación textual, además de bastantes alusiones. Ofreceremos aquí un resumen indicando las referencias a estos textos.

Violence et Vérité... loc. cit., p. 262. Otro reproche a Girard referido a que sólo hablaría de mitos y no de ritos, o de ritos en un determinado sentido lo encontramos en su discusión con F. Staal (SANGO 233-239 (sobre todo)).

¹⁰⁰² ORÍGENES 199.

a) Nietzsche

Empezando por Nietzsche¹⁰⁰³ concentramos las reflexiones de Girard en torno a tres ejes que son temas recurrentes: el reconocimiento de sus méritos a la hora de dar cuenta del mensaje del cristianismo, en oposición al paganismo, con el que se alinearía Nietzsche; la interpretación girardiana del aforismo 125 de *La gaya ciencia*, en la que pretende recuperar el acento real del texto no en la muerte, sino en el asesinato colectivo de Dios; y la consideración unitaria de Girard de la vida y la obra de Nietzsche conjuntamente, como ya vimos en el capítulo dos, y que se extiende como principio a la exégesis girardiana de cualquier autor, frente a los intérpretes que la obvian. En el caso nietzscheano, su locura y su anticristianismo no estarían desligados de su producción intelectual.

A diferencia de Heidegger y la mayoría de sus contemporáneos y los nuestros, Nietzsche habría creído firmemente en el carácter “absolutamente único” de la perspectiva bíblica y cristiana: “imposible rechazar sus argumentos tan irrespetuosamente como si fuera cristiano. La ilusión etnocéntrica no funciona. [...] Afirma la singularidad de la Biblia y del Nuevo Testamento en un contexto radicalmente diferente de la apologética cristiana. Intenta fundar su crítica del cristianismo sobre una base más sólida que esta, ya banal en su época, de la equivalencia positiva de todas las tradiciones religiosas. Conocía demasiado bien la mitología pagana para no estar indignado por la asimilación superficial del cristianismo al paganismo”¹⁰⁰⁴. Con la de la Biblia y el Nuevo Testamento, también quedaría atestiguada la singularidad de la Pasión, paradójicamente, al tiempo que el pensador alemán abomina de ella¹⁰⁰⁵. Nietzsche, considerado por Girard un eximio teólogo, sí se habría dado cuenta de que ninguna tradición como el cristianismo defiende a las víctimas, aunque para él esto fuera sintomático de inferioridad¹⁰⁰⁶. No sólo no confundiría el cristianismo con otra religión sacrificial, sino que reiteraría que el gran fallo de aquel es impedir el sacrificio, imposibilitar las violencias necesarias para la buena marcha de lo social: “Nietzsche está muy cerca de ver los *mecanismos* y los *efectos* de víctima emisaria, y sobre todo de ver que los evangelios los ven y, al verlos, los desacreditan y los descomponen. El evangelio revela “cosas escondidas desde la fundación del mundo”, y, por el intermediario de Nietzsche, esta revelación comienza a tomar consciencia de ella misma. Se acusa siempre al cristianismo de justificar el

¹⁰⁰³ Además de las alusiones en otras obras, los textos de Girard que mayormente tratan la cuestión de Nietzsche y la religión son: “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, (Es el “Postface” del Colloque de Cerisy de 1983), en: P. Dumouchel (dir.), *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 597-613; “Nietzsche contre le Crucifié”, en VM 149-180 (texto retomado de “Nietzsche versus the Crucified”, (GREADER 243-261) que se trata de un artículo publicado con anterioridad). Podríamos añadir algunas consideraciones referidas a Dionisos y el cristianismo del ensayo: “Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski”, en LMA (texto original en inglés de 1976) y el capítulo XIV (“La doble herencia de Nietzsche”) en SATÁN 221-234. Puede verse, además, con un acento particular al respecto de las relaciones entre Nietzsche y Wagner, el texto: “Nietzsche et la contradiction”, que corresponde con el capítulo VII de CONV (127-146) y que se trata de la traducción de un artículo publicado en inglés con el mismo nombre (“Nietzsche and Contradiction”) en 1986 (CONV 237).

¹⁰⁰⁴ « Nietzsche contre le Crucifié », VM 153. “Un solo pensador ha percibido esta diferencia crucial: se trata de Friedrich Nietzsche”. SANGO 72.

¹⁰⁰⁵ Sería para Nietzsche un “argumento contra la vida”, “la fórmula de su condenación”, ya que daría a entender que se trata de una acusación y un rechazo del fundamento de las religiones paganas y de toda sociedad humana “donde “los fuertes y victoriosos” pueden disfrutar de los frutos de su dominación sin ser obstaculizados por las masas sometidas. En síntesis, si Nietzsche hizo suyas las ideas etnológicas de su tiempo sobre la presencia de la violencia en el corazón de la mayoría de los cultos religiosos, rechazó la conclusión positivista que pone todos estos cultos en el mismo saco. Lo bíblico y lo cristiano lo requieren, no porque el martirio de Jesús sea diferente sino precisamente porque él no lo es. Este martirio, necesariamente, es tanto alusión explícita a la génesis de todas las religiones paganas como condenación implícita, pero irremediable, del orden pagano – de todo orden humano en realidad”. VM 160-161.

¹⁰⁰⁶ « A sus ojos, el espíritu cristiano intentaba sofocar la « vida » reprimiendo las energías más creadoras de una cultura. Es la famosa “moral de los esclavos” por oposición a la “moral de los amos”, único aspecto retenido, en general, de la distinción nietzscheana entre paganismo y judeo-cristianismo”. VM 153.

sufrimiento, de asumirlo con complacencia”¹⁰⁰⁷. Sin embargo, Nietzsche vería muy bien que no es nada de eso, que hay dos tipos de religión. La pagana, que “entiende que “la vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno, determina el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilar”, y que consiente todo eso; asume voluntariamente lo peor como lo mejor. Se sitúa más allá del bien y del mal”¹⁰⁰⁸; lo religioso pagano, que “consiente incluso el sufrimiento más duro: es lo bastante fuerte, pleno, divinizante para esto”¹⁰⁰⁹, frente a lo religioso cristiano. Es muy explícito el siguiente fragmento nietzscheano citado por Girard, que ilustraría “la grandeza de Nietzsche”, consistente en “que él aprehende la verdad del cristianismo con una potencia incomparable”¹⁰¹⁰, al tiempo que su locura y frialdad al respecto de las víctimas, haría que sólo les preste atención “únicamente parar abrumarlas más, acusándolas de “resentimiento”¹⁰¹¹ (algo a lo que nos referiremos después): “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; [...] tiene necesidad del sacrificio humano. Y esta pseudo-humanidad, que se llama cristianismo, quiere precisamente imponer que *nadie sea crucificado*...”¹⁰¹².

Girard hace notar lo curioso del caso: “este mismo filósofo ha condenado al cristianismo por haber rechazado el sufrimiento cuando, de ordinario, se le hace queja de privilegiar el sufrimiento. Nietzsche ha comprendido claramente que Jesús no murió como las víctimas sacrificiales de la religión dionisiaca sino todo lo contrario, para poner fin a todos los sacrificios de este tipo. Acusa a esta muerte de proceder de un resentimiento implícito en el sentido en que revela la injusticia de todas las muertes y la “absurdidad” no de una multitud específica sino de todas las multitudes “dionisiacas” a través del mundo”¹⁰¹³. El autor francés tampoco se ahorra las críticas a la actitud timorata que, mientras tanto, habrían adoptado los pensadores cristianos en este sentido frente a la de Nietzsche, “el único pensador moderno” que habría logrado “poner el dedo sobre la “espada” que Jesús dijo que él venía a aportar, la espada destructora de la cultura humana”, de “lo antiguo sagrado revelando la violencia de su naturaleza”¹⁰¹⁴. Nietzsche sería, pues, un magnífico antídoto contra dos elementos denunciados por Girard: la disolución de la Biblia en la mitología, y la idealización “dulzona”

¹⁰⁰⁷ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 612.

¹⁰⁰⁸ VM 159.

¹⁰⁰⁹ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 612. Girard cita las obras completas de Nietzsche, aunque no la edición: “*Oeuvres complètes*, vol. XIV: *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, p. 63”. Utiliza las mismas palabras (“consiente como lo dice Nietzsche, incluso el sufrimiento más duro”) en VM 159-160.

¹⁰¹⁰ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 612.

¹⁰¹¹ RAHP 179.

¹⁰¹² CEASEC 16, notas 1 y 17. “*Obras completas XIV*, Fragmentos póstumos 88-89, Gallimard 1977, págs. 224-225 (las *itálicas* son de René Girard)”. Completamos la idea citando la traducción española y aludiendo al fragmento preciso, que es el 15 [110]: “Este amor universal a los seres humanos [...] ha rebajado y debilitado la fuerza, la responsabilidad, el elevado deber de sacrificar seres humanos. [...] La especie necesita el ocaso de los malogrados, de los débiles, de los degenerados: pero a ellos se dirigió el cristianismo”. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, volumen IV (1885-1889), Tecnos, 2006, pp. 663-664. En la misma línea de crítica a la importancia del individuo, a los ideales filantrópicos e igualitarios del cristianismo puede verse el fragmento 14 [5] y, en particular, sobre la oposición de Dioniso y el Crucificado, el fragmento 14 [89] (F. Nietzsche, op. cit., pp. 508-509; 538-539). Girard también se muestra muy crítico con Heidegger cuando éste habla de la “grandeza del nacionalsocialismo” y cuando, como Nietzsche, jugando al neopaganismo, se opondría al proyecto cristiano de una sociedad sin chivos expiatorios ni víctimas sacrificiales. CEASEC 16-17. [“Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacional socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los “valores” y las “totalidades””. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 179]

¹⁰¹³ Girard señala además que “la palabra “absurdidad” es la propia palabra de Nietzsche”, aunque en estas páginas no cita el texto correspondiente. VM 160.

¹⁰¹⁴ VM 168.

de la cultura primitiva que habría comenzado en el s. XVIII¹⁰¹⁵, que habría revivido hoy con éxito (aspecto que abordaremos en la sección 5.1.). Sería también, además del “primer filósofo” en comprender que la violencia mítica y ritual es la misma en el universo religioso, un signo de superación tanto del error positivista (que no distingue hechos de interpretaciones), como del error postmoderno que elimina los hechos e interpreta de igual modo las pasiones dionisiaca y jesuana¹⁰¹⁶. Nietzsche, incluso estaría por delante de Freud en el alumbramiento de la idea del crimen colectivo como motor perpetuo, enclavada en el eterno retorno, como veremos¹⁰¹⁷: “Poco después de la publicación de *El Gay saber* [o *gaya ciencia*], Freud descubrió que “todas las fiestas de purificación, todas las solemnidades expiatorias, todos los juegos sagrados”, en resumen, todos los rituales religiosos se enraizaban en el asesinato colectivo de una víctima real que los hombres llamaban Dios...”¹⁰¹⁸.

Enlazamos con esta idea y profundizamos en ella a través del segundo eje presentado: la interpretación de Girard del parágrafo 125 de *La gaya ciencia*, en el que no puede dejar de contemplar un espejo de su hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio¹⁰¹⁹. El autor de *La violencia y lo sagrado* parece abordar diferentes cuestiones, siguiendo lo que Ortega llamara el método Jericó, circundando las problemáticas filosóficas, como los hebreos en el asedio de esta ciudad y, en este sentido, va comentando progresivamente pequeñas partes del parágrafo 125. En nuestro caso, lo presentaremos íntegro exponiendo después las conclusiones que Girard extrae de él¹⁰²⁰:

¹⁰¹⁵ VM 163. “Mientras que triunfaba la gran confusión sincrética de la modernidad, Nietzsche atrajo la atención sobre la irreductible oposición entre la visión mitológica fundada sobre el punto de vista de los perseguidores y la preocupación bíblica de las víctimas cuyos efectos divergen radicalmente sobre el plano moral tanto como en el intelectual”. Ídem.

¹⁰¹⁶ SATÁN 222-223.

¹⁰¹⁷ “Antes que *Totem y tabú* esta idea no aparecía más que aquí, pienso, bajo una forma tan explícita. Nietzsche precede a Freud cerca de treinta años”. Girard se refiere al aforismo 125 de *La gaya ciencia* que trataremos en este apartado. R. Girard: “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 610. Al mismo tiempo, Girard matiza la lucidez nietzscheana en un texto más tardío, afirmando: “yo no pienso, lo vuelvo a repetir, que Nietzsche haya sido plenamente consciente de lo que estaba diciendo en su célebre aforismo [125 de *La gaya ciencia*]. Creo que estamos aquí ante un ejemplo claro de un texto que escapa a su autor. No estoy seguro de que Nietzsche se haya dado cuenta de que estaba utilizando palabras cargadas de connotaciones esencialmente rituales y sacrificiales”. ORÍGENES 106. Como veremos, en lo que sigue Girard es menos cauto en textos anteriores a éste. También se expresa en la siguiente cita en un tono elogioso, aunque, como siempre, sin disculparle: “¿En qué difiere lo judeo-cristiano sistemáticamente de los mitos? Nietzsche ha respondido muy bien a esta cuestión. En lo judeo-cristiano las víctimas son inocentes y la violencia colectiva culpable. En los mitos, las víctimas son culpables y las comunidades son siempre inocentes. [...] Este filósofo no duda pues en tomar partido por los mitos contra lo judeo-cristiano”. AQUEL 50.

¹⁰¹⁸ R. Girard: “Nietzsche contre le Crucifié”, VM 179. En opinión de Girard la declaración nietzscheana sobre el crimen colectivo de Dios es tan desconocida como la de Freud. La excomunión del primero y la sacralización del segundo coincidirían en ocultar la enigmática semejanza entre ambos sobre la cuestión fundamental de Dios, a pesar de estar en extremos opuestos en otras cuestiones.

¹⁰¹⁹ “Si los dioses han muerto, es por motivos muy precisos, que evidentemente atañen al desarreglo del mecanismo sacrificial. Como ya vimos, la aceleración de la historia volvía tangibles esos motivos. La ausencia de dioses y la presencia de lo absoluto son dos temas ligados, y el primero llama al segundo: si el cielo está vacío, ¿cómo poblarlo? Nietzsche planteará esta pregunta en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*”. CLAUDE 183.

¹⁰²⁰ Una síntesis del núcleo de la exégesis girardiana del aforismo la tenemos en: ORÍGENES 105-106. Otro texto, que sepamos, no citado por Girard, en el que hay referencias a la muerte criminal de Dios es “El más feo de los hombres”: ““Te conozco bien, dijo con voz de bronce: *¡tú eres el asesino de Dios!* Déjame irme. No *soportabas* a Aquel que *te* veía, - que *te* veía siempre y de parte a parte, ¡tú el más feo de los hombres! ¡Te vengaste de ese testigo!” [...] Has adivinado, lo sé bien, qué sentimientos experimenta el que lo mató a ÉL, - el asesino de Dios. ¡Quédate! Toma asiento aquí, cerca de mí, no será inútil. ¿A quién quería yo ir sino a ti? ¡Quédate, siéntate! ¡Pero no me mires! ¡Honra así – mi fealdad! Ellos me persiguen: ahora eres *tú* mi último refugio. *No* con su odio, *no* con sus esbirros: -¡oh, de tal persecución yo me burlaría y estaría orgulloso y contento! [...] Pero ÉL – *tenía que* morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo*, - veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, superindiscreto, super-compasivo, tenía que morir. *Me* veía siempre: de tal testigo quise vengarme – o dejar de vivir. El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva”. F. Nietzsche: *Así habló*

¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: “busco a Dios”? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. “¿Adónde se ha ido? – exclamó–, voy a decíroslo. *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío?, ¿no hace más frío? ¿No viene la noche para siempre, más y más noche? ¿No se han de encender linternas a mediodía? ¿No oímos todavía nada del rumor de los enterradores que han enterrado a Dios? ¿No olemos todavía nada de la corrupción divina? También los dioses se corrompen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos – ¿quién va a limpiarnos de esta sangre?, ¿qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar? –. ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberemos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello? No hubo nunca hecho más grande –y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda historia precedente a causa de este hecho.” En este punto calló el hombre loco, y miró de nuevo a los que le escuchaban. También ellos se habían callado y le miraban extrañados. Finalmente, arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos, y se apagó. “Llego demasiado pronto – dijo entonces –; todavía no estoy en el tiempo oportuno. Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vistos y oídos. Este hecho está para ellos más lejos que las estrellas más lejanas y, *sin embargo, lo han hecho ellos*.” Se cuenta además que el hombre loco aquel mismo día entró en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem, aeternam Deo*. Y que habiéndolo sacado y haciéndolo hablar, siempre había replicado solamente: “¿Qué son, pues estas iglesias ya, sino las sepulturas y los monumentos funerarios de Dios?”¹⁰²¹.

Girard se queja de que para una mayoría el aforismo 125 hace mención exclusiva del ateísmo moderno, cosa que considera cierta, aunque sólo en parte. Afirma que el texto rechaza muy explícitamente la idea de Dios como algo pueril y vacío de significación, de lo cual los hombres modernos habrían aprendido a pasar, en tanto que maduraban y avanzaban en la técnica. Es más, subraya que el cliché “Dios ha muerto” sólo figura una vez en el texto, mientras que se insiste más en el tema del crimen colectivo: “Desde el final del s. XVIII, de Jean-Paul¹⁰²² a Víctor Hugo, no han dejado de llover declaraciones sobre la muerte de Dios; hoy todavía, los profetas atrasados forman la multitud más compacta que jamás se haya visto en nuestra historia intelectual. Todos anuncian por supuesto la misma cosa: el Dios de la Biblia se muere de vejez, es decir de muerte natural”¹⁰²³. Sin embargo, no sería esto lo que afirma Nietzsche sino que, al contrario, “la desaparición de Dios lejos de producirse en

Zarathustra, (Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2001, pp. 360-363. Agradecemos esta indicación a la profa. R. Ávila. Llama la atención que en este texto están vinculadas, aunque en un sentido distinto, temáticas tan presentes e interrelacionadas en la reflexión de Girard como el crimen sagrado, la persecución y el estigma fisonómico, en este caso de la fealdad, de aquellos individuos objeto de acusaciones de crímenes y de persecuciones.

¹⁰²¹ F. Nietzsche, *El gay saber o gaya ciencia* (ed. de L. Jiménez Moreno), Madrid, Espasa (col. Austral), 2001, pp. 184-186.

¹⁰²² Sobre Jean Paul y su “Discurso de Cristo muerto”, puede verse: J. Nebreda: “Noticia temprana sobre el nihilismo. Nota sobre Jean Paul”, en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 41-64.

¹⁰²³ “Nietzsche contre le Crucifié”, VM 171.

dulzura, sin violencia ni drama particulares, es un crimen horrible donde todos los hombres están implicados: “*Nosotros lo hemos matado* – vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos”¹⁰²⁴. Pero Nietzsche pasaría por el gran profeta de la “muerte *natural* de Dios”, y la fórmula “Dios ha muerto” habría prevalecido titulando gran número de ensayos, incluido el de Heidegger¹⁰²⁵ *La Frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*¹⁰²⁶. Y, a pesar de todo, a pesar de que se ignoren, insiste Girard, Nietzsche no se quedó ahí, sino que tras escribir “Dios ha muerto”, regresa al asesinato colectivo, a la sangre y al cuchillo, quizás previniendo la que sería una falsificación de su aforismo, la cual antepone una muerte de Dios privativa de su relación con la violencia colectiva, relegando las fórmulas: “nosotros lo hemos matado”; “todos nosotros somos sus asesinos”¹⁰²⁷. Nietzsche habría tomado conciencia de la diferencia entre la idea banal y neutra de la “muerte de Dios” y el acto pasional de un crimen colectivo, y por eso habría insistido en dibujar una escena tan potente, expresiva y sangrienta¹⁰²⁸: ““¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto!” Era perfecto... ¿Por qué Nietzsche no se ha quedado aquí?”¹⁰²⁹. Por ello, “el “Dios ha muerto” que circula en nuestro mundo no resume el decir del Insensato, lo falsifica groseramente”¹⁰³⁰.

Girard es claro y defiende, apelando a la letra misma del aforismo, que “de un extremo al otro, el aforismo 125 es uno con la “teoría victimaria de lo religioso”¹⁰³¹, es decir, con su teoría del mecanismo del chivo expiatorio. En este sentido, asevera que las consecuencias del asesinato de Dios son religiosas, “puramente religiosas”¹⁰³², y que la teoría mimética ante este crimen colectivo reclama y da cuenta de los demás elementos míticos y rituales que rodean a los chivos expiatorios, llamando la atención sobre la presencia de éstos en el texto nietzscheano. Las referencias al vaciamiento del mar, a la esponja que borra el horizonte entero, la separación de la tierra de su sol, el vacío, la noche... remitirían, como en tantos mitos y textos de persecución a un estado de crisis: “la crisis sacrificial, por supuesto, la abolición de las diferencias. Todo esto figura en el aforismo aunque *después* del primer anuncio del crimen. La crisis aparece al principio como una consecuencia de este asesinato y no como una condición previa. Es una pequeña anomalía y os ruego excusarla. De todos modos es rápidamente rectificada. *Después* de la crisis sacrificial viene el segundo anuncio [...] y con respecto a este, nuestra crisis sacrificial se reencuentra en su verdadero lugar, inmediatamente *antes* del asesinato”¹⁰³³.

¹⁰²⁴ Ídem.

¹⁰²⁵ “Los comentaristas, incluido Heidegger, reconducen este texto hacia la cantinela modernista de la muerte de Dios”. ORÍGENES 106.

¹⁰²⁶ Puede leerse el texto en español en: M. Heidegger: *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Ed., 1998, pp. 157-198.

¹⁰²⁷ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., pp. 599-603. Girard hace una alusión más extensa a Heidegger y su texto sobre la frase « Dios ha muerto » en VM 175-177.

¹⁰²⁸ “Tuvo, parece, el sentimiento de que el crimen colectivo era de las dos ideas la más potente pero también la más difícil de comunicar, una idea llamada en verdad a encontrar una resistencia muy fuerte hasta ser pura y simplemente eludida. Hacía falta, por tanto, defenderla con insistencia, de manera casi caricaturesca – lo que Nietzsche hizo, añadiendo incluso a su cuadro una descripción sangrante del asesinato de Dios”. R. Girard, “Nietzsche contre le Crucifié”, VM 172. El prestigio del aforismo 125 es inseparable de su poder dramático, y aquí como en la tragedia griega y por todas partes, el poder dramático se enraíza en el asesinato colectivo de Dios. El genio de Nietzsche conduce a Dios al verdadero comienzo”. *Ibidem*, p. 174.

¹⁰²⁹ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 602.

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p. 603. Girard se sirve de la distinción entre el Insensato y la multitud que se mofa de él para trazar la diferencia entre el ateísmo del primero y de la segunda: “La verdadera diferencia entre el ateísmo de la multitud y el pensamiento del Insensato no es otra que la diferencia entre la muerte y el asesinato”. El soslayo del crimen evacuaría la idea nietzscheana a favor de la idea fácil, banal y vulgar. *Ídem*.

¹⁰³¹ “El nietzscheanismo unánime me tratará de insensato pero la letra del texto me da la razón. La letra da razón a la violencia y a lo sagrado. Para no tenerla en cuenta jamás, ya se descuide completamente la letra, como si al contrario se la fetichiza, esto redundará en lo mismo”. “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 609.

¹⁰³² “Nietzsche contre le Crucifié”, VM 173.

¹⁰³³ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 604.

Girard recuerda que el estado de cosas descrito en el aforismo sería muy parecido a los mitos, los rituales y a la tragedia griega. Sería la crisis sacrificial mil veces descrita, la mascarada del viejo carnaval, la inversión de roles y jerarquías durante un breve periodo delimitado festivo¹⁰³⁴, que en esta ocasión sería algo mucho más serio al indicarse la pérdida de toda dirección u horizonte, de los puntos de referencia, en el tiempo y en el espacio, ya que “es sobre el antiguo Dios que reposaba la *humanización* de lo real y lo poco que queda está pudriéndose”¹⁰³⁵. Y he aquí que el profesor francoamericano repara en que el acto que parecía poner fin al proceso religioso sería en realidad su origen y su nudo, “el proceso religioso por excelencia”, reflejado en los nuevos juegos sagrados y fiestas que reproducirían el crimen colectivo de Dios con ritos sacrificiales: “La muerte de Dios es también su nacimiento. Si Dios es siempre el producto de su propio asesinato colectivo, este texto ¿no dice en realidad que la muerte de los dioses es su vida y que la vida de sus de los dioses es su muerte? ¿Qué es esta especie de eterno retorno de la religión?”¹⁰³⁶. Girard no puede no definir el agua lustral, las solemnidades expiatorias o los juegos sagrados sino como “modalidades salidas del crimen colectivo, tan poco distintas de él al principio, como el gesto de lavarse las manos: “se conmemora el asesinato “para consolarse”, se goza el drama para volver el recuerdo tolerable transfigurándolo. [...] La destrucción de lo religioso antiguo culmina en el crimen colectivo y el crimen colectivo, mediante ritos, produce lo religioso nuevo. Reproducción ritual y producción religiosa que no son más que uno”¹⁰³⁷. Girard quiere hacer ver que, partiendo del asesinato de Dios hay que inventar un ritual de expiación. Una religión nueva que no puede no revelárenos afín a aquella que ocuparía el lugar del cristianismo e ignoraría la Biblia en el proyecto nietzscheano y nazi¹⁰³⁸: “dicho en otros términos, de lo que nos habla Nietzsche es de una refundación religiosa de la sociedad. De entrada, todos los dioses comienzan por morir. Se trata, pues, de un gran texto sobre el eterno retorno (de la religiosidad sacrificial, se entiende), un texto acerca de la creación y la re-creación de la cultura, que siempre implica la presencia inicial de un crimen, de una muerte fundacional”¹⁰³⁹.

El creador de la teoría neomimética califica de “evidencia” el que Zaratustra y el superhombre estén germinando aquí en el pensamiento de Nietzsche – en ellos y en su orden desembocaría el segundo anuncio de la muerte criminal de Dios¹⁰⁴⁰ – y no quiere atender a otra cosa que “la letra” del aforismo declinando cualquier otra consideración de los nietzscheanos, que no calificarían estas temáticas como religiosas: “[Esta letra] me proporciona la palabra exacta: “dioses”, en el instante preciso en el que lo exige la teoría de la

¹⁰³⁴ “Por todas partes, en los textos “primitivos”, el asesinato colectivo está asociado a la confusión del día y de la noche, del cielo y de la tierra, de los dioses, los hombres y los animales. Los monstruos pululan. Todo comienza por la abolición de las diferencias, los gemelos monstruosos, el “evil mixture” de Shakespeare, la mezcla de lo que conviene distinguir”. Ídem.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 605.

¹⁰³⁶ VM 173.

¹⁰³⁷ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 605. Girard añade otro pasaje que, a su parecer, completaría otra pieza del mecanismo victimario, la “méconnaissance” paradójica del asesinato por los asesinos mismos que caracterizaría el ateísmo vulgar al que aludimos en una nota anterior: “La multitud no sabe nada del asesinato y sin embargo es ella quien lo ha cometido. [...] La muerte natural de Dios, es la coartada de los asesinos que niegan la realidad de su crimen. ¿Cómo habríamos nosotros matado al Dios bíblico, repiten, ya que ha muerto sin la ayuda de nadie, en el último estadio de la senilidad?”. *Ibidem*, p. 606.

¹⁰³⁸ “Para que nuestro mundo se libere realmente del cristianismo, tendría que renunciar de verdad a la preocupación por las víctimas, y así lo comprendieron Nietzsche y el nazismo. Contaban con relativizar el cristianismo, revelar en él una religión como las demás, susceptible de ser reemplazada bien por el ateísmo, bien por una religión realmente nueva, ajena por completo a la Biblia”. SATÁN 232. Insistiremos más adelante en la interpretación girardiana del vínculo entre Nietzsche y el nazismo.

¹⁰³⁹ Continúa la cita: “Hay textos que van más allá del pensamiento explícito de su autor, y es justamente el caso del que define el eterno retorno como una sucesión sin fin de ciclos sacrificiales de los que dan referencia los aforismos más conocidos de Anaximandro y Heráclito. [...] El texto [aforismo 125] habla del nacimiento de la religión, al mismo tiempo que de su muerte, ya que se trata, a fin de cuentas, de lo mismo. La frase más clara del texto es la que dice que el asesinato de Dios fuerza a los asesinos a inventar, y que lo que inventan es un nuevo culto”. ORÍGENES 105-106.

¹⁰⁴⁰ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 613.

violencia y lo sagrado: “¿No es necesario devenir nosotros mismos dioses?”¹⁰⁴¹. No es, empero, Zaratustra o el superhombre sobre lo que Girard profundiza, sino sobre el eterno retorno, Dionisos y el Crucificado. Los dioses, producto de asesinatos comunitarios, gracias a cuya muerte vivirían, serían indicativos del eterno retorno de la religión. El intelectual francés observa que hay que pensar el verdadero contexto del eterno retorno, no bajo una perspectiva filosófica superficial, sino en el pensamiento presocrático o en la India post-védica, en el contexto mítico y ritual, en vinculación con el crimen colectivo que sería motor del movimiento perpetuo. Sería “una reflexión sobre la identidad de las fuerzas de vida y de muerte en lo religioso antiguo y primitivo. Toda disolución es un nuevo engendro, y viceversa. Todo está siempre comenzando y acabando. Creer en un fin y un comienzo absolutos es la ilusión de individuos que dan demasiada importancia al ciclo del cual ellos forman parte. Es necesario elevarse por encima de la historia actual para ver el conjunto de los ciclos y reconocer el tiempo lineal como ilusorio [...]. Nietzsche no traiciona la idea tradicional del eterno retorno. El aforismo nos lo muestra”¹⁰⁴².

El eterno retorno, al aplastar todas las pretensiones a la singularidad absoluta y relativizar nuestro mundo en una infinidad de mundos, contradiría la concepción judeocristiana de una historia única hacia la salvación, liquidando cualquier pretensión de establecer un alfa y una omega. Vaciaría toda oposición de contenido, privando al análisis cultural de su suelo y además “restablece incluso entre Dionisos y el Crucificado una igualdad que Nietzsche execra a menudo, incluso si llega a aceptarla”¹⁰⁴³. Girard se refiere aquí a la igualdad excepcional, velada en el aforismo 125, según la cual Heidegger se equivoca cuando afirma que sólo el Dios cristiano es objeto del aforismo. También se afana en aclarar que la universalidad del crimen colectivo no está en entredicho, a pesar de que en el último periodo Nietzsche (tanto en *El Anticristo*, como sobre todo en los Fragmentos de 1888) sólo se interese en la oposición irreductible entre el mito dionisiaco y la pasión cristiana¹⁰⁴⁴, ya que,

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 606. Vuelve a referirse a Zaratustra para señalar que el estilo intemporal y parabólico en que Nietzsche escribe el aforismo le anuncia. *Ibidem*, p. 611. Girard también emplea el “eterno retorno” en sus consideraciones teológicas acerca del orden mimético del chivo expiatorio, al cual identifica con Satán como príncipe de este mundo y al cual sólo el Espíritu de Dios podría vencer: “una tradición no escrita bastante poderosa afirma también que “Satán es el mono de Dios”. Satán es extremadamente paradójico en los Evangelios. Es, en primer lugar, el desorden mimético, pero es también el orden ya que es el *príncipe de este mundo*. Cuando los fariseos le acusan [a Jesús] de liberar a los posesos de sus demonios por el poder de “Belzebul”, Jesús les responde: “¿Si Satán expulsa a Satán, cómo se mantendrá entonces su reino? (...) Pero si es por el Espíritu de Dios por lo que yo expulso los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros”. Eso quiere decir que el orden de Satán es el del chivo expiatorio. Satán es todo el sistema mimético, en los Evangelios. Que Satán sea la tentación, que Satán sea la rivalidad que se vuelve contra ella misma, todas las tradiciones lo ven; [...]. Lo que el Evangelio añade, y que es exclusivamente suyo, pienso, es que *Satán es el orden*. El orden de este mundo no es divino, es sacrificial, es en cierta manera satánico. Eso no quiere decir que las religiones sean satánicas, quiere decir que el sistema mimético, en su eterno retorno, domina a la humanidad”. CEASEC 59-60.

¹⁰⁴² Continúa Girard más adelante: “Si los dioses nacen del asesinato colectivo que describe el aforismo 125, mueren de su ausencia. Mueren de vivir largo tiempo en el universo apacible que la regularidad del culto asegura a sus fieles. En un universo sin crisis mimética y sacrificial los dioses parecen inútiles y su existencia deviene problemática. Pero su desaparición misma entraña todas las cosas en la violencia y el desorden de donde, finalmente salen los nuevos dioses”. “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 610.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 611.

¹⁰⁴⁴ Ídem. “Dionisos contra el “crucificado”: he aquí bien la oposición. No es una diferencia en cuanto al martirio – sino que este, tiene un sentido diferente. La vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno, determina el tormento, la destrucción la voluntad de aniquilar... En el otro caso, el sufrimiento, el “crucificado” en tanto que es inocente, sirve de argumento contra esta vida, de fórmula de su condenación. (Oeuvres complètes, vol. XIV: *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, p. 63. *La Volonté de puissance*, nº1052.)”. Esta cita, en cambio, la encontramos en el parágrafo 1051 de la edición de *La voluntad de dominio* de las obras completas de Nietzsche en Aguilar: F. Nietzsche, *Obras completas* (vol. IV), Madrid, Aguilar, 1967, p. 388. Sobre la evolución de Nietzsche en su consideración acerca de Dionisos y el crucificado, también puede verse VM 177-178.

como decíamos al principio, sería sobre la identidad del drama central en ambos sobre la cual pivotaría su diferenciación¹⁰⁴⁵.

Girard hace hincapié en otra sugerente paradoja de “el loco” o “el insensato”. Piensa que el aforismo 125 proclama la victoria del eterno retorno sobre el cristianismo, pero al revelar éste su motor, aún de forma implícita a través del Insensato, es decir, al desvelar el crimen colectivo de víctimas arbitrarias, iría demasiado lejos en la revelación, destruyendo su propio fundamento. Por ello al primer anuncio del asesinato de Dios, que revelaría el asesinato colectivo, el mundo estaría desorbitado¹⁰⁴⁶. El último Nietzsche habría comprendido que la revelación de la víctima inocente pondría el punto final al eterno retorno que sería el pasado, abolido por el cristianismo¹⁰⁴⁷.

La vida y la obra de Nietzsche

Nos queda un último eje que destacar en lo referido a Nietzsche y la religión desde el ángulo girardiano y que también tratamos en el capítulo segundo, la apuesta hermenéutica por no disociar su vida de su obra, leer ésta teniendo en cuenta aquella¹⁰⁴⁸. Aunque no vamos a hacer un análisis detallado – a los textos de Girard nos remitimos – expondremos someramente algunos puntos de interés que hemos aglutinado en tres cuestiones, a todas las cuales el pensador francés respondería que sí. En primer lugar: **¿tiene que ver el interés de Nietzsche por el resentimiento que le achaca a la moral cristiana con su propio resentimiento?** Sí, además éste quedaría ejemplificado por la venganza de Dionisos contra el crucificado¹⁰⁴⁹.

En segundo lugar, y aquí nos extenderemos más: **¿Tendría Nietzsche alguna responsabilidad por la utilización que los nazis hacen de sus textos y estaría ligada a su abominación del cristianismo?** Sí y, aunque esta cuestión ha sido discutida, no lo habría sido tanto el verdadero contexto de ésta, que tendría que ver con sus posiciones anticristianas ocultadas, entre otros, por Heidegger. Nietzsche, a contrapelo de su época, no sólo no habría

¹⁰⁴⁵ Sobre la identidad del mismo principio esencial del asesinato colectivo de Dios tanto en el martirio dionsíaco como en la pasión cristiana, Girard también vuelve a citar el fragmento 1052 de *La voluntad de poder*, VM 178.

¹⁰⁴⁶ “El aforismo 125 proclama la victoria del eterno retorno sobre el cristianismo. Pero del hecho mismo que ella funda el eterno retorno sobre el crimen colectivo, su fundamento verdadero que debería permanecer escondido para permanecer fundador, esta victoria está minada, secretamente subvertida por esto mismo de lo que ella cree triunfar, el cristianismo”. “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 613. Se trata de un fenómeno semejante a la consideración de la cruz como trampa para Satán en la teología cristiana oriental.

¹⁰⁴⁷ Ídem. En la misma línea, véase: CEASEC 15.

¹⁰⁴⁸ E. Colomer, citando a K. Jaspers, coincidiría con Girard en la necesidad de tener en cuenta la vida de Nietzsche para comprender su pensamiento. P. Ruiz: *Antropología y religión en René Girard*, loc. cit., p. 334. Para completar, desde otra visión que refiere más datos biográficos y cita distintas obras de Nietzsche, teniendo en cuenta también las tesis de Girard, nos remitimos a los apartados contiguos “Nietzsche, el hombre y su pensamiento” y “Nietzsche y la religión” de esta misma obra: P. Ruiz, op. cit., pp. 334-339 y 339-345 respectivamente.

¹⁰⁴⁹ “Nietzsche está tan profundamente afectado que ve allí [en el resentimiento] la forma original y primitiva de la venganza. A sus ojos el *resentimiento* es no solamente la infancia del cristianismo, [...] sino también su padre”. VM 164. Para Girard, en cambio, el resentimiento es la modalidad según la cual el espíritu de venganza sobrevive al impacto del cristianismo utilizando el Evangelio para sus propios fines. VM 165. En lo que a Nietzsche se refiere, a pesar de su comprensión del cristianismo, invoca y suplica a Dionisos la “verdadera venganza” para remediar el resentimiento, el que considera “el peor de todos los destinos”. VM 165. “Los pensadores que, como Nietzsche, en su prisa febril por desembarazarse del *resentimiento*, han hecho llamada, muy a la ligera, a la venganza verdadera, la de Dionisos, se parecen a los personajes insensatos de los cuentos de hadas que formulan el deseo malvado y resultan abrumados cuando se realiza”. VM 166. “En nuestro análisis de la fórmula “Dionisos contra el Crucificado”, deberíamos poner el acento sobre este “contra”. Podemos oír ahí un eco de la feroz batalla que Nietzsche llevó finalmente perdida al esforzarse en asegurar la revancha de Dionisos contra el Crucificado. Encontramos también otros ecos en los aspectos inhumanos de los últimos textos donde se empeña en justificar las peores formas de opresión y de persecución”. VM 167.

ignorado la Biblia, sino que habría intentado invertirla, rehabilitando la violencia de Caín, identificado con Dionisos, que se inscribiría en una larga cadena de crímenes desde Abel hasta la Pasión¹⁰⁵⁰. Y esto no sería indiferente, según Girard, para la comprensión del genocida siglo XX. Estaría en conexión con la exaltación demente y sacrificial de Dionisos¹⁰⁵¹. El genocidio encabezado por Hitler tendría para Girard un significado y alcance especiales, que le harían distinguirse en la larga historia de las persecuciones antisemitas. Habría pretendido no sólo erradicar a los judíos de Alemania y Europa, sino llevar a cabo su “objetivo espiritual” de eliminar la vocación judeocristiana de la preocupación por las víctimas, para lo cual los nazis se habrían apoyado en Nietzsche¹⁰⁵², quien habría hecho todo lo posible por desacreditar la perspectiva de las víctimas y el apoyo a éstas, ignorando la injusticia de la violencia infligida contra ellas y justificando, como hemos visto, el sacrificio humano, más allá del peor darwinismo social, amparándose en la supervivencia de la especie. Otra vez, paradójicamente, un Nietzsche débil y enfermo fustiga constantemente la preocupación por los débiles, los enfermos y las víctimas, denunciando ésta como causa de decadencia y envejecimiento civilizatorios¹⁰⁵³: “Nietzsche no sólo se autodestruyó, sino que propuso y alentó también las terribles destrucciones del nacionalsocialismo. [...] Enterrar la moderna preocupación por las víctimas bajo innumerables cadáveres era la manera nacionalsocialista de ser nietzscheano”¹⁰⁵⁴. Aunque el autor de *El chivo expiatorio* no niega que esta interpretación nazi de Nietzsche podría haber horrorizado a éste, habría tenido la desgracia de que quienes le rodearon le creyeron “a pie juntillas” y, a pesar de que numerosos intelectuales hostiles al nazismo desde la II Guerra mundial, habrían querido descargarle de toda responsabilidad, no por ello Nietzsche dejaría de ser “el autor de los únicos textos

¹⁰⁵⁰ “Todos los héroes mitológicos se parecen en el fondo. Pero si les llamáis Caín, vuestra interpretación de la mitología no es la misma que si les llamáis Dionisos”. VM 162. Girard achaca a Heidegger haber marginalizado la problemática religiosa de Nietzsche y haber ocultado “Dionisos contra el Crucificado”, cosa que hace extensible al existencialismo “a la francesa”, que sería un “retono” de la filosofía alemana, heideggeriana en particular. Para Heidegger habría una mutua incompatibilidad entre religión y filosofía y combatir el cristianismo como Nietzsche, de manera tan vehemente, sería continuar sufriendo su influencia”. VM 150-151. El silencio sobre el anticristianismo de Nietzsche, y no en cambio de la utilización nazi de sus textos, es para Girard elocuente. Silencia un aspecto que forma parte de Nietzsche y que contrasta con la desvirtuación que de él harían los “ingeniosos” críticos franceses al etiquetarlo como “genealogista”, “abogado del ludismo” o “corista de la contracultura” y que tienen en común ignorar “el rudo combate que obsesionó a Nietzsche los últimos años de su vida” y jugar al escondite con los últimos escritos de Nietzsche, en vez de analizar qué le llevó a él y a otros a adoptar principios inhumanos. VM 149-150, 164. Sobre su posible responsabilidad como inspirador del nazismo: “el partido tomado por Nietzsche es tanto más insostenible que tuvo funestos efectos, y los píos esfuerzos por disculpar al pensador están destinados al fracaso. Imposible negar que Nietzsche mismo aplicó su valorización antibíblica de la violencia a las cuestiones éticas y políticas de una manera que no podía más que animar las peores aberraciones ideológicas. Numerosos textos muestran sin la menor ambigüedad que la obstinación encarnizada de Nietzsche en oponerse a la preocupación bíblica de las víctimas le condujo lógicamente, inexorablemente, a tomar, al final de su vida, posiciones cada vez más inhumanas, en palabras si no en actos, y esto, con una fuerza de alma digna de una mejor causa”. VM 163-164.

¹⁰⁵¹ “Para comprender que el siglo XX y sus genocidios, lejos de aniquilar al cristianismo, hacen su verdad más brillante, basta con leer a Nietzsche con buenos ojos, y situar en el eje de esta lectura todos los desastres causados por nuestras opciones dionisiacas y sacrificiales: comenzando por la locura que estaba a punto de caer sobre el pensador mismo, tan significativa como las demencias políticas e históricas que han venido después”. CEASEC 157.

¹⁰⁵² Al parecer de Girard el totalitarismo de tipo nazi “para ser analizado plenamente, debe ser analizado a partir de Nietzsche. Nietzsche dijo que “el cristianismo es la peligrosa mentira de un universo sin víctima” y los nazis, en el fondo, recuperaron esa idea. Quisieron demostrar que siempre se podía provocar víctimas, enterrar en cierto modo el sueño judeo-cristiano bajo montes de víctimas.[...] Erradicar el judeo-cristianismo no es una cuestión de fe, sino el hecho mismo de provocar víctimas, es hacer chivos expiatorios a sabiendas, es decir, restablecer lo sacrificial y mostrar que, lejos de no estar de moda, de ser imposible, el principio que consiste en provocar víctimas está más activo que nunca”. EMARTINEZ 29-30. Se trata de la violencia satánica. ACLAU 364.

¹⁰⁵³ SATÁN 221-222, 224, 226.

¹⁰⁵⁴ SATÁN 226-227.

capaces de aclarar la monstruosidad nazi. Si existe una esencia espiritual de ese movimiento, es él quien la expresa”¹⁰⁵⁵.

Girard también destaca, más allá de la oposición de la “moral de los esclavos” a la “moral de los amos”, que suele identificarse con la distinción nietzscheana entre judeocristianismo y paganismo¹⁰⁵⁶, que el proyecto de una clase de hombres superiores ha de pagar el precio de las peores formas de violencia, cosa que Nietzsche parecía asumir desde su evocación a Dionisos en *El nacimiento de la tragedia*¹⁰⁵⁷ y que estaría ligada a la interpretación mimética de su locura¹⁰⁵⁸. En relación con esta oposición entre dos tipos de moral, también hay que decir que, si bien Girard elogiaba al filósofo, situándolo por delante de Freud, al fijar su atención en el crimen colectivo contra Dios, también identifica la ceguera nietzscheana en la equiparación del resentimiento judeocristiano y su debilidad vengativa, con la defensa de las víctimas: “lo que no ve es que si la defensa judeo-cristiana de las víctimas 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 los

¹⁰⁵⁵ SATÁN 227. “Aunque los nihilismos de extrema izquierda se sientan tan atraídos por Nietzsche como los de extrema derecha, evitan sacar de nuevo a la palestra la deconstrucción quintaesencial, la que recae sobre la preocupación por las víctimas. Tras el fracaso del nazismo, ninguna deconstrucción, ningún desmitificador, ha atacado ese valor. Y, sin embargo, es ahí donde para Nietzsche se jugaba el destino de su pensamiento”. *Ibidem*, p. 229.

¹⁰⁵⁶ “En el pensamiento de Nietzsche, al menos en su fase tardía, la dicotomía entre amos y esclavos debe de entrada comprenderse como una oposición entre, por un lado, las religiones míticas, que expresan el punto de vista de los perseguidores y consideran a todas las víctimas como sacrificables, y por otra parte la Biblia y sobre todo los Evangelios, que “calumnian” y minan en la base las religiones del primer grupo – y, en realidad, todas las otras religiones, puesto que los Evangelios denuncian la injusticia que hay, en todas las situaciones que se dieran, a la hora de sacrificar una víctima inocente”. SANGO 72.

¹⁰⁵⁷ VM 153-154. “Si quiere formar una clase de hombres superiores, toda cultura debe pagar el precio. [...] Nietzsche nos repite sin cesar que Dionisos acoge todas las pasiones humanas, incluida la más feroz y la más radical voluntad de destrucción. Dionisos consiente el sacrificio de numerosas vidas humanas, incluso – y esto es menos paradójico de lo que parece a primera vista – las de una élite cuya formación es la razón de ser de este proceso. [...] Contrariamente a muchos de sus discípulos, Nietzsche no hace de lo dionisiaco algo ligero e idílico. Era demasiado honesto para disimularle la cara repugnante y profundamente inquietante”. VM 154. Uno de los seguidores contemporáneos de Nietzsche sería R. Calasso: “como buen nietzscheano, acaba siendo injusto con el cristianismo, incluso comprendiendo el sacrificio, a diferencia de Nietzsche que no lo comprende. Calasso ha integrado el papel positivo del sacrificio en las sociedades arcaicas, y ve que el mundo moderno está amenazado por la pérdida de las protecciones sacrificiales. La verdad es que hay muy pocas personas con la suficiente lucidez como para ser capaces de ver esto”. ORÍGENES 105.

¹⁰⁵⁸ “La terrible ironía del deseo mimético está en que siempre logra exactamente lo que pide. Este pedir la locura puede muy bien remontarse a *El origen de la tragedia*. Abrazar a Dionisos en su ser natural, “al desnudo” como lo hace Nietzsche es hacer la corte a la divina *manía*, y el dios responde con la alternancia de lo *maníaco* y lo depresivo. El Dionisos no ritualizado de Nietzsche es el dios de la furiosa venganza del cual debería mantenerse apartado todo hombre sensato. La alternancia maníaco-depresiva está ligada a una forma muy moderna y oculta de venganza, como lo entiende muy bien el propio Nietzsche y como lo demuestra cuando habla de *otra gente*. Si un griego piadoso hubiera leído *El origen de la tragedia*, podría haber profetizado el nefasto resultado final. [...] El griego antiguo no era nietzscheano y por lo menos oscuramente podía entrever una verdad de la que se está apartando todo un mundo, nuestro mundo nietzscheano”. LMA 88. Girard parece mostrarse más explícito en MISTERIO: “en el maníaco-depresivo se interiorizan y se reviven de forma alternativa las dos caras opuestas de lo sagrado. Creo que es a esto a lo que alude Nietzsche, a las puertas de la locura, cuando desaparece la oposición que había prevalecido tanto tiempo entre Dionisos y el Crucificado; en vez de escribir Dionisos *contra* el Crucificado escribe Dionisos y el Crucificado. Lo que nunca descubrió Nietzsche en su investigación, lo que no pudo hacer suyo a nivel del saber, lo realizó en su locura. Al querer ser Dios se convirtió en víctima, saboreó el destino de la víctima expiatoria. Muchas sociedades primitivas confirman esta relación entre la locura y lo sagrado. [...] En *El nacimiento de la tragedia* y en sus trabajos sobre la religión griega, a pesar de sus intuiciones, Nietzsche no descubrió nunca el verdadero significado de la *manía* dionisiaca. Cualquier griego, al leer ese libro, habría pronosticado la locura próxima de su autor. No es posible desposarse con Dionisos, como lo hace Nietzsche, fuera de todo rito, sin exponerse al desencadenamiento sin medida de la *manía*. ¿Cómo es que nuestra ciencia es incapaz todavía de llegar a la intuición religiosa más humilde?”. MISTERIO 348.

esclavos, sino porque es la verdad”¹⁰⁵⁹. La interpretación nietzscheana según la cual el cristianismo se desarrolla a partir del resentimiento de las clases inferiores contra el paganismo aristocrático (“moral de los esclavos”) sería para Girard una estrategia para desacreditar al cristianismo: “Nietzsche no puede comprender que, lejos de proceder de un prejuicio de los débiles frente a los fuertes, la toma de posición evangélica constituye la resistencia heroica al contagio de la violencia, representa la clarividencia de una pequeña minoría que osa oponerse al monstruoso gregarismo del linchamiento dionisiaco”¹⁰⁶⁰.

En tercer y último lugar: **¿es acertado entrever a Nietzsche tras el Insensato que proclama la criminal muerte de Dios y tras la lucha entre Dionisos y el crucificado?** Para Girard lo es. El Insensato sería una imagen de sí mismo que el propio Nietzsche sólo controla en apariencia. De hecho “se transforma invenciblemente en una *imago Christi* de una insólita pertinencia”¹⁰⁶¹, en alusión a la paradoja que exponíamos antes, según la cual la revelación del Insensato llevaría consigo la disolución del fundamento del orden religioso sacrificial, al haber revelado el asesinato colectivo de Dios. Pero hay más. Ahondando en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*, Girard ve a Nietzsche en tanto que el Insensato, como víctima expiatoria en el lugar de Dios que, al anunciar el crimen, no puede no exponerse él mismo, al menos simbólicamente, como su sustituto: “el aforismo termina con una expulsión colectiva del Insensato que reproduce, una vez más, la matriz originaria de todo lo religioso”¹⁰⁶².

Sin embargo, Nietzsche ¿sería más bien un dios, o más bien una víctima? Girard hace de la respuesta a esta pregunta una afirmación que no excluye ninguno de ambos extremos, aunque se desliza más hacia el segundo de ellos. El Nietzsche megalómano que firma como Dionisos, también firma como el Crucificado y se presenta con el título de *Ecce Homo*: “Cada vez que Nietzsche se siente como un dios durante un momento, debe pagarlo muy caro y entonces se convierte en el Crucificado. El supuesto dios es realmente una víctima. [...] La confusión entre el dios y la víctima es el punto culminante de la fluctuación entre lo maniaco y lo depresivo”¹⁰⁶³. Para Girard la grandeza de Nietzsche no está tanto en que tuviese razón en algún sentido, sino en el alto precio que habría pagado por estar equivocado. Él, que nunca se habría salido en nada con la suya e incluso habría sido, en una nueva paradoja, víctima de los

¹⁰⁵⁹ Continúa la cita: “Las víctimas son chivos expiatorios designados sólo por el mimetismo violento. Son pues realmente inocentes. Hay en lo judeo-cristiano una coincidencia de la moral y de la verdad que se le escapa completamente a Nietzsche y a todos los modernos, pues no ven el chivo expiatorio y su efecto de unanimidad”. AQUEL 50-51. “He dicho, por el contrario, que la queja de las víctimas es legítima, pero que solamente a partir de una perspectiva cristiana. No olvide que para mí, contrariamente a lo que piensa Nietzsche, esa perspectiva no es solamente una voz piadosa: es la única verdad, es la verdad”. CEASEC 137. Nietzsche “vio ese mundo sin víctima como una especie de humanitarismo lleno de sensiblería y no se dio cuenta de que el problema de la verdad del hombre tiene que ver mucho con esta cuestión. Nietzsche no se dio cuenta de que el cristianismo estaba del lado de la realidad, puesto que el mismo Nietzsche no creía en absoluto en la existencia de la verdad. En cierto modo, tomó partido a sabiendas en contra de lo que entendía mejor que nadie (es la paradoja y la grandeza de Nietzsche a pesar de todo), a saber, que el cristianismo quería un mundo sin víctima”. EMARTINEZ 30.

¹⁰⁶⁰ SATÁN 225. Antes de estas líneas Girard ha afirmado, frente a Nietzsche, que el cristianismo “no obedece a sospechosas segundas intenciones. No se deja seducir por ningún humanitarismo contaminado de resentimiento social. Rectifica la ilusión de los mitos, revela la mentira de la “acusación satánica”.”. SATÁN 224.

¹⁰⁶¹ “Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche”, loc. cit., p. 613.

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 608. Girard también indica que el filósofo alemán revela en el aforismo el “carácter ritual de sus relaciones con el público. No sin coquetería, protesta contra su canonización futura, pero la prepara queriéndose escándalo vivo. Se conduce como buena bestia sacrificial. Se vuelve espontáneamente, o más bien miméticamente culpable de las provocaciones que le rinden plenamente sacrificable de entrada, por tanto canonizable después. El hecho de que Nietzsche aporte voluntariamente su concurso al sistema sacrificial al cual sirve de víctima no le impide sufrir atrozmente. En la lengua de los biógrafos piadosos, esto se llama preferir al éxito inmediato la gloria verdadera”. *Ídem*.

¹⁰⁶³ Continúa la cita: “En el desplazamiento de Dionisos *contra* el Crucificado a Dionisos *o* el Crucificado, en el colapso de esta suprema diferencia, tenemos el colapso del pensamiento de Nietzsche”. LMA 94.

males vinculados al resentimiento cristiano que quiso combatir¹⁰⁶⁴. Girard no quiere quedarse en sus análisis en una mera perspectiva de historiador o de filósofo, que adscribiría la confusión entre dios dionisiaco y víctima crucificada a simple demencia o locura, o disparate¹⁰⁶⁵. Habría mucho más que eso en esta doble identidad de Nietzsche agudizada con su locura y nunca habría que perder de vista que “el dios es siempre una víctima en la teología pagana no menos que en el cristianismo”¹⁰⁶⁶. Girard piensa que “Nietzsche perdió la razón a causa de su loca elección de ponerse deliberadamente en el campo de la violencia y de la mentira mitológicas, contra el de la no-violencia y de la verdad bíblicas”¹⁰⁶⁷. El autor de *La voluntad de poder* advirtió que ninguna interpretación es mejor que las demás, pero, en opinión del pensador cristiano, habría elegido la peor, Dioniso contra Cristo, poniendo en primer plano una dimensión moral ineludible: “Los demás deconstruccionistas, que resucitan a Nietzsche, querrían, por el contrario, no tener que tomar posición sobre la genealogía sobre lo religioso. Ahora bien, la cuestión que yo les propongo es la siguiente: “¿Están ustedes de acuerdo con Nietzsche en decir que es necesario el sacrificio, en el sentido dionisiaco, y que es necesario eliminar los desechos humanos?””¹⁰⁶⁸.

Para concluir volvemos al punto inicial, recalando bajo la perspectiva girardiana el acierto y el desacierto del filólogo y filósofo. Este es el mismo Nietzsche que, como hemos señalado, paradójicamente, habría comprendido la cuestión religiosa, de la que no habría querido hablar Heidegger. Girard se refiere a uno de los fragmentos póstumos nietzscheanos sobre Dioniso y el crucificado, que cita en más de una ocasión como “el más grande texto teológico del siglo XIX”: “...Dioniso contra *el crucificado*: he aquí la oposición. *La diferencia no se refiere al martirio – pues este tiene un sentido diferente*. La vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de

¹⁰⁶⁴ Girard cita a este respecto un ejemplo de *La voluntad de poder* que expresa la lucha nietzscheana contra el desasosiego, el envenenamiento y la enfermedad de los nobles instintos, la voluntad de poder vuelta contra sí misma... males que atribuye al cristianismo y que relaciona con la muerte de Pascal, y ante los cuales se pregunta Girard: “¿Es demasiado cruel, es desleal, señalar que quien se volvió loco no fue Pascal sino que fue Nietzsche?”. LMA 88-89.

¹⁰⁶⁵ “Los devotos nietzscheanos se esfuerzan en despojar a su demencia de toda significación. Se comprende perfectamente por qué. El no sentido de la locura desempeña en su pensamiento el papel protector que la propia locura desempeña para Nietzsche. Al no poder instalarse confortablemente en las monstruosidades en que iba acorralándolo la necesidad de minimizar su propio descubrimiento, el filósofo se refugió en la locura”. SATÁN 225.

¹⁰⁶⁶ LMA 94. Girard también piensa que es ineludible el contexto cristiano de unas de las últimas palabras de Nietzsche antes de enloquecer: “–¿Le parece que las últimas palabras de Nietzsche escribió en 1889, cuando ya bordeaba la locura, “*Condamno te ad vitam diaboli vitae*” (“Te condeno a la vida eterna en el infierno”), constituyen un resumen emblemático de su proceso intelectual [nota 26= “26. F. Nietzsche, *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, trad. Francesa de J.-C. Hémerly, en *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XIV, Gallimard, Paris, 1977, p. 385. »] ? – Se trata efectivamente de un párrafo impresionante, y además muy difícil de interpretar fuera de un contexto cristiano. Nietzsche quería estar del lado de Dioniso, en contra de Cristo; pero asumiendo tal postura se condenaba al infierno, porque Dioniso es lo mismo que Satán. Es justamente lo que dice una frase atribuida a Heráclito: que Dioniso y Hades son lo mismo. Gide opina que Nietzsche sentía envidia de Jesucristo, y que se puso, en consecuencia, del lado de Satán. Ahora bien, estar a favor de Satán significa tomar partido por las masas vindicativas y posicionarse en contra de la víctima inocente, en nombre de esto, de aquello o de lo de más allá, eso es lo de menos”. ORÍGENES 106. [Transcribimos aquí el fragmento en la edición española, acompañado de la nota aclaratoria a pie de página: “25 [21] *condamno te ad vitam diaboli vitae* [te condeno a la vida del diablo de la vida] Al aniquilarte, Hohenzollern, aniquilo la mentira. [...] Escrito sobre la penúltima página de la tapa del manuscrito W II 8; la escritura es muy irregular pero se diferencia también de notable manera de la peculiar de las denominadas “notas de la locura” que se redactaron después del 3 de enero de 1889. ¿Corresponde a los primeros días de ofuscación espiritual?”. F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2006, p. 780. “La locura de Nietzsche, cualesquiera hayan sido sus orígenes, derivará innegablemente de ese pasaje, constante y cada vez más veloz, del “Crucificado” a Dioniso, de lo arcaico a lo cristiano. Nietzsche no quiso ver que Cristo había tomado, de una vez por todas, el lugar de Dioniso, y simultáneamente había asumido y transformado la herencia griega”. CLAUÉ 188.

¹⁰⁶⁷ SANGO 72.

¹⁰⁶⁸ AQUEL 120.

aniquilamiento. En el otro caso, el sufrimiento, *el crucificado*, en tanto que es “el inocente” sirven de argumento contra esta vida, de fórmula de su condenación...”¹⁰⁶⁹. El desacierto nietzscheano se refiere a la inocencia de Jesús, “que no es un argumento contra la vida, una simple “calumnia” de las otras religiones. [...] El único error de Nietzsche, propiamente *luciferino* (en el sentido de “portador de luz”), es elegir la violencia contra la verdad inocente de la víctima, verdad que, sin embargo, es él, Nietzsche, el único en entreverla de cara a la ceguera positivista de todos los etnólogos ateos, y de los mismos cristianos”¹⁰⁷⁰.

b) Heidegger

Vamos comprobando en Girard, se compartan o no sus tomas de postura y sus interpretaciones, un considerable cuidado en ponderar distintas vertientes y aristas de los pensadores y pensamientos que son objeto de su estudio en sus diferentes obras. Y esto, aún cuando se opone frontalmente o carga las tintas contra planteamientos como el nietzscheano o el heideggeriano, en cuestiones que considera fundamentales. Lo hemos visto en Nietzsche y en Heidegger, en el capítulo dos, con respecto a la cuestión del deseo y también en el presente capítulo en lo referido a la religión con el primero. Vamos ahora a por el segundo. Aunque son, en comparación con Nietzsche, muchas menos las referencias girardianas al autor de *Ser y tiempo*, no es menos importante dar cuenta de ellas, tanto en lo que tienen de continuidad con Nietzsche, como en lo que de él se separan; tanto en lo que en parte tendrían de reconocimiento por parte de Girard, como en lo que tendrían de oposición y reproche.

En lo que a los “méritos” se refiere, hay que traer aquí la aspiración heideggeriana a remontarse a los inicios de la filosofía, ahora veremos por qué, aunque habría resultado insuficiente, y su distinción entre dos Logos. En este sentido es ineludible el capítulo noveno de *El misterio de nuestro mundo*¹⁰⁷¹, en su libro II, titulado “El Logos de Heráclito y el Logos de Juan”. Éste comienza enunciando el Logos en filosofía, que se habría convertido en ella en un término esencial empezando por Heráclito, como principio divino, racional y lógico, rector del mundo, y el Logos en el evangelio de Juan, el más griego, que considera a Cristo como redentor, vinculado a la creación divina y a Dios mismo¹⁰⁷². Si bien el racionalismo moderno habría discutido la precedencia del Logos cristiano, que vendría después y sería una copia del griego, a juicio del pensador francés jamás en la historia del pensamiento occidental se ha hecho una neta distinción entre ellos, estando ambos de acuerdo en su significado (así, para los pensadores cristianos los filósofos griegos también serían teólogos ignorados, y para los postcristianos afirmar un Logos específicamente cristiano sería una falsificación)¹⁰⁷³. El

¹⁰⁶⁹ « 7 *Oeuvres complètes* XIV, Fragments posthumes 88-89, Gallimard, 1977, pág. 63 » Citado en CEASEC 156. En la edición que manejamos se trata del parágrafo 1051: “1051 LOS DOS TIPOS: DIONISOS Y EL CRUCIFICADO. Para dilucidar si el hombre religioso típico es una forma de decadencia; ¿pero no dejamos aparte un tipo del hombre religioso, el tipo pagano? El culto pagano ¿no es una forma del reconocimiento a la vida y de la afirmación de la vida? ¿Tipo de un espíritu bien logrado y desbordante de arrebatos extáticos! ¿Tipo de un espíritu que acoge en sí las contradicciones y los problemas de la vida, y los resuelve! Aquí coloco yo al Dionisos de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no negada ni desinteresada (es típico que el acto sexual despierte sentimientos de profundidad, de misterio, de respeto). Dionisos contra el “Crucificado”: aquí tenéis la oposición. No es ésta una diferencia de martirio: el martirio tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de destrucción. En otro caso, el sufrimiento, el “Crucificado inocente”, es como una objeción contra esa vida, como fórmula de su condenación. [...] El Dios en la cruz es una maldición lanzada sobre la vida, una indicación para librarse de ella. Dionisos despedazado es una promesa de vida; ésta renacerá eternamente y volverá de la destrucción”. F. Nietzsche; “La voluntad de dominio” en: *Obras completas* (vol. IV), (Introducción, traducción y notas de E. Ovejero), Madrid, Aguilar, 1967, p. 388.

¹⁰⁷⁰ CEASEC 157.

¹⁰⁷¹ MISTERIO 299-317.

¹⁰⁷² MISTERIO 299. En esta exposición no ahondaremos en cuestionamientos teológicos. Nos remitimos al estudio de P. Ruiz que sí aborda en mayor medida esta perspectiva. P. Ruiz, *Antropología y religión en René Girard*, loc. cit., pp. 363-373.

¹⁰⁷³ MISTERIO 300.

mérito de Heidegger estaría en haber sido el primero en sacar las consecuencias de la sustitución del Logos de Juan por el griego. Girard opina, siguiendo a Heidegger, que para buscar el Logos joánico habría que dirigirse más a los judíos que a los griegos, a la *Palabra de Dios* que ya jugaría un importante papel en el Déutero-Isaías (cosa que avalarían exégetas de la talla de W. F. Albright). Porque, en realidad, bajo su punto de vista, aunque en la “ciudad cristiana” se le haya concedido el primer lugar al Logos cristiano ofreciéndole una morada terrena, solamente se habría “atrapado” al Logos del mito. Dicho de otro modo, Heidegger tendría razón en que, a pesar de las etiquetas cristianas, no habría habido en Occidente más pensamiento que el griego, no pudiendo aislar un pensamiento cristiano distinto al occidental. Separa los dos Logos demostrando que la historia de la filosofía no tiene por qué mencionar al cristianismo. Todo sería griego y nada cristiano. Aunque Heidegger estaría cegado por su hostilidad al judeocristianismo desfigurándolo, paradójicamente, participaría “en la obra inmensa de la revelación”, levantando acta de la expulsión completa del Logos joánico realizada en el cristianismo sacrificial¹⁰⁷⁴.

El discípulo de Husserl querría descubrir tras el Logos joánico (Logos como nombre que se le da a la palabra como orden, como los mandamientos del decálogo y como el mensajero que los transmite¹⁰⁷⁵) lo que sería el característico autoritarismo divino bíblico, asemejándose así a los demás pensadores modernos que, al dirigirse al antiguo testamento, ven en él la reproducción del esquema hegeliano del amo y el esclavo (Marx, Nietzsche o Freud). No es este, sin embargo, el foco de atención girardiano, sino la aportación heideggeriana sobre el Logos griego, al que reconoce como muy vinculado a la violencia: “las entidades reunidas por el Logos *son opuestas* y [...] el Logos las reúne no sin violencia”¹⁰⁷⁶, clave para la distinción con respecto al Logos joánico. Para Girard la aseveración heideggeriana sobre el Logos heraclíteo, que mantiene juntos los opuestos con violencia, se refiere a la víctima expiatoria y a lo sagrado que frena una violencia mayor¹⁰⁷⁷: “El Logos de Heráclito según Heidegger es el Logos de todas las culturas humanas en cuanto que están basadas continuamente en la unanimidad violenta”¹⁰⁷⁸. Heidegger atinaría con el Logos griego pero no con el cristiano. Se definiría así el logos heraclíteo con acierto como “aquella violencia – lo sagrado – que mantiene juntos a los dobles, que les impide destruirse mutuamente; pero la verdad es que está ciego respecto al Logos de Juan [...] [por] su empeño en introducir la violencia [...] también en el Logos joánico, convirtiéndolo en la expresión de una divinidad inútilmente tiránica y cruel”¹⁰⁷⁹.

Girard elogia la remontada heideggeriana hasta lo sagrado a partir del vocabulario filosófico. Su interpretación del “ser” (que sería lo sagrado), que mostraría la concomitancia de la polivalencia sagrada con la del vocabulario filosófico. La oscuridad, la fascinación y las paradojas de Heidegger en este sentido serían para Girard las paradojas de lo sagrado. Algo que se revelaría no gracias a la interpretación filosófica, sino a la interpretación etnológica girardiana, “la que ha descubierto finalmente el mecanismo de la víctima expiatoria y la que reconoce en la polivalencia de lo sagrado no un pensamiento que lo mezcla todo, como quieren Lévy-Bruhl y Lévi-Strauss, sino la matriz original del pensamiento humano. [...] Para comprender a Heidegger hay que comprender que es preciso leerlo, como a los

¹⁰⁷⁴ MISTERIO 308-309.

¹⁰⁷⁵ Girard cita la *Introducción a la Metafísica* de Heidegger, Buenos Aires, 1960, p. 139. MISTERIO 301.

¹⁰⁷⁶ Girard se refiere de nuevo a la *Introducción a la Metafísica*, loc. cit., pp. 125-140. MISTERIO 302.

¹⁰⁷⁷ Curiosamente, en su crítica a Girard, L. Scubla afirma, frente a la predominancia que el primero atribuye al cristianismo en la crítica y progresiva renuncia a las religiones sacrificiales, que ya los órficos y Heráclito “denuncian el sacrificio como una suciedad abominable”. L. Scubla: “Table ronde – Christianisme”, en : P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...* loc. cit., p. 253.

¹⁰⁷⁸ MISTERIO 303.

¹⁰⁷⁹ MISTERIO 302.

presocráticos¹⁰⁸⁰, en la perspectiva radicalmente antropológica de la víctima expiatoria”, aunque ni el propio Heidegger ni sus sucesores se habrían remontado más allá, ya que se toparían con lo religioso¹⁰⁸¹. ¿Dónde estaría entonces la singularidad del Logos joánico? Para Girard ésta tiene que aparecer en el plano de la violencia. Aunque las partes más primitivas del antiguo testamento seguirían apegadas a lo sagrado violento, siendo susceptibles de reproches como el de Hegel, la tendencia progresiva sería irse apartando de él y no estar a su servicio. El evangelio de Juan afirma que Dios es amor. Para el benevolente Dios evangélico no existirían las categorías que salen de la violencia y vuelven a ella. El Hijo, frente a lo dicho por Heidegger, no sería correa de transmisión de órdenes y, aunque es intermediario del Padre, lo es para invitar a la bondad y a la imitación de la actitud del amor por los enemigos y a la filiación divina en este sentido¹⁰⁸². Girard hace una interpretación victimal del Logos joánico sobre el comienzo del Evangelio de Juan, aludiendo a la incapacidad de los sabios para no ver lo que verían los niños pequeños: ““En él (el Logos) estaba la vida, /y la vida era la luz de los hombres. /y la luz brilla en las tinieblas, /y las tinieblas no la comprendieron (Jn 1, 4-5). / En el mundo estaba, / y el mundo fue hecho por él, / y el mundo no lo conoció. / Vino a su casa, / y los suyos no lo recibieron (Jn 1, 10-11)”.”¹⁰⁸³.

Sería éste un Logos extraño a la violencia, que por ello sería siempre expulsado por las culturas humanas, fundamentadas en el Logos heraclíteo de la violencia. El secreto de la víctima expiatoria estaría así revelado también en la definición misma del Logos, aunque seamos incapaces de asumirlo, como habría sucedido en la propia exégesis y la filosofía, cristianas y anticristianas, que confirmarían así la literalidad de la expulsión de éste¹⁰⁸⁴. Sin embargo, el Logos seguiría dispuesto a revelarse: “El Logos del amor deja hacer; se sigue dejando expulsar por el Logos de la violencia, pero su expulsión es revelada cada vez mejor, desvelando así que el Logos de la violencia no existe en realidad más que expulsando al verdadero Logos, siendo por así decirlo un parásito del mismo”¹⁰⁸⁵. Girard concluye el

¹⁰⁸⁰ Girard considera que, aún las interpretaciones recientes, no confieren el lugar preciso a los elementos religiosos en los pensadores presocráticos. Cita en particular a Empédocles, del que expone un texto a propósito del “doble monstruoso”, cuya presencia se explicaría por fuerzas de atracción del odio que, junto al amor, se alterna en un movimiento cíclico antes del nacimiento de un mundo nuevo. Este nacimiento de los monstruos es interpretado por Girard situándolo en la atmósfera de crisis sacrificial en la que se habría elaborado la obra de Empédocles. VS 169-170. “Al igual que en *Las bacantes*, vemos aquí cómo el rito degenera y se desliza en una reciprocidad de una violencia tan demencial que desemboca en el *doble monstruoso*, es decir, en el mismo origen del rito, cerrando una vez más el círculo de las composiciones y descomposiciones religiosas que fascina a los pensadores presocráticos”. VS 170. A pesar del avance de los presocráticos estos no detectarían bien las repercusiones de lo que dicen en el plano de las relaciones interpersonales, lo cual le sirve a G. Lefort, quien cita a su vez la mención de Girard del texto de Empédocles en VS, para afirmar que “por eso mismo están *siempre* de moda en el mundo occidental y filosófico, mientras que los profetas *nunca* lo están”. MISTERIO 238.

¹⁰⁸¹ MISTERIO 303-304.

¹⁰⁸² MISTERIO 304-305.

¹⁰⁸³ *Apud* MISTERIO 307.

¹⁰⁸⁴ MISTERIO 306-308.

¹⁰⁸⁵ MISTERIO 310. Esta es también la idea que expresa Girard cuando habla de la existencia parasitaria de Satán que no tendría entidad propia: “La “condición propia” del Diablo, aquella de la que extrae sus mentiras, es el mimetismo violento, algo que no tiene nada de sustancial. En efecto, el Diablo no tiene una naturaleza estable, carece absolutamente de *ser*. Para darse una apariencia de ser necesita parasitar a las criaturas de Dios. Es todo él mimético, lo que es tanto como decir inexistente. El Diablo es el padre de la mentira o, en ciertos manuscritos, el padre de los “mentirosos”, puesto que sus violencias tramposas repercuten de generación en generación en las culturas humanas, tributarias así todas ellas de algún asesinato fundador o de los ritos que lo reproducen” SATÁN 64. Girard se extiende en más consideraciones sobre el Logos joánico recalcando la importancia del prólogo del evangelio de Juan, del que afirma que “es la Biblia entera que *recomienza* en la perspectiva del Logos expiatorio, la perspectiva que intentamos adoptar nosotros”. MISTERIO 310. En esta línea el autor francés revaloriza la exégesis tradicional y medieval que, a partir de los evangelios y las epístolas paulinas pusieron su interés en leer el antiguo testamento a la luz del nuevo, interpretando las grandes efigies veterotestamentarias como anuncios de Cristo. Sólo autores como P. Claudel o H. De Lubac, frente al racionalismo moderno, habrían valorado la riqueza y la hondura de esta exégesis, aunque sin “justificar científicamente sus intuiciones”. Girard trae a colación la relación entre el relato de la creación del Génesis y el prólogo del evangelio de Juan, analizándolo en los términos de las relaciones entre la divinidad y la humanidad

capítulo citado sobre los dos Logos, con una sección dedicada al amor y al conocimiento, volviendo sobre otro texto de Juan. Lejos de suponer el primero una renuncia al segundo o a la racionalidad, el amor es, a su parecer, “a la vez el ser divino y el fundamento de todo saber verdadero. En el nuevo testamento hay una verdadera epistemología del amor¹⁰⁸⁶, cuyo principio se formula con claridad en la primera Carta de Juan: ““Quien ama a su hermano permanece en la luz/ y no tropieza./ Pero quien aborrece a su hermano está en las tinieblas, camina en tinieblas, no sabe a dónde va./ porque las tinieblas han cegado sus ojos (1 Jn 2, 9-11)”¹⁰⁸⁷. Sólo el amor, liberado de la venganza, sería capaz de revelar las raíces sacrificiales de los procesos culturales, cosa que no podría hacer ningún proceso meramente intelectual”¹⁰⁸⁸.

Volviendo más al Logo heraclíteo y a Heidegger propiamente, nos centramos ya en el cuestionamiento girardiano de éste, sin lugar ya al reconocimiento de méritos ni si quiera paradójicos. A Girard le parece insuficiente el “viaje” heideggeriano hacia las raíces de la historia del pensamiento occidental, en busca de la experiencia primigenia del pensar. En su opinión, debería haber ido más allá de los presocráticos y de la ciencia moderna hacia el rito, la primera de las técnicas, evocadora de la violencia que el Logos heraclíteo habría de controlar: “El rito es fundador de las técnicas, porque permite mezclar las cosas que las prohibiciones separan. Y es allí donde puede producirse de nuevo, eso que llamamos la experimentación. [...] Heidegger no habla más que de la ciencia moderna. Su *Schritt zurück*, su “paso atrás”, se detiene en los presocráticos: no ve, precisamente, que la técnica se enraíza en el rito”¹⁰⁸⁹. No obstante, Girard también discute con Heidegger a propósito de la interpretación de un texto de uno de los filósofos presocráticos, Anaximandro. La única cita directa de la que se dispondría de “la voz más antigua del pensamiento occidental”: “Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”¹⁰⁹⁰. Heidegger no estaría de acuerdo con esta traducción, la habitual, ya que, a juicio de Girard, vería perfilarse el concepto de la venganza divina aunque equivocadamente, ya que el autor francés considera que aquí la venganza aparece como “puramente humana”, y que Heidegger se estaría engañando por completo.

en términos de expulsión, y no como el pensamiento moderno, que vería en aquel la “esencia “represiva” de lo bíblico”: “en el mito de Adán y Eva sigue siendo la divinidad la que manipula y expulsa a la humanidad para asegurar la fundación de la cultura, mientras que en el prólogo de Juan es la humanidad la que expulsa a la divinidad [...] se sustituye a la divinidad de la violencia por el Logos expulsado. [...] Pascal escribe en alguna parte que está permitido rectificar a la Biblia, pero solo mediante la Biblia; es lo que hacemos cuando leemos el Génesis y todo el antiguo testamento, y toda la cultura, a la luz de esas pocas líneas del prólogo de Juan”. MISTERIO 310-312. El relato del camino de Emaús también es citado por Girard como ejemplo de que los evangelios también contienen la idea de Cristo como clave del antiguo testamento: “Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras (Lc 24, 25-27”. MISTERIO 314-315. También se refiere a este pasaje evangélico a la hora de hablar de la Resurrección de Jesús como un “hecho objetivo” y vincula su comprensión a la conversión. EWILLIAMS 280.

¹⁰⁸⁶ Nietzsche habría rechazado explícitamente esta epistemología del amor neotestamentaria en *El Anticristo*: “El amor es el estado en donde los hombres tienen más probabilidades de ver las cosas como *no* son. La fuerza ilusoria ha llegado aquí a su paroxismo, lo mismo que la fuerza lenificante, *transfigurante*. En el amor se soporta más que de ordinario, se tolera todo. F Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, 1977, 49”. MISTERIO 314.

¹⁰⁸⁷ MISTERIO 313.

¹⁰⁸⁸ MISTERIO 314.

¹⁰⁸⁹ CEASEC 63-64.

¹⁰⁹⁰ “Citado a partir de M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent null e part*, trad. por Wolfgang Brokmeier, ed. por François Fédier (Gallimard, 1962) ». VS 321 y nota nº 12. “Pasa por ser la sentencia más antigua del pensamiento occidental”. M. Heidegger: “La sentencia de Anaximandro” en: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, p. 239 (pp. 239-277). El texto arriba citado se trata de una de las versiones de la interpretación de Teofrasto sobre la sustancia de Anaximandro. Véase: G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 148-150.

Girard vincula esta cita de Anaximandro, como cabía esperar, a la hipótesis del linchamiento sagrado que, por otra parte, muchas tradiciones sitúan en el origen de la *polis*¹⁰⁹¹.

Curiosamente, a pesar de la “miopía” heideggeriana, Girard detecta que “las relaciones entre la existencia [el Da-sein] y el ser en la filosofía de Heidegger se asemejan mucho, diríase, a las que se establecen entre la comunidad y lo sagrado”¹⁰⁹². Es más, establece un paralelismo entre Esquilo como “pastor” de la violencia, en un movimiento que le parece “pre-totalitario” y presente en algunos diálogos platónicos (como cuando se considera en las *Euménides* que la ciudad debe acomodarse a la violencia fundadora como gran remedio, más efectivo en cuanto unánime, cosa que no se encontraría en la Biblia), y lo que sería para Girard el sentido violento y profundo de Heidegger cuando habla del “pastor del ser”¹⁰⁹³. Pero no todo sería imputable al “autoengaño” o a la “miopía” en Heidegger con respecto a sus consideraciones sobre lo religioso. Esto lo ve el antiguo profesor de la Universidad Johns Hopkins tanto en la discontinuidad como en la continuidad con Nietzsche. En la “ruptura”, en el sentido anteriormente expresado, por su censura a determinados textos nietzscheanos: “Desde antes de la guerra este profundo espíritu ya había lanzado un prudente interdicto sobre la versión nietzscheana del neopaganismo filosófico. Había rechazado la reflexión sobre Dioniso y el Crucificado denunciando en ella, no sin picardía, una simple rivalidad mimética entre Nietzsche y el “monoteísmo judío”. Heidegger prohibió el estudio de esos textos sin llegar nunca a desautorizar su contenido”¹⁰⁹⁴. En la extensa publicación-entrevista de Girard, interpelado por M.S. Barberi, salen a relucir los motivos que el autor ve en esta censura heideggeriana de lo religioso en Nietzsche, y que contrastaría con el interés por cualquier otro tipo de temática nietzscheana: “R.G.- Hablan de genealogía [los deconstruccionistas] para cosas insignificantes, para toda clase de cosas salvo para lo esencial. [...] Heidegger les autoriza a ello rechazando la problemática religiosa del último Nietzsche. Para Heidegger, la noción de la muerte de Dios hace pensar demasiado en Cristo. La idea de la muerte de Dios es reemplazada en él por la de la “retirada de lo divino”¹⁰⁹⁵, que le parece más ajustada. Pero se

¹⁰⁹¹ El pensador se remite incluso a referencias espaciales que podrían verificar el papel de las víctimas propiciatorias: “Hay todo tipo de motivos para pensar que la verdad está inscrita en la misma estructura de las comunidades, en unos puntos centrales a partir de los cuales todo irradia y que constituyen casi siempre unos lugares simbólicos de una unidad colectiva de cuyo carácter original no debemos dudar *a priori*, confirmado, al menos parcialmente, por las excavaciones arqueológicas. En Grecia, estos lugares son la tumba de determinados héroes, el *omphalos*, la piedra del *agora* y finalmente, símbolo por excelencia de la *polis*, el hogar común, *Hestia*. Louis Gernet ha dedicado a estos lugares simbólicos un ensayo [...] [según el cual] todos designan el lugar exacto en que la víctima propiciatoria ha perecido, o se supone que lo ha hecho. [...] Podemos creer que a partir de estos lugares simbólicos de la unidad nace toda forma religiosa, se establece el culto, se organiza el espacio, se instaura una temporalidad histórica, se esboza una primera vida social, tal como había entendido Durkheim. Ahí comienza todo, de ahí parte todo, hacia ahí todo regresa, y cuando reaparece la discordia ahí, sin duda, todo termina. ¿No es a ese punto, y a ese acontecimiento, que se refiere la única cita directa que poseemos de Anaximandro [...]?”. VS 320-321.

¹⁰⁹² VS 278.

¹⁰⁹³ Girard aclara, en línea con lo limitado de los autores trágicos en su intelección de lo sagrado sacrificial que, “aunque todo lo que Esquilo dice implica la selección de un chivo expiatorio, incluso de un chivo expiatorio arbitrario, ni en su obra ni en los griegos en general se menciona esto directamente”. RAHP 178. Cosa que quizás el pensador podría ampliar a Heidegger aunque veremos que, al menos, considera que habría una mención implícita a lo religioso sacrificial. Girard se refiere a la promesa de las Erinias en la obra de Esquilo las *Euménides*: “¡Que la civil discordia/ de males insaciable,/ nunca llegue a rugir en esta tierra!/ Estas son mis plegarias./ [...] ¡Que se intercambien gozos compartiendo/ el amor, y que se odien/ como si un solo corazón tuviesen!/ Esto es, en muchos males, / un remedio en el mundo”. RAHP 175. “Que gozos se intercambien/ en un común amor, / que el odio sea unánime: / un gran remedio es éste entre los hombres”. RAHP 178. Véase también RAHP 174-179.

¹⁰⁹⁴ SATÁN 227-228.

¹⁰⁹⁵ En referencia a la primacía de la mediación interna en la modernidad, y por tanto de los ídolos de la trascendencia desviada, Girard afirma su disconformidad con Heidegger al respecto de la retirada de lo divino: “No afirmamos, ni mucho menos, con Martin Heidegger, que los dioses se han “alejado”. Los dioses están más cercanos que nunca. Las divergencias entre la reflexión neo-romántica y el genio novelesco aparecen aquí con absoluta claridad. Los pensadores neo-románticos denuncian ruidosamente el carácter ficticio del culto reservado a los valores oficiales y a los ídolos descoloridos en el universo burgués. Orgullosos de su perspicacia, estos

trata también, para Heidegger, de censurar la problemática religiosa en Nietzsche. Habla casi de rivalidad entre Nietzsche y el monoteísmo judío. ¿Rivalidad mimética, no es así? Esta idea es, a la vez, muy profunda y muy astuta por parte de Heidegger. Sin embargo, esta rivalidad es fundamental. No puede ser suprimida, porque Nietzsche ve el carácter esencial de la Biblia en nuestro mundo. En el fondo, Heidegger, suprime los indicios de las intuiciones nietzscheanas sobre el carácter bíblico del mundo moderno, o vuelve superfluas estas intuiciones. /M.S.B.– Como si fueran un simple efecto psicológico de su rivalidad con el cristianismo./R.G.- Eso es, como si fueran el efecto deletéreo de las rivalidades”¹⁰⁹⁶.

En lo que se refiere al seguimiento de Nietzsche, Heidegger tampoco habría sido un ingenuo, sino un “digno” sucesor en la estela de un pensamiento que Girard considera envenenador, en tanto que inspirador del totalitarismo y que, más allá de lo intelectual, de nuevo, estaría ligado a opciones ideológicas y políticas en su vida concreta. El neopaganismo sería algo en común entre maestro y discípulo (“Heidegger [...] ha combatido sin duda del mismo lado que Nietzsche, el de lo sagrado antiguo”¹⁰⁹⁷), vinculado también en ambos al nazismo y a su aversión al judeocristianismo: “La verdadera “grandeza del nacional-socialismo” – expresión efectivamente empleada por Martin Heidegger en su *Introducción a la metafísica* – ha consistido, me parece, en combatir abiertamente el proyecto de una sociedad sin chivos expiatorios ni víctimas sacrificiales, es decir, el proyecto cristiano y moderno que Nietzsche ha sido paradójicamente el primero en descubrir. El nacional-socialismo se esfuerza en hacer este proyecto nulo y sin valor. Se retorna deliberadamente al sistema de chivos expiatorios, lo cual es más culpable a la fuerza que el inconsciente arcaico. El neopaganismo no puede conducir más que a esto. Se quiere rehabilitar el mito tomando a los judíos como víctimas, y se quiere incluso rehabilitar el mito primitivo, volver a entrar en el bosque germánico...”¹⁰⁹⁸. Girard subraya que, a pesar de que señalar la inhumanidad de lo que ocurría a su alrededor no fue un fuerte de Heidegger, su autoridad no por ello se habría visto resentida. Incluso habría sido tal durante la segunda mitad del s. XX, que nadie hasta hace poco se habría atrevido a “infringir su interdicto sobre la problemática religiosa de Nietzsche”¹⁰⁹⁹ al que acabamos de referirnos.

El académico francés vuelve sobre la pretensión heideggeriana de ver en el Logos joánico una violencia autoritaria de los mandatos divinos, que ahora contempla bajo una perspectiva más amplia abierta al neopaganismo. Éste pretendería reducir el decálogo, y toda la moral judeocristiana, a una “intolerable violencia” y eliminarla por completo sería el primero de sus objetivos¹¹⁰⁰. Por ello, en este contexto se inscribiría también el intento nietzscheano-heideggeriano por insuflar un nuevo aliento al paganismo y sería a través del cual la oscura frase de Heidegger: “Sólo un dios puede salvarnos”, cobraría su auténtico sentido: “El eterno retorno se acabó con el paganismo”¹¹⁰¹. Es por eso por lo que los neo-

pensadores nunca van más allá de esas primeras observaciones. Creen en un puro y simple agotamiento de las fuentes de lo sagrado. Jamás se preguntan qué puede ocultar la *hipocresía* burguesa. Sólo el novelista levanta la máscara engañosa del culto oficial y llega hasta los dioses ocultos de la mediación interna. Proust y Dostoyevski no definen nuestro universo por la ausencia de lo sagrado, como hacen los filósofos, sin por un sagrado pervertido y corrupto que envenena poco a poco las fuentes de la vida”. MRVN 184.

¹⁰⁹⁶ AQUEL 121.

¹⁰⁹⁷ VM 169. Aunque Girard matiza que las posiciones heideggerianas serían menos peligrosas y reveladoras que las nietzscheanas. VM 169.

¹⁰⁹⁸ CEASEC 15-16.

¹⁰⁹⁹ SATÁN 228.

¹¹⁰⁰ SATÁN 234. “Un neopaganismo para el que la felicidad consiste en la ilimitada satisfacción de los deseos y, por tanto, en la supresión de todas las prohibiciones. Idea que adquiere cierto tinte de verosimilitud en el limitado ámbito de los bienes de consumo, cuya prodigiosa multiplicación, efecto del progreso técnico, atenúa ciertas rivalidades miméticas y confiere una apariencia de plausibilidad a la tesis según la cual toda ley moral no es más que un puro instrumento de represión y persecución”. SATÁN 234.

¹¹⁰¹ “Desde el momento en que la aventura llega a su desenlace, Jesús interviene en la escena judía dentro de la perspectiva evangélica, que es desde luego la perspectiva en que siempre me sitúo. En adelante ya no es posible

paganos, Nietzsche y sobre todo Heidegger, se esfuerzan en resucitarlo. Cuando Heidegger decía en el *Spiegel*: “Sólo un dios puede salvarnos”, no era el Dios de la biblia al que él hacía alusión, sino a un nuevo Dionisos, a una renovación cíclica total. A mi entender, es una pura quimera, pero que podría convertirse en temible si hubiera gente que la tomara en serio”¹¹⁰². Heidegger, en opinión de Girard, nunca perdió la esperanza de una total extinción de la influencia del cristianismo, de partir de un nuevo inicio desde cero: “éste es el sentido, en mi opinión, de la más célebre de todas las frases de la entrevista considerada como su testamento y publicada en *Der Spiegel* después de la muerte del filósofo”¹¹⁰³. Ese nuevo inicio, bajo los auspicios de un dios – uno cualquiera, parece presuponerse que de entre un amplio panteón politeísta (no olvidemos que Girard vincula el politeísmo a la máquina de fabricar las divinidades del orden sacrificial¹¹⁰⁴) – nos recuerda irremediabilmente al cuestionamiento nietzscheano por las fiestas expiatorias y juegos sagrados que se habrán de inventar y que amparen la ausencia del dios cristiano, el Logos joánico, una vez asesinado. Sería la de Heidegger, desde la óptica girardiana, una necesidad de trascendencia para poner fin al cristianismo¹¹⁰⁵.

Sin embargo, tanto él como Nietzsche habrían fracasado, como los demás intentos por reemplazar al cristianismo: “Nuestra época ha vivido ya, o se apresta a vivir, el desmoronamiento de los tres esfuerzos más poderosos para reemplazar lo religioso: el de la Alemania nazi, es el fracaso de un neopaganismo, del que los auténticos pensadores son Nietzsche y Heidegger. El del comunismo, es el fracaso del marxismo. Un tercer desmoronamiento nos amenaza, y que espero lo sepamos evitar: el de las democracias capitalistas, que sería el fracaso del cientificismo, de todos los esfuerzos acometidos para reducir los problemas del hombre a una falsa objetividad, a una especie de higiene mental y física, al estilo del liberalismo salvaje, de los psicoanálisis, etc. Mientras que el marxismo estaba fundado en su punto de partida sobre una esperanza, sobre una desviación del amor cristiano¹¹⁰⁶, el nazismo, es abiertamente anticristiano. Pienso que se le puede sentir a

volver atrás; ha terminado la historia cíclica por el mero hecho de que empieza a aparecer una apertura del ciclo”. MISTERIO 238.

¹¹⁰² CEASEC 83. Girard vuelve a pronunciarse sobre la entrevista a Heidegger también al hilo de los versos de Hölderlin (“Cercano está el dios/ Y difícil es captarlo./ Pero donde hay peligro/ Crece también lo que nos salva”), a su juicio mal interpretados por el filósofo germánico, que anunciarían más el retorno de Cristo que el de Dioniso (CLAUE 183): “La teoría mimética nos permitió deducir que la Encarnación había llegado en su momento a dar cumplimiento a todas las religiones, cuyos apoyos (*bequilles*) sacrificiales se habían vuelto ineficaces: ella también escruta, pues, la retirada de los dioses, pero bajo un enfoque antropológico. Debido a que “es difícil captarlo”, ese dios “salva” allí “donde hay peligro”; es decir, en los momentos en que lo sagrado está descaminado. [...] Más crece el silencio de dios – y con éste el riesgo de un auge de la violencia, de que ese vacío fuese colmado con medios puramente humanos, pero de allí en más desprovistos del mecanismo sacrificial –, más se impone la santidad como una recobrada distancia con respecto a lo divino. No entiendo esos versos como Heidegger, quien a fuerza de disimular su catolicismo va a dar la impresión – falsa, quizá – de propiciar un retorno al paganismo. Su enigmático “Sólo un dios puede salvarnos todavía”, dicho a los petrificados reporteros del *Spiegel* en 1962, deja suponer un improbable retorno de los griegos. Hay algo de Dioniso en ello; es decir, una nostálgica opción por lo griego en contra de lo cristiano. Heidegger sigue en ello la tradición de la *Aufklärung* alemana. Hölderlin resiste más a esa inflexión ambivalente hacia lo pagano, que es la de las Luces de esa época. Piensa que el gran *élan* clásico hacia el helenismo sería compatible con el cristianismo, si no hubiera malevolencia frente a Cristo. Ahora bien, la mayor parte de quienes citan a Hölderlin lo hacen en la versión que de él dio Heidegger; esto es, ocultando que Hölderlin es profundamente cristiano, o más bien *cada vez llega a serlo más, conforme se retira del mundo*”. CLAUE 184-185.

¹¹⁰³ SATÁN 232.

¹¹⁰⁴ ORÍGENES 86.

¹¹⁰⁵ CEASEC 106-107.

¹¹⁰⁶ En otra parte, en este sentido, Girard indica esta paradoja del comunismo al respecto de las víctimas: “El comunismo por ejemplo, el régimen soviético, pretendía hablar sólo de las víctimas, y provocaba víctimas. El fracaso del régimen soviético es un fracaso de ese segundo totalitarismo [de las víctimas] que todavía no ha terminado del todo, pues creo que va a volver a aparecer bajo otras formas y, de hecho, ya está volviendo a aparecer, todavía está muy activo”. EMARTINEZ 17-18. Nietzsche también habría anticipado el “totalitarismo de las víctimas” que según Girard distorsiona el cristianismo: “De hecho Nietzsche es el mayor satírico del mundo actual, vio una deriva, había visto el abuso del principio victimario que provoca el otro totalitarismo y

partir de Nietzsche, que dice claramente que en el universo cristiano ya no se pueden usar sacrificios, según él indispensables; el último Nietzsche dice verdaderamente eso...”¹¹⁰⁷.

4.5. CONCLUSIÓN

René Girard se declara cristiano, pero insiste en mostrar que su discurso y sus argumentos son de carácter antropológico. Es más, reclama a la teología que se haga cargo de la antropología mimética y critica que aquella haya pretendido no ver que la violencia de la Pasión de Cristo es una más de tantas violencias colectivas en la historia de la humanidad. Aunque, eso sí, en la Pasión se revelaría el significado de estas violencias. Pensamos que las reflexiones girardianas pueden arrojar luz a la investigación del fenómeno religioso y favorecer la discusión y el diálogo. Contribuirían a ello la existencia de unas claves comunes para comparar las distintas tradiciones y el interés común por desvelar los mecanismos y las dinámicas violentas humanas, que en tantas ocasiones se hallan bendecidas por un discurso religioso. En este sentido, las confesiones religiosas pertenecientes al judeocristianismo, aún siendo depositarias de una tradición que Girard privilegia, no están habilitadas para presentarse como inmunes, frente a las demás, de la violencia que denuncian: “la superioridad bíblica no puede definirse en términos de raza, de pueblo o de nación; no tiene nada de etnocéntrica. Las comunidades judaica y cristiana no resisten mejor, en su conjunto, a los contagios violentos que las comunidades míticas”¹¹⁰⁸.

Como insiste el pensador Sandor Goodhart las creencias personales de Girard son separables de la teoría antropológica que él encuentra en el Evangelio. Y ésta no nos comprometería (aunque podríamos discutir este punto de vista), con una teología o con una ética particular: “se puede ser judío, cristiano, musulmán, hindú o budista, y ser al mismo tiempo girardiano”¹¹⁰⁹. Que las diversas religiones y culturas sean estudiadas bajo el análisis crítico de la teoría mimética, puede favorecer que asumamos la realidad de unos comportamientos violentos que nos gustaría obviar o que preferiríamos no ver. Por ejemplo, se vería cómo las culturas y los Estados hinduistas o budistas no son tan extraños a la violencia como pudiéramos pensar. De hecho, el sistema de castas en que recayó el jainismo, herencia del hinduismo brahmánico, sigue siendo una forma de exclusión simbólica y real¹¹¹⁰. No obstante, sería innegable que las tradiciones orientales han ayudado a reducir la violencia en sus sociedades¹¹¹¹. Para Girard, las religiones en general son conscientes, en sus reglas y preceptos, de la injusticia que acompaña a la violencia. Saben que el ser humano debe alejarse de la cólera, la rabia, el resentimiento o la envidia; saben lo que es el sacrificio e intentan prohibirlo paulatinamente¹¹¹². En el caso de la tradición órfica, aunque la considere incompleta, fragmentaria o que no ha contribuido tanto a la transformación social como el cristianismo, le parece indiscutible que ésta es afín a la concepción cristiana en algunos

que es una especie de afán de emulación del cristianismo. Nos escudamos en el victimario, en la víctima y, a menudo, de este modo construimos un nuevo medio de persecución”. Ídem. Volveremos sobre el tema en el capítulo sexto.

¹¹⁰⁷ CEASEC 15. Véase: AQUEL 120-122.

¹¹⁰⁸ AQUEL 52.

¹¹⁰⁹ S. Goodhart, « La victime innocente dans Isaïe 52-53 : ressemblance des textes juifs et chrétiens ». CAHIER 149.

¹¹¹⁰ Arthur M. Hocart sostiene que el sistema de castas tiene un origen sacrificial. ORIGINES 124-125.

¹¹¹¹ “Gandhi percibía una analogía entre la filosofía jaina y el cristianismo, pero finalmente optó por una acción política más compatible con este último. Porque, en efecto, el cristianismo sugiere una dimensión política que implica una intervención en los asuntos del mundo, y no precisamente bajo la forma de un proselitismo extremo, como se suele creer, sino por el camino de la conversión individual, personal, ya que el cristianismo propone a Cristo como modelo a imitar. Es justamente nuestro espíritu cristiano lo que nos permite identificar el jainismo como una religión próxima a nuestros presupuestos éticos. Para la mentalidad contemporánea, lo que resulta atractivo de las religiones orientales es la ausencia de un Dios trascendente. La historia fundacional del budismo, por ejemplo, es estrictamente individual. Se trata de un camino personal que conduce a una Revelación más conforme con el individualismo contemporáneo”. ORÍGENES 98.

¹¹¹² ORIGINES 125.

aspectos (en parte también por desarrollarse en un contexto que estaría influenciado por la Biblia)¹¹¹³.

René Girard se opone tajantemente a dos puntos de vista. Uno de ellos interpreta la religión como un epifenómeno parasitario de la humanidad, abocado a desaparecer dada una supuesta racionalización progresiva de la sociedad. El otro, afirma que cada uno de los discursos religiosos es un punto de vista más, relatos equiparables de los que cabe hacer interpretaciones, pero no establecer una jerarquía axiológica o indagar su conexión con la realidad. Frente a la primera postura, el autor sostiene que la humanidad es hija de la religión y que ésta le ha salvado, gracias al mecanismo del chivo expiatorio y a los mitos y ritos nacidos de él, de la peor amenaza de los grupos humanos, que no gozaban como nosotros de sistemas judiciales o de un Estado: las crisis de violencias internas y sus crímenes y venganzas inacabables. Contra el segundo punto de vista, Girard defiende la existencia de un progreso histórico en las distintas civilizaciones, que consiste en la progresiva renuncia a los sacrificios humanos y otros crímenes religiosos. Este progreso estaría asociado al cuestionamiento del sacrificio, al desvelamiento de la inocencia de las víctimas y a la negación de las causalidades mágicas (entre ellas, la suposición de la existencia de individuos con poderes capaces de traer el mal o el bien e influir en la naturaleza, susceptibles, por tanto, de ser culpabilizadas y divinizadas). Los textos de algunos trágicos griegos, una serie de narraciones védicas o, más intensamente, ciertos relatos judaicos, han puesto en tela de juicio los mecanismos de culpabilización y de violencia colectiva. Pero es en los relatos evangélicos y en Jesús de Nazaret, donde Girard señala el punto máximo del desvelamiento de la naturaleza real de las divinidades míticas, que no serían más que víctimas estereotipadas de las acusaciones y los linchamientos de sus comunidades. Jesús sería también una víctima divinizada pero, al contrario que en los mitos, una víctima inocente al lado de los perseguidos y que pondría de manifiesto la mentira de los verdugos y los perseguidores de todos los tiempos. Girard ve en Nietzsche y Heidegger el espíritu de un neopaganismo anticristiano que pretende volver a invocar a los dioses tribales, germánicos o griegos, pasando por encima del cristianismo en su denuncia de los sacrificios de víctimas, y amparando ideológicamente la existencia de chivos expiatorios que cohesionen a la comunidad y la fortalezcan para su supervivencia. Una recuperación de lo sagrado que ya no sería equivalente a lo sagrado arcaico, caracterizado por la ignorancia, sino a lo sagrado satanizado, explícitamente en contra del cristianismo y a sabiendas de la inocencia de los sacrificados.

Con las herramientas y conocimientos de la teoría mimética expuestos y desplegados, estamos en condiciones de afrontar la evaluación que Girard hace de manera más explícita de la modernidad, aunque ya hemos tenido ocasión de señalar bastantes elementos. La sintetizaremos y expondremos en distintos flancos: epistemológico, histórico, social y existencial, y axiológico, incidiendo en las ambivalencias que la modernidad presenta. Así, concluido el primer bloque, damos paso al examen de la modernidad a la luz de la antropología girardiana, que también nos servirá para analizar la vigencia o no de los ideales de libertad y autonomía, viendo si pueden ser o no actualizados, o en qué medida salvados, a lo cual nos dedicaremos en el tercer y último bloque.

La exposición que acabamos de hacer, en particular sobre la teoría mimética y su análisis de distintas tradiciones religiosas, se inscribe en el replanteamiento que hace Girard

¹¹¹³ ORÍGENES 97. L. Scubla tiene un punto de vista diametralmente diferente del girardiano: “Scubla: “Yo solamente he querido mostrar que la condenación del sacrificio y la revelación de los fundamentos violentos de las sociedades humanas no eran lo propio del cristianismo. Dicho eso, me pregunto si lo que hace la superioridad del cristianismo, sobre un movimiento como el orfismo por ejemplo, o al menos lo que aseguró su éxito histórico, no es justamente el hecho de que el cristianismo es, por así decirlo, menos antisacrificial de lo que no lo era el orfismo. Hay aquí, sin duda, un punto de desacuerdo fundamental con René Girard. Me parece que la Pasión es un sacrificio, *sui generis*, pero que es aún un sacrificio”. “Table ronde – Christianisme; Débat”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 262.

La evaluación de la modernidad en la 1ª mimética de R. Girard...

del estudio de este ámbito frente a los postulados modernos. Es más, las conclusiones que se derivan, tanto de los planteamientos girardianos como de su lectura de los distintos textos religiosos abordados, en lo que concierne a la naturaleza del deseo, las relaciones humanas y el ser humano, difieren radicalmente de lo planteado por la tradición ilustrada moderna. Subrayamos este aspecto en línea con el propósito principal de esta tesis: estudiar la obra de René Girard como una evaluación crítica de la modernidad. En los capítulos anteriores hemos tratado cuestiones de calado que muestran la antítesis entre el autor y la modernidad ilustrada. Así, en el capítulo uno, la teoría filogenética de Girard dibujaba una concepción de lo humano muy dispar de la visión moderna y racionalista. En el segundo, bajo la denominación de “mentira romántica”, también expusimos lo que para el pensador francés es la mentira moderna individualista, cuestión en la que ahondamos en el capítulo siguiente al hilo de la ontogénesis y la concepción interdividual del sujeto. Por lo tanto, de manera más o menos explícita, hemos venido presentando la evaluación girardiana de la modernidad que ahora trataremos de un modo más concreto y sistemático.

PARTE II

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD SEGÚN LA TEORÍA MIMÉTICA: EPISTEMOLOGÍA, HISTORIA, SOCIEDAD Y VALORES

A continuación situaremos en un contexto más amplio la teoría del deseo mimético y del chivo expiatorio, viendo sus repercusiones en distintos niveles, como crítica o alternativa a planteamientos modernos, aunque no solamente modernos, como ya hemos visto. Primeramente, y al hilo del enfoque mimético del estudio de las religiones y de las culturas, nos haremos cargo del nivel epistemológico, que nos posibilitará mostrar el “realismo racional” girardiano, opuesto a posturas multiculturalistas, relativistas, escépticas o nihilistas, que tendrían una ascendencia moderna¹¹¹⁴. Es lo que estudiaremos en el capítulo 5. Después, daremos cuenta de los cambios históricos, sociales y existenciales acaecidos con la modernidad, sobre todo de su proyecto de sociedades igualitarias, donde prima la competitividad de iguales en un contexto de disolución de jerarquías y barreras sociales que habían caracterizado al Antiguo Régimen. Dedicaremos especial atención al enfoque girardiano que concibe el proyecto moderno en conexión con el desarrollo histórico del cristianismo, y a la ambivalente relación de ambos con la violencia (capítulo 6). Así, cobra un nuevo sentido el aparato conceptual de la teoría neomimética, mostrando su potencial analítico. Por último, nos ocuparemos particularmente de abordar la lectura “negacionista” que parece desprenderse de la teoría mimética, al respecto de valores modernos, como la libertad y la autonomía subjetivas; así como de la evolución de Girard al respecto de la afirmación de la existencia de un deseo autónomo y de un espacio no sacrificial, que acabará negando como aquello que en él quedaba de moderno (capítulo 7).

¹¹¹⁴ El propio Girard afirma que el relativismo actual es el resultado del fracaso de la antropología moderna (CM 64) y, por otro lado, para no pocos filósofos la cosmovisión idealista (también la mecanicista), al considerar el mundo como mera representación, es un planteamiento nihilista (A. Moreno Fernández: “Crisis epocal, un reencuentro con Ortega”, en: R. Ávila, J. A. Estrada, E. Ruiz: *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 121).

CAPÍTULO 5

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL EPISTEMOLÓGICO

5.1. Realismo racional *versus* relativismo epistemológico y multiculturalista

5.2. Críticas al relativismo y a la minusvaloración de la violencia y de lo religioso

5.2.1. Críticas al relativismo epistemológico y multiculturalista

5.2.2. La ocultación de la violencia

5.2.3. La centralidad de lo religioso frente a la marginación etnológica

5.3. La interdisciplinariedad epistémica y el carácter propio de las ciencias antropológicas

5.4. El progreso moral y científico moderno: ¿obra del cristianismo?

5.5. Conclusión

CAPÍTULO 5

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL EPISTEMOLÓGICO

“Lejos de ser el reflejo de una sofisticación metodológica más grande, el abandono contemporáneo de la realidad es casi tan ingenuo como la creencia religiosa en la verdad del mensaje mítico”. SANGO 32.

Girard va a contracorriente, no sólo con respecto al pensamiento moderno, en tanto que considera la religión, más que relevante, fundamental para la comprensión de lo humano, sino con respecto a la etnología. En lo que se refiere a la disciplina en general, aunque ésta haya considerado el hecho religioso como objeto de estudio, el autor francés cree que se trató al cristianismo como una religión más e incluso se la maltrató. Y respecto a su desarrollo e intereses actuales, le parece que la etnología ha abandonado la cuestión del origen común de la humanidad, y está estancada en el análisis de supuestas diferencias incommensurables¹¹¹⁵. Todo ello, en un clima relativista y multiculturalista, en sintonía con planteamientos filosóficos lingüísticos, escépticos y nihilistas. Es en este contexto donde Girard quiere salvar, de la modernidad y de su ciencia, la capacidad de hablar acerca de la realidad, aunque no por ello deje de cuestionarlas y mostrarse exigente con ellas. Veamos cómo justifica su interpretación de los mitos como relatos tergiversados de violencias colectivas realmente acontecidas, oponiendo así su punto de vista, que denomina “realismo racional”, frente a quienes se quedarían en meros análisis interpretativos, considerando al lenguaje como incapaz de hacer referencia a la realidad.

5.1. REALISMO RACIONAL VERSUS RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO Y MULTICULTURALISTA

Sostener la hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio implica afirmar la existencia de crímenes fundadores en los comienzos de cada cultura, cuya estela podría seguirse, aún estando velados, detrás de los mitos y ritos milenarios. Y, por tanto, implica también afirmar la capacidad lingüística para acceder a la realidad extratextual, negando radicalmente el nihilismo, tanto epistemológico¹¹¹⁶ como axiológico¹¹¹⁷. Pero también comporta asumir la

¹¹¹⁵ “Pese a su exaltación, el comparativismo de los viejos etnólogos no ha llegado a superar nunca el estadio impresionista. Nuestra época poscolonial, tanto por razones de moda intelectual como por oportunismo político, ha sustituido la frenética búsqueda de semejanzas por una glorificación, no menos frenética, de las diferencias. Un cambio a primera vista considerable, pero que, en realidad, carece de importancia. Pues de los millares y millares de briznas de hierba de una pradera podría afirmarse con igual razón que todas son iguales o que todas son diferentes. Las dos fórmulas son equivalentes”. SATÁN 12. Girard remite en nota a pie de página a A. Mc Kenna acerca de las relaciones de sus tesis con el “diferencialismo contemporáneo”.

¹¹¹⁶ “Todas las teorías a priori de la representación, ya sean religiosas ya sean filosóficas, representan obstáculos en el camino de una desmistificación radical. La creencia de que no puede haber ningún avance salvo en la dirección de un mayor nihilismo cognitivo es errónea. El nihilismo cognitivo desempeña en nuestro mundo actual el papel que antes estuvo reservado a la fe religiosa. Ese nihilismo hace imposible todo descubrimiento en el terreno religioso y antropológico”. LMA 215.

¹¹¹⁷ “Tiene una enorme importancia volver a encontrar un sentido invencible e inexpugnable, pero sin romper con las exigencias que vienen del mundo terrible en que vivimos ni con las que se imponen a las investigaciones más rigurosas, por ejemplo, la repulsa de todo etnocentrismo e incluso de todo antropocentrismo... ¿Cuál es el pensamiento que puede satisfacer a estas exigencias? No será un pensamiento derivado de los maestros del siglo XIX, Hegel, Marx, Nietzsche y Freud. [...] Nosotros intentamos asumir las exigencias del momento que vivimos. Vamos más lejos que nuestros predecesores en la repulsa del antropocentrismo, ya que arraigamos nuestra antropología en la vida animal”. MISTERIO 481. A pesar de que en este fragmento se hable de la “repulsa de todo etnocentrismo”, Girard la combina con la valorización de elementos que considera logros occidentales o judeocristianos: “No rechazo tampoco reconocer que el sentido moderno de chivo expiatorio (el chivo expiatorio psicosocial evocado precedentemente) depende de una lectura post-medieval de la victimización que encuentra su origen en el Occidente cristiano. Insisto con fuerza, al contrario, sobre este

universalidad y la unidad de los ritos, mitos y religiones y, por ende, del género humano, por encima de las peculiares diferencias de cada cultura, aceptando que la naturaleza humana se hallaría abocada a la violencia. Tenemos, por consiguiente, no sólo una crítica al culto y a la esencialización de la diferencia frente a la identidad humana universal, sino también a la negación del rol capital que las religiones habrían jugado y jugarían en las sociedades humanas, y a un ingenuo optimismo antropológico. La etnología actual, en la que ni siquiera habría acuerdo en la definición de sus propios términos¹¹¹⁸, está en el punto de mira girardiano, no lejos de las críticas referidas, ya que en ésta primarían: el estudio de culturas individuales y pequeños problemas concretos; la sobrevaloración de las diferencias; los enfoques particularistas y los planteamientos relativistas (hasta el grado de negar el acceso a lo real, según la célebre cita nietzscheana: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”¹¹¹⁹); y la ocultación de la violencia sacrificial en las sociedades antiguas. La antropología habría vuelto la espalda a todo el proyecto de descubrir explicaciones universales de fenómenos como el sacrificio: “autores tan diferentes como Evans-Pritchard, Dumézil¹¹²⁰ y Lévi-Strauss se pronuncian unánimemente contra él”¹¹²¹.

La aversión por las grandes cuestiones, como el tema de la religión, también tendría semejanzas, particularmente en el ámbito francés, en literatura¹¹²². Y Girard no está dispuesto a renunciar a aquellas: “El espíritu de auto-interrogación que habita hoy en numerosos especialistas de las ciencias sociales es potencialmente más positivo que la autosatisfacción de tiempos pasados, excepto en degenerar en una especie de alergia a toda forma de especulación a gran escala. Para una disciplina donde ningún cuadro teórico jamás produjo la unanimidad, este tipo de especulación es una necesidad, sobre todo en la hora en la que el trabajo de campo toca a su fin en materia de religión, puesto que si este trabajo es indispensable, no sería capaz de servir de pretexto a un rechazo de la “antropología de gabinete”. Tratándose de culturas desaparecidas, o bien se recurre a la “antropología de gabinete”, o bien ya no tenemos antropología en absoluto. En la situación actual, podemos tener el sentimiento de que mientras menos se es ambicioso, más oportunidades tenemos de desembocar en resultados sólidos. Es

“etnocentrismo”. Puede traer en nuestra visión de las cosas distorsiones que no percibimos o que sólo percibimos tardíamente; pero desde el momento en que se trata de detectar una victimización no percibida como tal, hay que ver ahí una singular superioridad. Somos, pienso, la única sociedad capaz de percibir una relación entre la cuestión del sacrificio y la de la victimización arbitraria. Nuestro punto de vista es probablemente el único, culturalmente e históricamente, a partir del cual el sacrificio puede devenir el problema que es para nosotros”. SANGO 62.

¹¹¹⁸ “Si todas las nociones universales deben ser condenadas por el motivo de que son “monolíticas”, la antropología nunca devendrá una ciencia, y el interés que presenta será al mismo tiempo muy limitado. La investigación de una flexibilidad máxima y de definiciones “amplias” es legítima en el marco de un trabajo puramente descriptivo, pero la antropología no puede resumirse en descripciones. Si la investigación de un estrechamiento de las definiciones y de las herramientas intelectuales aplicables a más de una sola cultura se encuentra *a priori* abatida, la práctica actual sólo puede desembocar en la esterilidad intelectual. Incluso en el campo de los estudios literarios, la búsqueda de universales nunca ha cesado”. SANGO 265.

¹¹¹⁹ Girard se opone a los planteamientos nihilistas, como la hermenéutica que defiende el filósofo G. Vattimo inspirado en Nietzsche, que considera todo texto como “historias” más o menos ficticias con un sentido independiente y que deriva en la disolución del principio de realidad. CM 14-15.

¹¹²⁰ MISTERIO 14.

¹¹²¹ LMA 211. Continúa la cita: “Cuando un problema permanece sin resolver durante demasiado tiempo, resulta legítimo poner en tela de juicio su relevancia como problema científico. Los antropólogos tienen buenas razones para poner en duda la relevancia de la religión como problema. Pero los resultados de semejante actitud han sido hasta ahora tan poco concluyentes como los de los esfuerzos para resolver el problema. Por eso, la antropología no puede pretender que se ha librado de este problema. A pesar de la actual moda, todos los signos indican la continua relevancia del problema. [...] Nadie se pone de acuerdo sobre la definición de términos fundamentales tales como rito, tabú, sacrificio, etc... y sin embargo nadie puede prescindir de tales términos”. LMA 211. Volvemos a encontrar citados a estos tres autores conjuntamente para recibir el mismo reproche. MISTERIO 14. Véase también, sobre la reivindicación girardiana del estudio de los grandes problemas: SANGO 219-220. Acerca de la de la congratulación del autor, del periodo de algo más de medio siglo, entre el XIX y el XX, en el que las comparaciones y la inquietud por una teoría general, en particular una teoría general sobre lo religioso, inspiraban las investigaciones etnológicas, remitimos a: MISTERIO 13-14.

¹¹²² LMA 176.

sin duda una ilusión. Se haga lo que se haga, no se puede evitar tomar riesgos y, finalmente, el minimalismo ya no puede estar más seguro que las teorizaciones más ambiciosas”¹¹²³. El antropólogo autodidacta propone un discurso alternativo para la ciencia antropológica en el marco de la interdisciplinariedad y de unas ciencias humanas que habrían de buscar su lugar propio.

En este marco, una de las etiquetas que definirían la postura de Girard sería la de realista, “realista racional” o “realista mimético”¹¹²⁴. Podemos ver en ella también una evaluación y una reacción crítica a la modernidad, en particular al siglo XX, acusado por el pensador de no hacerse cargo de lo real, (apoyado, curiosamente, en una empresa intelectual, la suya, que coincide con el fin del estudio tradicional de campo de la religión en favor de un trabajo sobre los textos), como observamos en la siguiente cita: “la teoría mimética reacciona contra la tendencia del siglo XX a ver la ficción por todas partes. Hoy aún, es obligatorio pensar que todo es imaginario en los mitos, lúdico, poético, lírico, onírico, psicoanalítico, no importa qué en suma, a condición de que lo real no esté ahí. Lo fantástico juega un rol esencial, ciertamente, en los mitos, pero está generalmente limitado a las acusaciones contra la víctima. La teoría mimética rechaza el imperativo de la ficción a toda costa y busca lo real por todas las partes por donde pudiera disimularse, incluso en las acusaciones míticas”¹¹²⁵. En la reivindicación girardiana de lo real, además de en su apuesta por los grandes problemas, también encontramos su oposición al estructuralismo levistraussiano, al que también critica su concepción de lo científico: “Lévi-Strauss invita a la etnología y a todas las ciencias del hombre a una amplia retirada estratégica. Prisioneros como estamos de nuestras formas simbólicas, no podemos hacer otra cosa más que reconstruir las operaciones de sentido no sólo para nosotros sino para otras culturas; no podemos trascender los sentidos particulares para interrogarnos por el hombre en sí, por su destino, etc. Todo lo más que podemos hacer es reconocer en el hombre a aquel que produce las formas simbólicas, los sistemas de signos, y que los confunde a continuación con la “realidad” misma, olvidándose de que entre esa realidad y él interpone, para hacerla significativa, unos sistemas siempre particulares”¹¹²⁶.

El realismo racional toma cuerpo y su máximo sentido en una de las cuestiones capitales del pensamiento girardiano: pensar los mitos a través de las mismas claves utilizadas para los textos históricos de persecución, desvelando la violencia ejercida contra las víctimas y sus coartadas. Eso sí, en el caso de los textos históricos de persecución, el mecanismo victimario estaría atenuado, con lo cual ya no se deificaría a las víctimas en un momento posterior, lo que sí pasaría en las sociedades primitivas¹¹²⁷. Ante esta propuesta no podemos

¹¹²³ A continuación añade: “No hay que perder nunca de vista los límites inherentes a nuestra situación de investigadores, pero importa también estar orgullosos de las prácticas e ideales intelectuales que hemos heredado”. SANGO 63-64.

¹¹²⁴ Esta adscripción “realista” habría comenzado ya en la época en que Girard se dedicaba fundamentalmente a los estudios literarios. El autor mismo se autocalifica de “realista mimético”. ORIGINES 33. Curiosamente, en la entrevista de M.S.Barberi (AQUEL) el autor prefería no definirse o esgrimir que no “tenía” filosofía, mientras que después (ORIGINES) sí lo hace. “M.S.B. – ¿Contra todas las hipótesis convencionales en filosofía y en las ciencias humanas, puede ser definido como “realismo racional” el método que usted defiende? -R.G.- Quizás, pero no tengo certeza en lo que se refiere al método, y no tengo filosofía. En cierto modo no comprendo los imperativos, las interdicciones de la filosofía, como, por ejemplo, el rechazo de lo real en la época actual. O, más bien, lo comprendo, pero hacer abstracción de la emoción y de la participación personal sigue siendo para mí incomprendible”. AQUEL 125. Particularmente, Girard ha negado que su pensamiento pueda recibir el nombre de “sistema”: “Lo que hace un poco ridículo a Sartre, hoy día, pero que es al mismo tiempo conmovedor e incluso digno de admiración, es su voluntad de tener un “sistema” filosófico. Como Descartes. Se me acusa a mí mismo de construir un sistema, pero se equivocan. No digo esto por dar el aire de estar al día, soy demasiado viejo para eso”. CEASEC 129.

¹¹²⁵ VM 14-15.

¹¹²⁶ MISTERIO 16. Antes, Girard ponía en contexto el nacimiento y propósito del estructuralismo. MISTERIO 15- 16.

¹¹²⁷ “Considero como primitiva toda sociedad estructurada por mecanismos de chivo expiatorio aún intactos. Mientras no haya un Job que la perturbe al describirla, la justicia trascendente es inseparable del proceso

dejar de preguntarnos: ¿por qué sabemos que estos textos nos remiten a casos reales?, ¿por qué dar credibilidad a los autores acerca de las persecuciones que nos narran, pero no a la culpabilidad de los perseguidos? La respuesta girardiana a estos interrogantes podemos encontrarla, entre otros lugares, en la obra *El chivo expiatorio*, empezando por sus primeros capítulos. Comencemos por la definición que Girard nos da de los *textos de persecución* o *textos de mistificada persecución*: “Entiendo por ello los relatos de violencias reales, frecuentemente colectivas, redactados desde la perspectiva de los perseguidores, y aquejados, por consiguiente, de características distorsiones”¹¹²⁸. Girard usa los textos de persecución “como el “eslabón perdido” entre la mitología propiamente dicha y una interpretación de la mitología enteramente basada en el poder estructurante del sacrificio de víctimas”¹¹²⁹. Sin olvidar las diferencias con respecto a los mitos¹¹³⁰ para el autor de *La ruta antigua de los hombres perversos* es indispensable no olvidar que estos textos no constituirían una

victimario por él descrito. Es, pues, tan natural como sobrenatural, tan trascendente como inmanente. Está siempre ahí, ya que forma un mismo cuerpo con la unanimidad mimética y, tarde o temprano, ésta se rehace contra cualquier víctima”. RAHP 146.

¹¹²⁸ CH EX 19. Girard también se refiere a ellos como “textos de mistificada persecución” y se extiende varias páginas sobre ellos en su relación con los mitos en el ensayo “Violencia y representación en el texto mítico” LMA 194 y ss.: “Son textos que van desde los documentos de antisemitismo medieval y moderno, que incluyen violentos pogromos, hasta los documentos y registros de la inquisición española y de los juicios a brujas y hasta el texto primariamente oral del racismo moderno, el linchamiento de negros, por ejemplo, en el sur de los Estados Unidos. Consideremos, por ejemplo, la violencia medieval ejercida contra los judíos según los registros y la perspectiva de la mayoría cristiana. Todos sabemos muy bien qué elementos temáticos deben figurar en este contexto y cómo están organizados, de manera que no es necesario en verdad aducir ejemplos específicos”. LMA 194. A continuación Girard enumera brevemente esos elementos que serían casi equivalentes a los que encontramos en los textos míticos. LMA 194. En *Sanglantes orígenes* Girard cuenta cómo llega a estos textos: “Buscando, en *El chivo expiatorio*, ilustrar la distinción crucial entre, por una parte, el mecanismo del chivo expiatorio y, por otra, el tema o motivo del chivo expiatorio, he recurrido a textos medievales que podíamos tener por quasi-mitos y que, al menos a nuestros ojos de hombres modernos, surgen con toda evidencia sus raíces en persecuciones”. SANGO 66. También podemos encontrar otra definición o caracterización de los “textos de persecución” históricos que, a pesar de su carácter mítico e ilusionado [“illusionné”] “nunca alcanzan el grado de transfiguración que caracteriza la mitología propiamente dicha. Incluso los más mistificados de los perseguidores de judíos o de leprosos en la Edad Media no metamorfoseaban a sus víctimas en divinidades y en ancestros sagrados. Pero les dotaban a menudo de poder cuasi sobrenatural de curar las enfermedades de las cuales les acusaban simultáneamente de ser los propagadores. Nosotros sólo descubrimos analogías, pero analogías tan chocantes, tan completas, tan perfectas que no sabrían ser fortuitas. El poder que transfigura una víctima perseguida en criatura mitológica está aún activo en nuestro mundo, pero aparece siempre bajo una forma debilitada, incluso cuando está en lo más fuerte, por ejemplo en la Edad Media”. SANGO 69. Entre estas páginas encontramos una síntesis acerca de las problemáticas vinculadas a los textos históricos de persecución y que seguimos exponiendo aquí (vinculación con los textos míticos, relación con el mundo bíblico, cuestión de la realidad extratextual...) SANGO 66-74. En esta obra encontramos un caso más concreto del anteriormente apuntado en esta cita sobre el racismo en Estados Unidos: “Si por ejemplo, leen [en 2ª persona, se trata de un diálogo] un artículo de periódico relatando un linchamiento que se ha producido en el sur de Estados Unidos en 1933 y que en este texto localizan ciertos signos reveladores, entonces saben de qué se trata; pero quizás un historiador trabajando sobre este mismo texto en mil años no lo sabrá. La verdad se encontrará solamente en una novela escrita por un cierto William Faulkner. Los historiadores avisados dirán entonces que no hay que creer lo que cuenta la susodicha novela, puesto que se tienen los periódicos y se dispone de todos los documentos. Pero, en realidad, sólo es la novela la que extrae la verdad del conjunto de los signos reveladores”. SANGO 235. Una apreciación totalmente acorde a la sensibilidad y al proceder de Girard.

¹¹²⁹ LMA 221.

¹¹³⁰ “La mitología en sentido propio, es más difícil de llegar a desvelar, puesto que el coeficiente de distorsión y de transfiguración es más elevado. El debilitamiento de la fuerza que produce la mitología es uno con el reforzamiento de nuestro poder de elucidación de esta misma mitología. ¿Podemos identificar la fuerza antimitológica que está en funcionamiento en el mundo moderno? Estoy persuadido de que lo podemos, y ahí reside el aspecto más controvertido de mi posición, incluso si es, en muchos aspectos, lo más evidente. Cuando aplicamos a Machaut nuestro análisis en términos de “chivo expiatorio” y rectificamos buena parte de las informaciones que proporciona, sin por lo tanto dudar de la realidad de las víctimas que se esconden detrás del texto, procedemos de manera muy parecida a lo que hace la Biblia en los salmos, en el libro de Job, en los escritos de los profetas y en todas las historias más conocidas y las más apreciadas que encierra. Estas historias se parecen en apariencia a los mitos puesto que muchos de sus temas son idénticos, pero, cosa más importante, rehabilitan las víctimas y abaten el mecanismo del chivo expiatorio sobre el que reposa la mitología”. SANGO 70.

“categoría separada”, sino “un mito fallido”, lo cual indicaría un crucial progreso en la comprensión textual, “una conquista de interpretación, una conquista de los mundos que se encuentran bajo la influencia activa de los textos bíblicos”¹¹³¹. Volveremos sobre el factor bíblico.

El caso que se cita en primer lugar en *El chivo expiatorio* es un texto del siglo XIV del poeta francés Guillaume de Machaut, también prestigioso y relevante compositor. En concreto, el comienzo del *Jugement du Roy de Navarre*¹¹³², que es un poema cortés convencional. En la primera parte el autor relata una matanza de judíos a manos de una multitud, amenazada por el terror de la peste, convencida de que aquellos estaban contaminando el agua y causando la enfermedad. Pero, ¿por qué habría que dar crédito a la realidad de este relato? Girard parte de un hecho: aún hoy los lectores modernos descubrimos en el texto unos acontecimientos reales, incluso a pesar de los elementos inverosímiles de éste¹¹³³, como los signos del cielo o las acusaciones contra los judíos de haber envenenado los ríos y Guillaume no inventa su historia¹¹³⁴. Pero, ¿por qué afirmaríamos como lectores la realidad de estas persecuciones? ¿Acaso se gana o se pierde algo en ello? Hasta quienes de manera más radical anulan la conexión del lenguaje y la realidad, identificarían como real, en un texto de hace siglos, la persecución o linchamiento de judíos o brujas, distinguiendo, al mismo tiempo su realidad, de la falsedad del contenido de las acusaciones que con igual pretensión se verían recogidas en el texto¹¹³⁵. Girard apunta a nuestra privilegiada perspectiva moderna para dar una respuesta de por qué esto es así. Nosotros gozaríamos de un saber que, aunque hoy trivializado, apenas existía en el s. XIV: el saber de los estereotipos de la persecución¹¹³⁶. Respecto a si es indiferente o no reconocer en este caso la realidad extratextual o los referentes textuales, podemos suponer que, para Girard, de ninguna manera lo es, así como tampoco es inocuo el relativismo interpretativo que equipara el valor de los puntos de vista: “La “hipótesis” de la persecución real es tan segura como cualquier relación histórica pueda serlo. [...] Es más que una posible interpretación entre otras muchas, todas igualmente “interesantes” e igualmente relativas. Nadie puede decir que debería estar en el mismo plano que la perspectiva de los perseguidores. A la pregunta de qué se gana postulando la realidad de la persecución, la respuesta es clara: la completa coherencia e inteligibilidad del texto, la única interpretación verdadera”¹¹³⁷.

¹¹³¹ LMA 214.

¹¹³² Transcribimos la siguiente referencia: “*Oeuvres* de Guillaume de Machaut, publicadas por Ernest Hoepffner, I, *Le jugement du Roy de Navarre*, Société des anciens textes français, 1908”. CH EX 9, nota nº 1. Que sepamos no hay traducción en español.

¹¹³³ Un ejemplo de elemento supersticioso es la acusación de mal de ojo: “El mal de ojo no tiene ninguna realidad. [...] Todas estas acusaciones son irreales absolutamente, pero pueden ser reales *en tanto que acusaciones*. La presencia del mal de ojo en un mito [o en un texto histórico de persecución] no nos autoriza a hacer de él el producto de la sola imaginación”. VM 15. (La acotación entre corchetes es nuestra).

¹¹³⁴ Incluso teniendo en cuenta su credulidad y el estado de histeria colectiva que nos muestra. Además, su relato coincide con la famosa peste negra acaecida entre 1349 y 1350 en el norte de Francia. CH EX 8.

¹¹³⁵ “Hasta los más fanáticos partidarios de una textualidad divorciada de todo referente y enteramente conclusa en sí misma habrán de aplacarse y ceder frente a los textos de persecución. No sólo confesarán que un referente corresponde aquí, sino que identificarán ese referente, si les pedimos que lo hagan; y ese referente será, si no exactamente el mismo, por lo menos análogo al que propongo en el caso de la mitología propiamente dicha. Las mismas personas que ni siquiera escuchan mis argumentos cuando los presento en un contexto propiamente mitológico, estarán muy dispuestas a rendirse a ellos en el caso de los textos casi míticos, los textos de mistificada persecución... [...] Este hecho revela que el dogma contra el referente es en realidad tan inconsistente como estridente, y que no hay que tomarlo demasiado seriamente. [...] No imaginan lo que podría ocurrir si el dogma se aplicara seriamente a todos los textos sin distinción. Lo asombroso es que esas personas puedan considerarse “revolucionarias”; hasta la más tímida duda respecto de la legitimidad de su nihilismo subjetivo es considerada por ellas como “reaccionaria””. LMA 196-197.

¹¹³⁶ CH EX 17.

¹¹³⁷ EDIACRITICS, LMA 213. “La respuesta es obvia; pero habría que hacer la pregunta porque se trata de una cuestión textual antes de ser una cuestión ética. La respuesta da el mentís al nihilismo interpretativo de nuestro tiempo. Verdad es que muchas interpretaciones del mismo texto mítico son posibles, pero todas ellas son falsas;

El saber de los estereotipos de persecución procedería de la lectura de textos como el de Guillaume de Machaut, junto con muchos otros de la misma época, que abordan unos mismos temas de manera más o menos crédula, y entre todos ellos conformarían una red de conocimientos históricos. Para Girard sólo hay una hipótesis capaz de explicar el acuerdo recíproco de todas las evocaciones del texto: el arraigo del texto en una persecución real, vinculada a la perspectiva engañosa de los perseguidores, aunque éstos creen que su violencia está justificada. En la medida en que se ven como adalides de la justicia y creen cierta la culpabilidad de los judíos, no tienen por qué disimular sus matanzas¹¹³⁸. De este modo serían ellos quienes nos habrían dejado en los textos las armas contra ellos mismos. Este planteamiento de Girard contrasta fuertemente con muchas de las posiciones filosóficas actuales, caracterizadas por desembarazarse del referente, declararlo inaccesible o contentarse con las relaciones del lenguaje consigo mismo. La precaución metodológica por no caer en la vieja regresión de confundir signos y referentes, se habría convertido en un “dogma metafísico” con “creyentes” y “devotos”: “A medida que los intentos de elaborar una teoría científica del signo cedieron el lugar a críticas cada vez más radicales de semejantes intentos, el principio de una textualidad enteramente conclusa en sí misma sin referente alguno fuera del texto se ha convertido en un principio absoluto indiscutible”¹¹³⁹. Sin embargo, en el caso de los textos de persecución la disyuntiva sería bien palmaria: “o bien violentamos el texto o bien dejamos que se perpetúe la violencia del texto contra unas víctimas inocentes”¹¹⁴⁰. A Girard le parece ridículo que parte del pensamiento postmoderno se rasgue las vestiduras por la “violencia conceptual” o interpretativa al respecto de los textos, mientras que la violencia real que subyacería a muchos otros textos le sería indiferente. En realidad, cree que ningún historiador¹¹⁴¹ estructuralista o postestructuralista¹¹⁴² estaría dispuesto a concluir que no puede deducirse un acontecimiento real o un referente exterior al texto de ninguna representación¹¹⁴³. De lo contrario “sería considerado o bien un *agent provocateur* [sic] o un tonto y más probablemente aún las dos cosas. Los textos de mistificada persecución son la fuente primaria del trato que reciben las minorías perseguidas. Y nadie negará la verdad de esas persecuciones aunque se trate de una verdad de naturaleza muy diferente de la certeza matemática que tienen las ciencias naturales”¹¹⁴⁴. En este punto Girard hace valer ante todo el sentido común, al que reivindica considerándolo detrás de sus supuestos epistemológicos¹¹⁴⁵.

sólo una interpretación es verdadera, aquella que revela el poder estructurante del punto de vista de los perseguidores al cual los demás permanecen ciegos”. EDIACRITICS, LMA 214.

¹¹³⁸ CH EX 13-14. “Rechazamos sin titubear el sentido que el autor da a su texto. Afirmamos que no sabe lo que dice. A varios siglos de distancia, nosotros, modernos, lo sabemos mejor que él y somos capaces de corregir su opinión. Creemos incluso descubrir una verdad que el autor no ha visto y, con una audacia aún mayor, no vacilamos en afirmar que él es quien nos aporta esta verdad, pese a su ceguera”. Ídem 12.

¹¹³⁹ LMA 193.

¹¹⁴⁰ CH EX 17-18.

¹¹⁴¹ SANGO 32, 20.

¹¹⁴² “Los teóricos estructuralistas y posestructuralistas suponen que yo caigo ingenuamente en la trampa que ellos denuncian. Piensan que paso directamente de la representación del sacrificio de víctimas a su realidad”. LMA 214.

¹¹⁴³ Igualmente opina que tampoco los especialistas en mitología y letras clásicas dudarían un segundo en interpretar el texto de Machaut como los historiadores modernos, aunque jamás apliquen la misma interpretación a los mitos como el de Milomaki o Edipo. SANGO 73.

¹¹⁴⁴ LMA 197.

¹¹⁴⁵ “Los supuestos epistemológicos que están detrás de todo esto responden al vulgar sentido común y yo les doy la bienvenida como tales porque son los supuestos comunes a todas las realizaciones duraderas del pensamiento occidental. En sus comienzos especialmente, ninguna ciencia pudo prescindir de tales supuestos. Esos supuestos epistemológicos pueden ser puestos en tela de juicio en un plano abstracto, pero lo mismo puede hacerse con el consenso general sobre la persecución real que está detrás del texto del antisemitismo medieval. ¿Hay alguien que no perciba lo ridículo de semejante cuestionamiento?” LMA 217-218. Véase también la apelación al sentido común en la interpretación textual en: SANGO 32.

Aún nos queda otra cuestión, quizás de mayor magnitud y dificultad: ¿por qué no aplicar los estereotipos persecutorios a los llamados universos etnológicos?¹¹⁴⁶ Si las víctimas de la caza de brujas se consideran reales, y falsas las acusaciones vertidas contra éstas o contra los judíos, aceptando que se trata de fenómenos de chivo expiatorio¹¹⁴⁷, ¿por qué no habría de suceder lo mismo en el caso de los mitos?¹¹⁴⁸ Aquí es donde se inserta la propuesta girardiana de comparación entre los textos históricos de persecución y los mitos¹¹⁴⁹, tanto de las tradiciones greco-romanas como de las religiones arcaicas en general. Y también, claro está, entre los textos evangélicos y bíblicos y los míticos. No obstante, no está queriendo decir que no haya diferencias objetivas entre textos históricos de persecución, como los medievales, y los mitos: “ciertamente hay diferencias, pero ellas no son tales que excluyan un referente y un origen similares en los dos tipos de texto”¹¹⁵⁰. Una de las diferencias sería la pérdida de fuerza en los primeros, en la transferencia colectiva (gracias a la cual se operaría la divinización de la víctima), en los que sólo hallaríamos la sacralización maléfica en la atribución de poder para hacer el mal, en que se fundan también las acusaciones. Es interesante señalar también las coincidencias que habría entre los ritos estudiados por los antropólogos decimonónicos, y que consideraban los más primitivos por asemejarse a linchamientos colectivos de una víctima por una multitud encolerizada, con los indicios de los textos que narran las masacres medievales contra los judíos¹¹⁵¹.

¹¹⁴⁶ Girard expresa la siguiente queja: “Nuestra visión de la mitología, dominada por la alternativa global verdadero-o-falso, está lejos de alcanzar el grado de fineza que nuestro enfoque de la persecución histórica posee ya desde hace varios siglos”. SANGO 32.

¹¹⁴⁷ AQUEL 116.

¹¹⁴⁸ “Es la ideología antioccidental y, sobre todo, anticristiana lo que impide la desmixtificación de las formas míticas cuyo desciframiento es hoy posible”. SATÁN 106. “Los “textos de persecución” históricos, como el de Machaut, o los relatos del lichamiento de negros en el Sur de Estados Unidos, o aún los argumentos de los artesanos del Terror durante la Revolución francesa, son a menudo descritos como “míticos” por aquellos que rechazan ser incautos, y estos textos están tan cercanos, en efecto, de la mitología, que deberíamos encontrar natural tomarlos todos en bloque y preguntarnos si los auténticos mitos no serían simplemente otros textos de persecución que no habrían desvelado aún su secreto y continuarían engañándonos a todos, por múltiples razones, pero ante todo porque jamás nos ha venido la idea de tratarlos como acabo de tratar el texto de Machaut”. SANGO 68-69.

¹¹⁴⁹ El pensador francés no propone una vuelta al viejo *método comparativo*, como los viejos etnólogos entre finales del XIX y principios del XX, pero sí recuperar la idea de comparación. SATÁN 13. En LMA encontramos una síntesis en la que se enumeran brevemente los elementos del esquema que encontramos en los textos históricos de persecución que serían casi equivalentes a los de los mitos: 1) Algo marcha mal en la comunidad. Enfermedades y muertes misteriosas, violación de reglas sagradas, indiferenciación y caos predominantes. 2) Los judíos tienen “mal de ojo”, cometen parricidios e incestos y deben ser responsables de los males (peste, caos social...) y se rumorea de que algunos han sido vistos cerca de depósitos de agua. 3) Muerte o expulsión de algunos judíos. 4) Restablecimiento de la paz y el orden social. LMA 194. “Por supuesto, hay una *eliminación radical* y el fragmento o los fragmentos eliminados son culpables de una *acción calificada de negativa*. La eliminación misma es *calificada como positiva* y es una acción *colectiva*, antes que *individual*. Comenzamos con la *indiferenciación* y terminamos en la *diferenciación*. Las representaciones son las mismas en las dos categorías de textos. Pero nadie sugeriría que los textos de mistificada persecución deberían interpretarse en la clave levi-straussiana de un modo topológico; nadie sugeriría que estas representaciones tienen que ser una especie de alegoría del virgen nacimiento del “pensar humano”. La razón por la cual tratamos de manera diferente las dos clases de textos es la de que, en el caso de la mistificada persecución, inmediatamente nos damos cuenta de que aquí se trata de víctimas reales y de un episodio real de linchamiento. Comprendemos que cuando el linchamiento es referido desde el punto de vista de los linchadores mismos, *las víctimas pueden y deben ser transfigurados por la fantasía sin que lleguen a ser irreales*. 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: comprenden el mal de ojo, la peste, el parricidio, el incesto, etcétera. 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”. LMA 194-195. [Girard continúa extendiéndose a este respecto...]

¹¹⁵⁰ LMA 196.

¹¹⁵¹ SANGO 235.

Girard afirma la necesidad de ir hasta la violencia escondida en los mitos, para revelar el verdadero origen de nuestra cultura¹¹⁵². Reprocha a sus críticos el que no reconozcan lo que sería literalmente su propio saber, sólo que él lo aplica a un contexto no habitual (por ejemplo al mito edípico): “Si nuestros antepasados hubieran pensado de la misma manera que creen los que ahora mandan, jamás habrían terminado con los procesos de brujería”¹¹⁵³. Dice, con ironía, que si Edipo se nos apareciera hoy y se burlase de la fatalidad, del parricidio y del incesto, o considerara a los oráculos como trampas de chivos expiatorios, entonces “tendría a todo el mundo contra él, los helenistas, Heidegger, Freud y, tras ellos, toda la Universidad. Habría que eliminarle sin contemplaciones o encerrarle en un hospital psiquiátrico”¹¹⁵⁴. A juicio del autor franco-americano tendríamos el espíritu paralizado por el respeto cuasi religioso que continuaría rodeando a la mitología, y que sería particularmente intenso en el caso del mito de Edipo, “el cual disfruta desde hace mucho tiempo de un estatus casi idéntico al de una Escritura santa en el mundo de las ciencias de la cultura”¹¹⁵⁵. En cambio, para el pensador realista mimético no hay una ruptura radical en la historia y la mitología¹¹⁵⁶, en lo que al pensamiento mágico se refiere y que se expresa tanto en los textos históricos de persecución, como en los mitos, considerando similar la manera mágica y mítica de razonar que subyacería a la lógica de las acusaciones y las persecuciones de los chivos expiatorios: “Por regla general, el pensamiento mágico se percibe a sí mismo como una acción defensiva en contra de la magia y llega, por esta razón, al mismo tipo de comportamiento que el de los cazadores de brujas o de las multitudes cristianas durante la peste negra. [...] Todas estas personas [...] razonan de manera *mágica* [...] también decimos *mitológica*. Ambos términos son sinónimos [...] es lo que demuestra, sin darse cuenta, Evans-Pritchard. No hay diferencia esencial entre las representaciones y los comportamientos mágicos en la historia y en la mitología”¹¹⁵⁷.

Girard defiende, como hemos anticipado lacónicamente al definir los textos de mistificada persecución, que es gracias a la Biblia y a los Evangelios, a que nuestros antepasados se habrían venido nutriendo de ellos, por lo que hoy conoceríamos y condenaríamos los fenómenos victimarios. La comprensión moderna de éstos estaría unida al

¹¹⁵² “Hoy ha llegado la hora, a mi modo de ver, de aplicar a la mitología la operación que los hombres de los siglos XVII y XVIII fueron capaces de llevar a cabo con la caza de brujas. Bajo mi punto de vista, la más grande proeza que el mundo occidental haya realizado en materia de interpretación, es lo que se produjo el día en el que los pastores ingleses decidieron que las leyes concernientes a la caza de brujas debían desaparecer. Me parece que hoy el problema de la mitología es de la misma naturaleza”. SANGO 234.

¹¹⁵³ CH EX 134.

¹¹⁵⁴ RAHP 61.

¹¹⁵⁵ SANGO 27.

¹¹⁵⁶ “Mi lectura del mito de Edipo no permanece en la superficie de las cosas, puesto que para mí no sería capaz de tomar en serio esta historia de parricidio y de incesto: la verdad, es que Edipo era un chivo expiatorio. Yo leo el mito de Edipo exactamente de la misma manera que todo el mundo aquí leería el proceso de la bruja”. SANGO 233. Para ver con profusión el análisis girardiano de Edipo remitimos al siguiente volumen con diversos ensayos, editado por M. Anspach, quien también realiza la introducción: R. Girard: *Oedipus Unbound. Selected Writings on Rivalry and Desire*. Stanford, California, Stanford University Press, 2004. También puede verse el volumen de M. Anspach, prologado por Girard: *Oedipe mimétique*, Paris, L’Herne, 2010.

¹¹⁵⁷ CH EX 74-75. Anteriormente había afirmado que “en realidad, el pensamiento mágico no procede de una curiosidad desinteresada. Con mucha frecuencia sólo se recurre a ella [la caza de brujas] en caso de desastre. Constituye sobre todo un sistema de acusación. Siempre es el *otro* el que desempeña el papel de hechicero y el que actúa de manera sobrenatural para hacer daño a su vecino”. [...] “Evans-Pritchard muestra lo mismo que yo he mostrado, pero en el lenguaje que prefieren los etnólogos. El pensamiento mágico busca “una causa significativa en el plano de las relaciones sociales”, es decir un ser humano, una víctima, un chivo expiatorio. No es necesario precisar la naturaleza de la *intervención correctiva* que resulta de la explicación mágica.” [...] “El propio Lévi-Strauss sugiere estas verdades en sus disertaciones sobre el pensamiento mágico, pero lleva el arte de la lítote más lejos aún que Evans-Pritchard”. CH EX 73-74. Las páginas que siguen (pp. 76-78) son interesantes también en lo relativo a hacerse cargo de algunas claves en torno a los episodios de persecución, para Girard auténtico punto de partida religioso y cultural. Se nos presentan distintos modelos que podemos ver en: CH EX 70-78.

conocimiento, cada vez mayor, del mimetismo que los rige¹¹⁵⁸. Pero el cristianismo no se quedaría sólo en el desenmascaramiento mítico. Su sabiduría mimética, y la legada por la tradición bíblica, también alcanzarían las regiones del deseo y configurarían una visión antropológica que sí asumiría, al contrario que los saberes modernos, la condición violenta y conflictiva del ser humano. Así, como ya se ha dicho, “los Evangelios tienen una intuición formidable del mimetismo”¹¹⁵⁹, y “la teoría mimética es esencialmente una teoría cristiana”¹¹⁶⁰ capaz de tomar la violencia en serio. Encontraríamos por tanto en estos escritos neo-testamentarios, una “antropología del deseo mimético”¹¹⁶¹. Sin embargo, esto no habría impedido lo que Girard critica como la contaminación de la teología cristiana por la concepción antropológica griega, sobre la cual se habría asentado tradicionalmente, “una antropología errónea, [...] pagana, que no ve la responsabilidad del hombre en tanto que ser violento”¹¹⁶², aunque no profundiza en la cuestión, que sería susceptible de un estudio pormenorizado conforme a textos.

5.2. CRÍTICAS AL RELATIVISMO Y A LA MINUSVALORACIÓN DE LA VIOLENCIA Y DE LO RELIGIOSO

5.2.1. Críticas al relativismo epistemológico y multiculturalista

Pasamos a ver las consecuencias de estos planteamientos. Expondremos ahora las posturas que Girard critica, dando paso después a sus alternativas. Podríamos hablar en primer término de una hermenéutica nihilista, como la que propugnaría Vattimo¹¹⁶³, asentada sobre la frase de Nietzsche, ya aludida: “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”. Como sabemos Girard afirma que existen hechos e interpretaciones, cuestionando el reduccionismo del positivismo con respecto a los hechos, pero también el de los nietzscheanos que reducen todo a interpretación¹¹⁶⁴. Sería esta una perspectiva filosófica demasiado ceñida a lo lingüístico y que disolvería el principio de realidad¹¹⁶⁵ (la misma queja que le suscita la perspectiva heideggeriana) y por tanto en las antípodas de Girard. En el terreno de la etnología, el pensador denuncia lo que cree un gran mal para esta disciplina: el relativismo multicultural. Éste estaría encasillado en el extremismo de las diferencias, convencido de que no hay nada en las culturas humanas que trascienda su diversidad infinita y minando el método científico: “el respeto de las singularidades culturales es ciertamente esencial, pero no está correctamente concebido si paraliza la reflexión teórica”¹¹⁶⁶. Girard no tiene complejos en desinflar la burbuja de la inconmensurabilidad del número de interpretaciones textuales o de sus

¹¹⁵⁸ SATÁN 201.

¹¹⁵⁹ ACLAU 198. Esta intuición, reconoce Girard, ya estaba en Simone Weil cuando decía que más que una teoría sobre Dios, los Evangelios son una teoría sobre el hombre. Ahora se añaden las aportaciones hebraicas. SATÁN 66.

¹¹⁶⁰ ACLAU 204.

¹¹⁶¹ Esta antropología se extendería por todas las fases de lo que Girard llama el “ciclo mimético”. SATÁN 59-60.

¹¹⁶² CM 59. Como en el caso de la tradición o las escrituras judeocristianas, Girard generaliza demasiado y cae en la imprecisión, como cuando habla del paganismo.

¹¹⁶³ Hay publicados diversos textos que muestran los debates entre Girard y Vattimo, incluida su lectura heideggeriana de Girard. En la relación entre “ontología nihilista y kénosis de Dios”, la misión del cristianismo consistiría en disolver toda estructura ontológica impuesta violentamente entre los hombres. R. Girard y G. Vattimo : *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009. Sobre el posicionamiento girardiano al respecto de la crítica literaria moderna (estructuralistas, postestructuralistas...), particularmente norteamericana y francesa (v. gr. K. Burke y Derrida), la acusación al autor de reducir todos los textos literarios a un fenómeno exterior (el mecanismo del chivo expiatorio), además de una síntesis de posturas ya vistas acerca de su recuperación de la referencia a la realidad en el panorama intelectual contemporáneo, puede verse: EDIACRITICS, LMA 222-226 y ss.

¹¹⁶⁴ AQUEL 120. Como expusimos es la revalorización nietzscheana de la interpretación de la muerte de Jesús, con respecto a la de Dionisos, de la que se sirve Girard frente a la etnología positivista que igualaba a ambas.

¹¹⁶⁵ CM 14-15.

¹¹⁶⁶ SANGO 265.

inviolables contenidos que, de ser traducidos, supuestamente estarían condenados a renunciar a partes y matices tan valiosos como intraducibles: “En estos días se nos dice constantemente que cada interpretación es un nuevo texto y que para cada texto hay un número ilimitado de interpretaciones, cada una de las cuales no es más válida ni menos válida que la siguiente. Constantemente se nos habla de la irreparable pérdida que se sufre hasta en la más cuidadosa traducción de una lengua a otra. [...] Nadie dice otra cosa. [...] Y en verdad sólo puede haber una razón. Vivimos en un mundo cada vez más unificado por la ciencia y la técnica. El peso de las pruebas contra el actual concepto del lenguaje es tan enorme que no necesita ningún vocero para pregonarlo. Nuestro coro unánime no es realmente capaz de cubrir esa voz no reconocida”¹¹⁶⁷.

Casi todos los etnólogos serían relativistas y estarían convencidos de que nada en las culturas humanas trasciende la diversidad infinita de las diferencias, habiendo olvidado el espíritu inaugural de su disciplina y su afán por encontrar lo universalmente compartido. El multiculturalismo, sucumbiría con frecuencia a lo mismo que denuncia como el mayor pecado de Occidente: el apetito de exclusión. Se encerraría en reconstituir artificialmente las culturas no occidentales, en detrimento de una mayor comunicación y apertura¹¹⁶⁸. Enmascarando, de paso, un falso universalismo del que pretenderían revestirse las distintas culturas: la creencia, incluso en las culturas más cerradas, de que en el compartimento de una diferencia cultural particular, supuestamente inagotable, se halla la plenitud de la libertad y la universalidad. Sin embargo, todo lo que cuestiona esta creencia ilusoria, todo lo que conmueve la supuesta esencial diferencialidad de la propia cultura, sería lo que desencadena la disposición inmemorial a la persecución: “Esta tendencia adopta siempre los mismos caminos, la concretan siempre los mismos estereotipos, responde siempre a la misma amenaza. Contrariamente a lo que se repite a nuestro alrededor, nunca es la diferencia lo que obsesiona a los perseguidores y siempre es su inefable contrario, la indiferenciación”¹¹⁶⁹.

El relativismo contemporáneo sería el resultado del fracaso de la antropología moderna¹¹⁷⁰, el fracaso de la tentativa de resolución de los problemas ligados a la diversidad cultural humana. Girard pretende demostrar que las diferencias culturales son significativas a un cierto nivel (por ejemplo existen miles de modos de regular la vida en sociedad, como las leyes matrimoniales), pero no en otro (todas tendrían un único fin: prevenir los conflictos y la violencia interpersonales): “siempre he creído que el relativismo enmascara la unidad del conocimiento¹¹⁷¹ que sólo puede existir si se acepta como punto de partida”¹¹⁷². La

¹¹⁶⁷ LMA 179. Girard da cuenta, a continuación, de que Lévi-Strauss en teoría “no desea formar parte de ese coro”, ya que él está de acuerdo en que “sólo las ciencias naturales florecen [...] porque *únicamente en ellas los símbolos y los referentes son realmente adecuados los unos a los otros*. El lamentable estado de las ciencias sociales se debe a su incapacidad de emular ese ideal”. Un ideal que no sería una exclusiva de las ciencias avanzadas matematizadas, sino que se encontraría también en grandes sectores incluso de las culturas primitivas: “de otra manera las técnicas no darían resultado y no podrían transmitirse de generación en generación. La gente sencillamente perecería. Desde la técnica de la irrigación del antiguo Egipto hasta la receta del *boeuf bourguignon* se extiende un inmenso dominio lingüístico en el cual los agentes que lo emplean nunca experimentan el cosquilleo del *glissement du signifié sous le signifiant* que es bien real, desde luego, en algunos dominios, pero que no puede ser presentado como característica de todo lenguaje. Lévi-Strauss también reconoce este hecho. Desgraciadamente estos saludables puntos de vista teóricos no se reflejan en la práctica del análisis estructural”. LMA 179.

¹¹⁶⁸ AQUEL 41.

¹¹⁶⁹ CH EX 34. “No tengo ninguna ansia de defender eso que llamamos la indiferenciación de las culturas. Estoy bastante menos dispuesto, a diferencia de tantos otros, a ver en ello una fuente de paz y de tranquilidad. Creo al contrario que los conflictos presentes se enraízan ya en la indiferenciación, antes que en las diferencias hoy día revueltas y que no son más que pretextos”. CEASEC 75-76.

¹¹⁷⁰ CM 64.

¹¹⁷¹ “Los científicos sociales están siempre al acecho de una posición que les permita conciliar la conciencia que tienen del relativismo cultural con su creencia en la unidad del conocimiento, una creencia que no pueden descartar sin descartar la empresa científica misma. Mientras no se comprenda claramente su verdadera naturaleza, el dualismo metafísico heredado de Bergson y Sartre reduce el círculo a un cuadrado”. LMA 177.

profundidad y la pretendida inconmensurabilidad de las diferencias exaltadas por el multiculturalismo serían, pues, tan sólo aparentes. Es más, afirma: “cuanto más arraigada, “auténtica” e indesarraigable es la pertenencia, más se basa en unos idiotismos [...] que probablemente son insignificantes, auténticas idioteces, tanto en el sentido francés como en el sentido griego de *idion*, que significa lo propio”¹¹⁷³.

Si en el pasado fue el analogismo delirante, ahora, el nuevo callejón sin salida de la etnología moderna sería el “diferencialismo” radical. Pero el problema seguiría sin atajarse. La propuesta girardiana, aunque no pretende volver al analogismo exagerado, sí recoge la mezcla de diferencia e identidad de la analogía, partiendo de una concepción peculiar de la mimesis y del mecanismo victimario, intentando salir así del doble estancamiento¹¹⁷⁴. Esto podemos verlo en su idea, tan denigrada por los enfoques particulares de cada disciplina, de extrapolar el esquema persecutorio de los llamados textos históricos de persecución, interpretando de igual modo tanto las narraciones de las persecuciones medievales como los mitos llamados “etnológicos”.

5.2.2. La ocultación de la violencia

Además del “bloqueo” mencionado, cierto multiculturalismo etnológico está también preso, a juicio de Girard, por el discurso de lo “políticamente correcto”, que le conduce al negacionismo de la violencia sacrificial de las religiones arcaicas. Girard se escandaliza ante el hecho de que en Estados Unidos ciertos museos de etnología amerindia, minimicen o eliminen toda la violencia religiosa y guerrera en las culturas de los “nativos americanos”. Más aún, cuestiona a los antropólogos que niegan la existencia de los sacrificios humanos. Lo hacen, a pesar de que, normalmente, los etnólogos se sentían solidarios con las culturas estudiadas (lo cual no implicaba que ocultaran lo que veían) y de que su positivismo favorecía unas fieles descripciones y observaciones¹¹⁷⁵. De todas formas, lo que la antropología de la cultura tendería a rechazar, resurgiría siempre gracias a la antropología sobre el terreno, al encontrar huellas del sacrificio humano en el mundo entero (ya se trate de los mexicas o los fenicios), sin dejarse intimidar por los discursos ideológicos que achacarían esas “invenciones” al etnocentrismo occidentalista¹¹⁷⁶. Sin embargo, “cuanto más niegan los etnólogos “políticamente correctos” las violencias de los pueblos primitivos, más víctimas desterradas por los arqueólogos contradicen su “neorousseauismo” beatífico”¹¹⁷⁷. Girard señala que la antropología está confrontada a una doble amenaza: “en el pasado, a veces ha servido de instrumento al imperialismo colonial, a la ilusión de una superioridad de Occidente. Hoy, es el peligro inverso quien la acecha. Puede devenir una especie de juego de sociedad del género “Trivial Pursuit”, o bien una celebración no científica del hombre primitivo y, como plus, una monótona acusación de este diablo del hombre blanco. Los nuevos peligros son tan ideológicos como los de otros tiempos”¹¹⁷⁸.

¹¹⁷² CM 147-148.

¹¹⁷³ CH EX 203.

¹¹⁷⁴ RAHP 125.

¹¹⁷⁵ AQUEL 35-37.

¹¹⁷⁶ ORIGINES 195, 224. En concreto W. Arens, profesor de Oxford, dice que ver sacrificios humanos en las culturas arcaicas se debe al imperialismo occidental. En cambio, Girard sostiene que “el canibalismo ritual no es un “invento del imperialismo occidental”, sino un elemento fundamental de lo religioso arcaico” (SATÁN 11); que el sacrificio humano es “la actividad religiosa por antonomasia de la civilización azteca” (CH EX 85); o que “los intelectuales modernos [...] se esfuerzan en preservar estos universos desaparecidos bajo sus aspectos más favorables” (CH EX 86), lo cual le parece fuera de lugar.

¹¹⁷⁷ CEASEC 91. La antropología de campo garantizaría la realidad de los fenómenos, aunque pretendan negarse por motivos ideológicos a admitir las prácticas caníbales, la caza de cabezas [chasse aux têtes] u otros sacrificios humanos. SANGO 264.

¹¹⁷⁸ SANGO 264. Continúa la cita: “Denunciar estos últimos [los de antaño] no requiere ningún coraje – todo el mundo lo hace –, pero hace falta un poco de audacia para denunciar los nuevos peligros, porque son muy apreciados y corre [usted] el riesgo de encontrarse solo. Si las nuevas ilusiones ideológicas están a menudo

Pero la ocultación de la violencia sería mucho más amplia (aunque a Girard le parece curioso que si sólo se trata de los mitos “etnológicos” no se habla de violencia y no se les calificaría en términos de primitivos o salvajes, que en cambio sí se solerían aplicar a los textos evangélicos). La filología y la crítica moderna completarían la obra de las mitologías tardías, ayudando a borrar y a expulsar los trazos de la violencia de los crímenes fundadores conforme avanza la cultura¹¹⁷⁹. Pero también el humanismo clásico y, en general, el pensamiento moderno, tratarían de no habérselas con la violencia. Unas veces se ve la violencia o los mecanismos victimarios en los demás, pero no en uno mismo o en la propia sociedad (como Frazer); otras veces sólo se detectan en uno mismo o en la propia sociedad, pero no en los demás (como los anti-etnocentristas): “reúnanse las dos perspectivas y tendremos la verdad”¹¹⁸⁰. De nuevo, Girard va más allá de las diferencias y afirma la existencia de un “esquema transcultural de la violencia colectiva”¹¹⁸¹. (Eso sí, nos aclara que una cosa es que exista el esquema y otra que cada acontecimiento concreto dependa luego de él o no). Y la existencia de unos rasgos universales de selección de víctimas (por ejemplo la pertenencia a una minoría étnica o religiosa, que contribuiría a la polarización de las mayorías en contra de quien está adscrito a éstas)¹¹⁸². Mientras que marxistas o psicoanalistas estarían interesados en las causas de las creencias de los perseguidores (voluntad secreta de opresión, deseos inconscientes...), Girard pretende situarse en un nivel previo, desentrañar la mecánica de la acusación¹¹⁸³. Y, en este contexto, también defiende la tesis de la unidad de todas las mitologías y rituales¹¹⁸⁴, y de la totalidad de la cultura humana, religiosa y antirreligiosa: “más allá de la diversidad aparentemente extrema, existe una unidad no sólo de todas las mitologías y de todos los rituales, sino de la cultural humana en su totalidad, religiosa y antirreligiosa, y esta unidad de unidades depende por entero de un único mecanismo siempre operatorio en

pavimentadas de buenas intenciones, pueden también esconder formas más sutiles de condescendencia hacia el mundo no occidental. Imposible refutar la idea de que la violencia es ante todo un fenómeno occidental; la idea es simplemente demasiado absurda y nunca ha sido formulada de manera directa. Pero impregna en silencio una buena parte de escritos contemporáneos. El hecho de que una antropología anterior haya estado dominada por el absurdo inverso explica algunos de los excesos presentes, pero no sería capaz de justificarlos”. SANGO 264-265.

¹¹⁷⁹ CH EX 121. Como ya referimos, la mayoría de lenguas no disocian: crisis, crimen, criterio, crítica... Por ejemplo, el verbo griego *krino* significa: juzgar, distinguir, diferenciar, acusar, condenar a una víctima. CH EX 34. La lexicografía habría estado más del lado del racionalismo y la univocidad que de la complejidad y las ambigüedades. Véase la crítica a la lexicografía y a Benveniste en VS. Girard señala cómo, sobre todo en griego, hay términos que hacen manifiesta la no-diferencia entre la violencia y lo sagrado VS 272 y ss.

¹¹⁸⁰ AQUEL 46, 117-118.

¹¹⁸¹ Véase la nota nº 1149.

¹¹⁸² Girard reconoce que nos es más fácil desmistificar los textos históricos de persecución ya que proceden de nuestro mundo histórico y encontramos signos que nos son familiares acerca de lo que podría llamarse “potencialidad de víctimas propiciatorias”, asociados a las minorías religiosas o étnicas que suelen dar a las grandes “civilizaciones” sus víctimas expiatorias, lo cual no quiere decir que en tantas sociedades demasiado pequeñas y homogéneas para tener minorías (la mayoría de las que producirían mitos) no cuenten con signos de potencialidad de víctima propiatoria. Es más, estos otros signos, a diferencia de los otros, llamados “culturales”, serían “realmente transculturales”: “todo el mundo los advierte y cada cual puede verificar por sí mismo que corresponden a rasgos constantemente reiterados de la mitología mundial. [...] Cuando no hay minorías étnicas, cuando en la comunidad no hay nadie que pueda definirse como un extranjero o extraño, las tensiones agresivas tienden a polarizarse contra aquellas personas que, por una razón u otra, no se ajustan bien al estilo de vida de la comunidad y sobre todo aquellas personas que presentan alguna deformación física o son inválidas o tullidas o padecen de alguna otra afección, como un impedimento en el habla. [...] signos físicos muy crudos y bien visibles tienden a convertirse en el punto en que va a concentrarse la transferencia colectiva de ansiedad y hostilidad. Tíkarau anda cojeando. También cojean Edipo, Vulcano, el Jacob bíblico y muchos otros personajes del mundo entero. Cuando no se trata del mal de ojo puede ser un solo ojo, el del tuerto, y el ojo que falta equivale a la cojera”. LMA 198-199. Un ejemplo de minoría “inquietante” en una gran sociedad, sería el de los cristianos en el Imperio romano, que también estarían dotados de signos de selección victimaria al pertenecer principalmente a clases inferiores y contar con numerosos esclavos y mujeres. CH EX 258.

¹¹⁸³ CH EX 25-31. Al autor le parece insuficiente también la interpretación de Lévi-Strauss. Podemos ver sus críticas a éste y los freudianos en: LMA 199-200.

¹¹⁸⁴ RAHP 123-124.

tanto que siempre ignorado, el que garantiza espontáneamente la unanimidad de la comunidad contra la víctima propiciatoria y en torno a ella”¹¹⁸⁵. Tenemos aquí algunos ejemplos que, a pesar de su disparidad, remitirían al mismo mecanismo, de los que Girard se jacta ya que, en su opinión, sólo con su teoría quedarían vinculados entre sí: el incesto ritual del rey africano, la antropofagia tupinamba y el sacrificio humano azteca: “Proceden de tres maneras diferentes de interpretar y de representar en tres sociedades diferentes el mismo drama de la unidad primeramente perdida y luego recuperada gracias a un único e idéntico mecanismo diferentemente interpretado”¹¹⁸⁶.

Girard habla de la “tendencia universal” en todos los hombres a descargar su violencia acumulada sobre un sustituto, sobre una víctima de recambio¹¹⁸⁷. Y esto sería cierto, tanto para los “rudos salvajes” estigmatizados por Frazer, como para los súbditos de la reina Victoria, y para Frazer mismo. Lo que la alternancia de los dos puntos de vista oculta en cada ocasión sería lo esencial, la universalidad de la violencia. Nuestra ceguera selectiva solería ocultarnos “la participación de todas las culturas y, por tanto, de todos los individuos sin excepción, en las formas de violencia que estructuran nuestras pertenencias colectivas y nuestra identidad individual”¹¹⁸⁸. El secreto, por otra parte, de la supervivencia de todas las sociedades humanas ante el riesgo de descomposición por su violencia interna¹¹⁸⁹, y que la antropología no habría descubierto, sería “la convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el “chivo expiatorio” original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad”¹¹⁹⁰.

5.2.3. La centralidad de lo religioso frente a la marginación etnológica

Otro de los elementos de la etnología actual criticados por Girard, aunque no sólo de la actual¹¹⁹¹ ni sólo de la ciencia etnológica, es la expulsión racionalista de lo religioso que seguiría siendo dominante en antropología¹¹⁹². Esta postura contrastaría con la presencia

¹¹⁸⁵ VS 312.

¹¹⁸⁶ Reiteramos en parte lo ya dicho en la nota nº 241 del capítulo 1. VS 314-315. “Cuando paso del esquema general genético y estructura de mi hipótesis a las instituciones específicas de culturas particulares, encuentro variables que corresponden exactamente a lo que lógicamente cabía esperar de la interpretación errónea de los efectos de la víctima propiciatoria. Antepasados fundadores, dioses y reyes sagrados vienen a ser soluciones diferentes que se dan al mismo problema de interpretación. Una vez que la cultura se lanzó por una determinada senda, cabe esperar que la recorra hasta el fin y que difiera cada vez más de aquellas otras culturas que eligieron un camino diferente sin advertir empero en modo alguno que en realidad hicieron una elección. La señal más importante de que mi hipótesis no puede ser un mero “efecto de verdad” es la circunstancia de que ella explica las variables de los sistemas religiosos y constantes tales como la existencia universal de prohibiciones, de ritos y de la creencia en lo “sagrado”. La presencia de semejantes constantes es incompatible con la ahora popular tendencia a ver cada cultura como un fenómeno casi absolutamente singular”. EDIACRITICS, LMA 212.

¹¹⁸⁷ AQUEL 45-46.

¹¹⁸⁸ Recordamos la significativa continuación de la cita, cuya temática nos dará pie en capítulos ulteriores a tratar cuestiones como la de la conversión: “En este sentido, esta teoría posee un fuerte componente moral, ya que reconoce que todos estamos constituidos por la violencia salida del mimetismo”. ORIGINES 224-225.

¹¹⁸⁹ VS 159.

¹¹⁹⁰ AQUEL 46.

¹¹⁹¹ En este sentido seguiría vigente el mismo contexto racionalista que en la etnología clásica, donde lo religioso se considera un elemento banal, superficial, “supersticioso”. Ante la presencia universal del hecho religioso en este contexto “sólo cabe una respuesta verdaderamente lógica, y es la de Voltaire: lo religioso tuvo que *parasitar* desde fuera las instituciones útiles. Fue inventado por “pérfidos y ávidos” sacerdotes para explotar en su beneficio la credulidad del pueblo sencillo”. SATÁN 122-123.

¹¹⁹² “La exclusión de lo religioso, en el sentido con que se planteaba este problema hace cincuenta años, es el fenómeno más característico de la etnología actual. Tiene que jugarse algo muy importante en esta exclusión, si tenemos en cuenta la pasión que algunos ponen en hacerla definitiva. Según E. E. Evans Pritchard, por ejemplo, nunca ha habido nada bueno ni lo habrá jamás en las teorías de lo religioso. El eminente etnólogo las trata a todas con tal desprecio que podemos preguntarnos por qué les ha consagrado una obra titulada *Theories of primitive religion*. El autor no vacila en incluir en su excomunión incluso a las futuras teorías. Condena sin apelación ciertos pensamientos que están aún por nacer. Para que un sabio llegue a faltar a la prudencia más

universal del elemento religioso en el núcleo de todas las instituciones y que las modernas ciencias sociales, esencialmente antirreligiosas para Girard, no querrían reconocer, ya que entonces estarían asumiendo la religión como “el verdadero principio y la forma primitiva de todas las instituciones, [...] el fundamento universal de la cultura humana”¹¹⁹³.

El autor de *La violencia y lo sagrado* plantea, muy al contrario del racionalismo, que los seres humanos somos deudores de lo religioso. Recordamos cómo defiende, con Durkheim, que “lo social y lo religioso son la misma cosa”, más aún: “que la humanidad es la hija de lo religioso: no existiría sin lo religioso”¹¹⁹⁴; que las sociedades humanas surgen “de lo religioso arcaico por medio de los “asesinatos fundadores””¹¹⁹⁵, y que son producto de procesos miméticos disciplinados por los ritos que se derivan de aquellos crímenes¹¹⁹⁶. Los hombres serían más deudores del mecanismo del chivo expiatorio de lo que pudiéramos pensar, y los mitos que lo han encubierto son, dice Girard, como un capullo tejido sin cuyo abrigo no podría haberse desarrollado la larva (la humanidad). Las empresas humanas se habrían llevado a cabo, gracias a la protección contra la violencia procurada por las víctimas propiciatorias. La perpetuación de la ignorancia primitiva, que posibilitaba el funcionamiento y la protección del mecanismo, es la que impide reconocer la naturaleza de lo sagrado¹¹⁹⁷. Es por ello por lo que Girard sostiene que la minusvaloración moderna de lo religioso sería, paradójicamente, “el vestigio supremo de lo propiamente religioso en su forma arcaica, [...] 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”¹¹⁹⁸.

La incompreensión de la etnología y del pensamiento moderno con respecto a la religión estaría, por tanto, vinculada también a la prolongación religiosa del “escamoteo” de la violencia humana, y a la ignorancia de ésta como la mayor amenaza que ha pesado en las sociedades¹¹⁹⁹. Hoy continuaríamos sin conocer el dominio de la violencia sobre nosotros y sin querer reconocer la identidad de la violencia y lo sagrado. Y es sobre esto, precisamente, sobre lo que habría que incidir¹²⁰⁰. En el terreno antropológico, el problema concreto no sería ya sólo dar cuenta de lo que venimos diciendo sino que, además, Girard considera que el cristianismo ha venido siendo objeto de burdas comparaciones con las demás religiones, siendo tachado de religión arcaica y primitiva¹²⁰¹. Ahora, la cuestión antropológica fundamental residiría en explicar cómo solamente esta tradición religiosa, precedida por el judaísmo, en lugar de contribuir al ocultamiento de los crímenes victimarios los desvelaría¹²⁰²

elemental en cuestión científica, es preciso que se haya dejado cegar por la pasión”. MISTERIO 14-15. Transcribimos a continuación la nota a pie de página nº 1 de la p. 14 en la que Girard cita algunas referencias sobre la cuestión (adaptadas a la edición española): “E.E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid 1976, 125 s. Sobre la inutilidad de las teorías generales véase también la *Presentación* de G. Dumézil a M. Eliade, *Tratado de las religiones I*, Madrid 1974, 9-16. Observaciones análogas abundan igualmente en la obra de Claude Lévi-Strauss”.

¹¹⁹³ SATÁN 122.

¹¹⁹⁴ DIEU 56. SATÁN 128. No obstante, aclara Girard, que por legítimo que sea equipararle con Durkheim: “me parece excesivo definir como durkheimianas las tesis que defiende. No hay en Durkheim ni ciclo mimético, ni mecanismo de la víctima única, ni, sobre todo, la cuestión que ahora voy a abordar: la de la insuperable divergencia entre las religiones arcaicas y lo judeocristiano”. SATÁN 137. Aunque su planteamiento puede complementarse con el girardiano: “El mecanismo fundador permite por tanto dar un contenido concreto a la intuición aún vacía de Durkheim sobre la identidad de lo religioso y de lo social, no a partir de una idea general sino a partir de un verdadero mecanismo colectivo”. DESPRIT 532.

¹¹⁹⁵ SATÁN 128.

¹¹⁹⁶ SATÁN 127.

¹¹⁹⁷ VS 243-244.

¹¹⁹⁸ SATÁN 128.

¹¹⁹⁹ VS 270.

¹²⁰⁰ VS 272-273.

¹²⁰¹ CEASEC 155-156.

¹²⁰² CM 134. Paradójicamente en el contexto de una exaltación de la diferencia que es predominante “nuestra pseudo-ciencia de las religiones se basa enteramente en la convicción de que entre las diversas religiones no hay diferencia esencial. Esta confusión afecta al cristianismo histórico y lo determina hasta cierto punto. En nuestros

(también hemos visto que Girard considera otras aportaciones religiosas en la línea del desvelamiento).

5.3. LA INTERDISCIPLINARIEDAD EPISTÉMICA Y EL CARÁCTER PROPIO DE LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

René Girard defiende aspiraciones irrenunciables del espíritu renacentista y de la Ilustración¹²⁰³: un saber comunicable universalmente¹²⁰⁴ y una decidida apuesta por la interdisciplinaria, patente en sus planteamientos¹²⁰⁵. Girard afirma esta última sin ambages, esgrimiendo lo incuestionable del estudio interdisciplinar: “no creo que tengamos que justificar este método. Es la actitud inversa la que demandaría justificación”¹²⁰⁶. En efecto, una de sus quejas recurrentes se refiere a que nos hallaríamos en una situación de esquizofrenia cultural. Por un lado, los historiadores destacarían en sus análisis el esquema universal de la persecución victimaria en todas las sociedades del planeta, incluido Occidente y su pasado, desvelando la intolerancia y la superstición¹²⁰⁷. Sin embargo, por otro lado, los etnólogos nunca descubrirían este esquema, interesándose sólo por las teorías de las causas. En opinión de Girard, esto es porque: “o bien la persecución se halla presente pero no se ve porque faltan documentos, o bien se ha adoptado un neoprimitivismo contemporáneo que opone a nuestra inhumana sociedad superior la humanidad de las otras culturas”¹²⁰⁸. Paradójicamente nadie (ni los críticos del etnocentrismo¹²⁰⁹, ni los positivistas) cuestionaría o

días, el anticristianismo se esfuerza en perpetuarla. Se aferra desesperadamente a la teología más sacrificial [...] el cristianismo [como] una religión más de la violencia entre otras, incluso la peor de todas ellas”. RAHP 187.

¹²⁰³ En el *Siglo de las Luces*, en continuidad con el anterior, “los filósofos como tales se hacían portavoces de las nuevas ideas científicas, pues no se contentaban con una formación literaria y humanística, sino que perseguían asimismo una buena información científica. Por otra parte, no cabe hablar todavía de una separación clara entre la actividad filosófica y científica. [...] A través de distintos avatares el *Siglo de las Luces* ha sabido mantener un diálogo suficiente entre el pensamiento filosófico y el pensamiento científico. La reacción romántica va a suponer una interrupción de un clima de colaboración y diálogo que venía funcionando desde hacía dos siglos”. A. Ginzó: *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, Ed. Pedagógicas, 2002, pp. 102 y 104.

¹²⁰⁴ AQUEL 41.

¹²⁰⁵ Al hilo de su ensayo “La peste en la literatura y el mito” – recordemos que la peste sería un signo que acompaña a la crisis social en muchos textos y no solo míticos, y que podría ser antesala del desencadenamiento del mecanismo del chivo expiatorio o de la ejecución de rituales (según el lugar en que nos situemos en el eje histórico de una sociedad) – reclama una estrategia interdisciplinar donde literatura y antropología sean terrenos porosos y franqueables, estética y ciencia estén aliados y se promueva el diálogo para inteligir mejor los temas literarios y las cuestiones antropológicas, vinculando también el pasado con la contemporaneidad en una continuidad. Tres buenos ejemplos de este espíritu serían para el pensador: *Le théâtre et la peste*, de Artaud; películas de Ingmar Bergman como: *Persona*, *Vergüenza* y *El séptimo sello*; y *La muerte en Venecia* de Thomas Mann, llevada al cine por Visconti. Todos estos ejemplos sugerirían los temas girardianos, que tienen en común la violencia que atraviesa las relaciones humanas y los temas de la crisis social, el sacrificio, los dobles miméticos o la peste. LMA 155-158.

¹²⁰⁶ SANGO 58-59.

¹²⁰⁷ “A diferencia del mitólogo, el historiador no piensa que el carácter increíble de algunos temas invalide todo el texto en lo que se refiere a información extratextual. Todo lo contrario. Cuanto más increíbles son las acusaciones formuladas contra las probables víctimas, tanto más creíbles se hacen la persecución misma y la realidad de los trastornos sociales que deben haberla desencadenado”. EDIACRITICS, LMA 213.

¹²⁰⁸ CH EX 36-37.

¹²⁰⁹ “En América se ha hecho imposible encontrarse bien en la piel de cristiano, de blanco, de europeo, sin correr el riesgo de hacerse acusar de “etnocentrismo”. A lo que yo respondo que, haciendo esto, los turiferarios del “multiculturalismo” se inscriben en lo contrario... en la más pura de las tradiciones occidentales. ¡Occidente es la única civilización que se hace siempre tales reproches!”. CEASEC 89. A excepción de los occidentales, desde el Renacimiento o Montaigne, todos los pueblos habrían vivido muy confortablemente en el etnocentrismo más extremo. Actualmente muchos occidentales jugarían el papel de chivo expiatorio, denunciando a la sociedad occidental como la peor de las sociedades: “muchos de nuestra época cree romper con las tradiciones, cuando en realidad las respetan, sin la elegancia de sus ancestros”. CEASEC 90. Véase también SANGO 62. “La lucha contra el etnocentrismo está en el corazón de la cultura que ha inventado la antropología como disciplina. No es necesario que devenga un *leitmotiv* de autodenigración, ni una trampa lógica, ni el pretexto de una inercia nihilista. El esfuerzo que busca deshacer prejuicios etnocéntricos es un elemento esencial del espíritu científico, e importa que sea ardientemente perseguido. Es necesario estar al acecho sin cesar de nuestros errores

tacharía de etnocéntrica la aplicación del esquema del chivo expiatorio a las persecuciones medievales (y no solamente medievales) de brujas y judíos¹²¹⁰. No serían ajenos a esta esquizofrenia los críticos literarios, que no se interesarían más que por la tragedia y para quienes el mito habría de permanecer intocable. Los mitólogos, por su parte, preferirían ignorar la tragedia y mostrarían desconfianza hacia ella. Según Girard, “esta división del trabajo se remonta, a decir verdad, a Aristóteles que, en su *Poética*, nos enseña que el buen autor trágico no toca y no debe tocar los mitos, porque todo el mundo los conoce; debe limitarse a pedirles unos “argumentos”¹²¹¹.

Girard critica a las distintas ciencias y disciplinas al enjuiciar que, desde sus visiones particulares, no han descubierto el mecanismo victimario, ni la relación de las persecuciones colectivas y lo cultural en su conjunto: “ningún lingüista, ningún filósofo, ningún político la ha descubierto jamás”¹²¹². En parte esto también se debería a la impasibilidad científica, cuyo cuestionamiento no implicaría, a su juicio, la negación de la racionalidad científica. De hecho ser razonable, antes que racionalista, significa para Girard creer también en la ciencia y en los datos científicos. Pero, al mismo tiempo, habría que estar alerta y no sucumbir a su éxito embriagador, que provocaría un empobrecimiento en los objetos de las ciencias sociales y humanas, tentadas siempre a devenir “auténticamente científicas” haciendo suyos los métodos de las ciencias duras¹²¹³. Es aquí donde quedaría situado el papel esencial de la afectividad, repulsada por los etnólogos actuales, que pretenden ser tan “duros” y “fríos” como en las otras ciencias. Sin embargo, los sentimientos jugarían un papel crucial en el mismo objeto de estudio, el texto mitológico en este caso: “jugar a los falsos duros para no parecer desarmado equivale a prescindir, en realidad, de las mejores armas. Nuestros auténticos triunfos sobre la mitología no tienen nada que ver con esta falsa impasibilidad. Se remontan a una época en que no existía la ciencia sin conciencia, y son la obra anónima de los primeros en protestar contra la caza de brujas y en criticar las representaciones persecutorias de las multitudes intolerantes”¹²¹⁴. La teoría mimética, al contrario que estos etnólogos, se esforzaría en adaptar el método al objeto, si no puede hacerse del modo contrario, sin ser reductora y determinista, mostrando que en los asuntos humanos “lo imprevisible es siempre posible” y que “no hay nunca determinismo en sentido fuerte”¹²¹⁵. La negación de la impasibilidad sería la clave de desocultación del mecanismo del chivo expiatorio y que nos libraría de ser cómplices de los perseguidores. Por eso, afirma Girard, que la identificación con la víctima es “la auténtica fuente del saber” y que “la verdadera ciencia del hombre no es nunca impasible”¹²¹⁶. No sería esta, sin embargo, una mera cuestión emotiva o sentimental, sino que va acompañada de un requerimiento ético, de ciencia con conciencia, parafraseando al propio Girard, como señala al hablar de cómo es posible la desmistificación de los textos históricos de persecución: “es muy importante observar que la desmistificación del texto casi mítico [...] es inseparable de cierta

etnocéntricos, incluidos aquellos que consisten en reaccionar de manera unilateral y excesiva a nuestras equivocaciones anteriores”. SANGO 63.

¹²¹⁰ CH EX 166.

¹²¹¹ VS 81.

¹²¹² CH EX 34.

¹²¹³ CEASEC 64-65. En este sentido podemos ver la crítica de Girard a la concepción levistraussiana de la ciencia: “Lévi-Strauss se considera “científico” porque reifica la representación de un proceso humano: reduce los hombres a objetos inanimados, a meros elementos y fragmentos de un campo puramente espacial. Ese lenguaje deshumanizado del cual está tan orgulloso le hace imposible percibir plenamente la representación que tiene que ser revelada (la representación que está en el corazón de la mitología) para hacer posible una teoría verdaderamente científica”. LMA 187. A continuación Girard pone ejemplos concretos poniendo “a prueba” el modelo “topológico”, aplicado a una representación de linchamiento mítica, la del episodio de Penteo en *Las bacantes*.

¹²¹⁴ CH EX 102.

¹²¹⁵ CEASEC 65.

¹²¹⁶ RAHP 130-131. Actualmente determinados aspectos del saber de las víctimas se hallarían tan extendidos como degradados, pudiendo ser utilizados como un instrumento paradójico de sutiles persecuciones. Y es que ahora, el rol de la víctima sería el más deseable, pudiendo ser esgrimido como excusa para todo tipo de reivindicaciones y derechos. RAHP 130-131. (Véase la sección 6.3.).

actitud ética. La única interpretación científica del texto coincide ciertamente con el cumplimiento de una exigencia ética¹²¹⁷, que vendría avalada por el judeocristianismo. Ya hemos visto que el pensador concluye que “en nuestro mundo, la desmitificación extrae su fuerza de la Biblia”¹²¹⁸, incluso considerando los evangelios, como ya vimos, como textos científicos¹²¹⁹.

Girard defiende que su tesis de la víctima propiciatoria no es una nueva hermenéutica o una teoría metafísica, sino una hipótesis científica, fundada en una investigación de tipo positivo y que permite definir con rigor términos fundamentales como ritual, sagrado o religión: “serán llamados *religiosos* todos los fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria.[...] Al afirmar este carácter científico contradigo el dogma actual que pretende que la ciencia entendida estrictamente, es imposible en el ámbito del hombre”¹²²⁰. Girard defiende así la necesidad de estudiar científicamente la complejidad de las relaciones humanas, partiendo de un plano histórico, antropológico y evolutivo¹²²¹ y de la afirmación de las pretensiones de verdad y universalidad de las ciencias. En oposición a los planteamientos filosóficos que se ciñen al lenguaje y derivan en posturas nihilistas¹²²², o frente a las posturas que se arrojan la exclusiva de la científicidad, queriendo reducirla a la metodología de las llamadas ciencias “duras”. La audacia de la propuesta girardiana incluye recoger la toalla tirada por la etnología en lo concerniente al estudio de los orígenes de la humanidad, lo cual le parece un elemento ínsito a toda ciencia que se pretenda por tal¹²²³ y

¹²¹⁷ LMA 196.

¹²¹⁸ SANGO 73.

¹²¹⁹ ORÍGENES 199. Véase la nota nº 957.

¹²²⁰ CH EX 127. Todo ello a pesar de no ser una hipótesis falsable en sentido popperiano. Pero Girard se defiende en no pocas ocasiones: “Nuestra demitificación de Guillaume de Machaut no es “falsificable” (sic) en el sentido de Popper. ¿Es preciso, pues, renunciar a ella? [...] Debemos condenar retrospectivamente a los que terminaron con los procesos de brujería. Eran aún más dogmáticos que los cazadores de brujas y, al igual que éstos, creían poseer la verdad. ¿Hay que desestimar sus pretensiones?”. CH EX 133. Remitimos a las consideraciones críticas del final del trabajo sobre esta cuestión (sección 11.1.).

¹²²¹ CM 90.

¹²²² Para Girard el nihilismo filosófico proviene de la toma de conciencia del profundo desacuerdo entre nuestro lenguaje y la realidad humana, que se renuncia a explicar afirmando la insolubilidad del problema y constatando el fracaso de la filosofía de la Ilustración, impotente para dar cuenta de la gran complejificación de las relaciones humanas. CM 78-79. En otro lugar también apunta a las causas del nihilismo cuando sostiene que: “el actual nihilismo cognitivo tiene su raíz en una idea de verdad puramente filosófica y en una idea igualmente filosófica de los medios para alcanzar esa verdad. Todas las metodologías establecidas están dogmáticamente atadas a la idea de verdad. Las ciencias del hombre en su estado pasado y presente aún comparten un ideal de dominio directo y de pruebas inmediatas que constituyen la dimensión epistemológica de lo que Derrida llama “la metafísica de la presencia”. Este ambicioso ideal domina tanto al empirismo como a la fenomenología, que nunca son abandonados sin lucha porque sus partidarios no pueden ver otra posibilidad de conocimiento. En consecuencia, la mayor parte de la gente piensa hoy que ha llegado el fin de todo conocimiento cierto. La única actividad intelectual que conciben es el interminable y solemne entierro de la “filosofía occidental””. LMA 215. Antes de estas consideraciones, y después, Girard parece más optimista, considerando el nihilismo como algo anterior a un conocimiento no dogmático sino hipotético, en oposición al entierro de la filosofía: “Lejos de ser un fin, el actual desencanto puede considerarse como la condición previa de un estadio más científico del estudio del hombre. [...] Cuando se reconoce plenamente el fracaso de todas las metodologías dogmáticas, queda cerrado el umbral científico (sic). Estamos a punto de abandonar ese ambicioso ideal que hace inconcebible para el investigador la posibilidad de apartarse de los datos para buscar, en su desesperación, en su humildad o en su mero ocio, otros indicios posibles en terrenos bastante distantes de esos datos para haber quedado sin ser escrutados ahora, indicios que obviamente no pueden arrojar la clase de pruebas directas que buscan las metodologías dogmáticas. Ese es el umbral del conocimiento hipotético”. LMA 215-216.

¹²²³ “Una ciencia que no busca los orígenes no es verdaderamente una ciencia; una ciencia que se limita a clasificar y a describir, como lo hacen los estructuralistas, simplemente ha renunciado. Pero lo más extraño en este asunto es que estas gentes se imaginan altamente científicos en el momento mismo en el que, de repente, disciplinas hasta aquí puramente dedicadas a lo sincrónico se vuelven espectacularmente hacia el origen de las cosas, sobre todo en astrofísica; y este viraje sólo concierne a la astrofísica”. SANGO 231. Antes, Girard afirmaba que ni Saussure era tan fanático como muchos de sus discípulos, ya que para él “el objetivo era tener instantáneas sincrónicas a fin de obtener una *diacronía* y sobrepasar las analogías vagas y poco rigurosas. El

por tanto, le hace mostrarse hostil a quienes, como Lévi-Strauss, habrían renunciado a él¹²²⁴. Así, la teoría mimético-victimaria pretende tener en cuenta tanto las diferencias de la diversidad de rituales, instituciones y culturas, como su hipotético común origen en la violencia, siguiendo un itinerario que *a priori*, según Girard, no podría negarse. Pretende ir más allá de lo clasificable y del estructuralismo para estudiar la génesis de las culturas humanas, y comprende que las ciencias humanas modernas se escandalicen pues, como el pensamiento religioso antiguo, éstas serían platónicas, al transformar fenómenos religiosos y sociales, que estarían vinculados entre sí, en entidades independientes¹²²⁵.

En síntesis, estamos ante lo que podríamos llamar una propuesta de “refundación” de la ciencia etnológica, que pasaría por: recuperar la fidelidad a su origen disciplinar para retomar el estudio del común origen de los seres humanos, más allá de toda diferencia; imbuirse de nuevo del espíritu renacentista, aspirando a un saber de saberes interrelacionados y con vocación universal; restablecer la confianza en los discursos científicos¹²²⁶, la razón y el lenguaje, como instrumentos capaces de aproximarnos al conocimiento de lo real¹²²⁷, aunque sin idolatrarlos y sin caer en realismos y analogismos ingenuos, una vez superado tanto el positivismo radical como el nihilismo: “Pienso que la antropología debería ser libre de explorar intuiciones potencialmente productivas, como ha sido siempre el caso para las ciencias de la naturaleza. Los antropólogos deberían no tener en cuenta el nihilismo puritano de nuestra época y considerar sin complejos interpretaciones globales, incluso si estas se inscriben inevitablemente en un contexto que refleja nuestra propia tradición intelectual y espiritual”¹²²⁸.

Casi todas estas propuestas pasan por una reapropiación de elementos del pasado, aunque con nuevas improntas. Y es que nadie ha dicho que el planteamiento de Girard nazca de la nada o se pretenda original. Antes al contrario, se inscribiría en la lucha contra el imperativo de la “furia de la originalidad”, que habría producido escasas obras maestras destacando, más bien, por la “demagogia mimética” que obligaba a cada uno a hacerse más incomprensible que los otros. El autor franco-americano postula, sin embargo, que esta pretensión de radical originalidad lleva a la parálisis; que la vía de la solución al estancamiento se halla en la opción opuesta: en que sólo cabe la innovación a partir de la imitación¹²²⁹, también en la investigación etnológica. Además, le parece execrable la extrema acentuación de las discontinuidades, el rupturismo o la fragmentariedad en la historia de las ideas, así como toda idea de innovación que destierre la imitación, como también toda imitación que excluya la innovación¹²³⁰.

dogmatismo que siguió fue un fenómeno sorprendente. Soy muy consciente del problema, puesto que la primera edición de [...] *La Violencia y lo sagrado* data de 1972, época en la que este rechazo de los “orígenes” estaba en su punto culminante”. Ídem.

¹²²⁴ “Muchos mitos pretenden explicar el nacimiento del orden cultural al que pertenecen. Según Lévi-Strauss, semejante pretensión es necesariamente espuria, puesto que hasta la antropología moderna debe renunciar a investigar los orígenes. [...] Muestra poca paciencia con los estudiosos de la mitología que se concentran en esos aspectos. Sin embargo, no deja de advertir las evidentes similitudes que presentan mitos muy distantes unos de otros”. LMA 182.

¹²²⁵ “¿Por qué esas ciencias son incapaces de descubrir el mecanismo de la violencia colectiva, incluso en un texto como los Diálogos de Job, en que se exhiben tan impudicamente? Porque sus métodos de análisis y diferenciación continúan siendo tributarios de los mecanismos victimarios. Se orientan hacia diferencias cada vez más sutiles en dirección opuesta a la del origen del que dependen”. RAHP 126-127.

¹²²⁶ EDIACRITICS, LMA 218-219.

¹²²⁷ “Ahí reside la grandeza de nuestra tradición científica, en saber que no cesa jamás de poner en cuestión sus propias premisas a fin de desembocar en una objetividad más grande. Incluso si este esfuerzo jamás ha sido plenamente coronado de éxito, no sabríamos hablar de fracaso, incluso en las ciencias sociales”. SANGO 64.

¹²²⁸ SANGO 64.

¹²²⁹ CEASEC 56-57.

¹²³⁰ “En nuestras universidades, insistir sobre las rupturas, fragmentos y discontinuidades es siempre el colmo de lo “chic”. Michel Foucault nos ha enseñado a recortar la historia de nuestras ideas en segmentos separados que no comunican. Paralelamente, la historia de las ciencias ha desarrollado su propia versión de la *episteme* de

Presenciamos, pues, en Girard una crítica de la deriva filosófica y de las ciencias sociales en la postmodernidad, frente a la cual hay una reivindicación de la razón y del método científico, y su pretensión de verdad y de realidad. Eso sí, se trata de una revalorización de la ciencia y del espíritu científico moderno, a los que Girard no deja de escarmentar por su expulsión o minusvaloración de la violencia y lo sagrado¹²³¹. Y también por haber cercenado la importancia fundamental de la tradición bíblica y judeocristiana que estaría, según él, en los mismos orígenes de la ciencia, gracias a la progresiva emancipación del pensamiento mítico y mágico procurada por el saber de los estereotipos de persecución generado en aquella. No obstante lo cual, habría que discernir a partir de las propias tesis de Girard si, dado que el cristianismo, en la que él considera su genuina interpretación, no habría mostrado su auténtico rostro durante tantos siglos, cómo, en esa medida, podría haber procurado los efectos que le atribuye cuando, justamente, su potencial desmitificador estaba en estado de hibernación. Volveremos de inmediato sobre esta cuestión. No hace falta, en cualquier caso, entrar en ella para ver la ambigüedad girardiana en lo que al estatus de su hipótesis se refiere, entre su pretendida inspiración y aspiración científica y antropológica, y su deuda con las que considera verdades reveladas del cristianismo. Así lo señala J. M. Domenach: “Más vuelvo a la obra de René Girard y más su “hipótesis”, como él dice, me aparece como el apogeo heroico de la racionalidad moderna: viaje al final de las ciencias del hombre que, llegadas al borde del abismo del nihilismo, operan esta sorprendente media vuelta que las conduce, en un fulgurante viaje, en este dominio que ellas creían precisamente haber dejado para siempre: el de la palabra de Dios”¹²³².

5.4. EL PROGRESO MORAL Y CIENTÍFICO MODERNO: ¿OBRA DEL CRISTIANISMO?

En esta línea retomamos el valor no sólo religioso, sino epistemológico y desmitificador, que tendría la Cruz para Girard: “Si la Cruz desmitifica toda mitología más eficazmente que los automóviles y la electricidad de Bultmann, si nos libera de ilusiones que se prolongan de modo indefinido en nuestras filosofías y en nuestras ciencias sociales, no podemos prescindir de ella. Así pues, lejos de estar definitivamente pasada de moda y superada, la religión de la Cruz, en su integridad, constituye esa perla de elevado precio cuya adquisición justifica más que nunca el sacrificio de todo lo que poseemos”¹²³³. Defiende incluso que es gracias a razones morales y religiosas, al progreso moral posibilitado por el cristianismo, por lo que se dejaron de perseguir a las brujas y, en definitiva, por lo cual florece

Foucault. En *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn nos dice, más o menos, que sólo valen los sabios que se vuelven incomprensibles a sus colegas inventando un paradigma enteramente nuevo. Este punto de vista extremo sobre la innovación prevalece desde hace tanto tiempo que nuestros diccionarios mismos la consideran como una cosa establecida. La innovación se presupone que excluye la imitación tan radicalmente como la imitación excluía la innovación”. “Innovation et répétition”. VM 301. Girard muestra su oposición a Foucault en su afirmación de que ninguna ciencia del hombre sea posible. Sería una extrapolación ilegítima a partir del diagnóstico del fracaso de un sistema metafísico, lo cual no implicaría tener que claudicar en la empresa. LMA 178.

¹²³¹ SANGO 219; MISTERIO 13.

¹²³² Continúa la cita: “Si objeto esto, ¿es para defenderme de una fascinación que tiene la audacia de remitir al centro del mundo Cristo en la cruz? Me parece que es por temor de reencontrar allí algunos demonios que creía haber exorcizado: la pretensión de una explicación global, que clausura la historia, el mito de una transparencia social al fin realizada, el sueño de una ciudad que el Espíritu penetra y consagra al Bien. En breve, un deseo de conocer que no conoce sus límites y pretende de un golpe aclarar la historia pasada, presente y futura, como el artificiero enciende su molino. Lo trágico, para mi, continúa su diálogo con la certidumbre. Puesto que hasta el final subsistirá una parte de tinieblas que es, no el anverso del día, sino el lugar de propagación de la luz”. J. M. Domenach: “Voyage au bot des sciences de l’homme”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 241. A la ambigüedad señalada por este autor también se refiere M. Kirwan, citando la edición inglesa: “Domenach, J.-M., “Voyage to the End of the Sciences of Man”, in Dumouchel, P. (ed.), *Violence and Truth: on the work of René Girard*, Athlone, London, 1988”. M. Kirwan, *Discovering Girard*, loc. cit., p. 94.

¹²³³ SATÁN 18-19.

la ciencia. Esto, frente a la tesis según la cual es la invención de la ciencia la que pondría fin a la persecución de brujas, y contra lo que él llama la visión modernista del cristianismo perseguidor¹²³⁴: “El espíritu científico no puede ser primero. Supone una renuncia de la antigua preferencia por la causalidad mágico-persecutoria tan bien definida por nuestros etnólogos. A las causas naturales, lejanas e inaccesibles, la humanidad siempre ha preferido las causas *significativas bajo la relación social, y que admiten una intervención correctiva*; en otras palabras, las víctimas”¹²³⁵. En definitiva, Girard afirma que el espíritu científico es un subproducto de la acción en profundidad ejercido por el texto evangélico¹²³⁶. Sin embargo, esta apuesta contundente contrasta, en parte, con su consideración acerca de la gran dificultad del judeocristianismo para mostrarse con su rostro genuino y con el retardo del advenimiento de la que sería su auténtica interpretación: “Lejos de estar gastada o casi, como muchos lo creen, podría ser que el efecto de la revelación judeo-cristiana sólo haya sido retardado por la ineptitud universal para leer correctamente los textos, su luz subversiva filtrada por los velos sacrificiales, que las lecturas antirreligiosas como las lecturas religiosas tradicionales han lanzado sobre ellos. Es en razón de la lectura sacrificial de los Evangelios que la cultura cristiana ha podido conocer sus diversas fases”¹²³⁷.

No obstante, quizás sea problemático plantear esta cuestión tal como lo hace René Girard. Si asume que la lectura del cristianismo que ha primado, ha sido la lectura sacrificial¹²³⁸, en línea con la teología anselmiana, además de la paradójica existencia en el cristianismo histórico de cruzadas, inquisiciones y persecuciones, además de valores de nombre y apariencia cristiana, pero que no lo eran... ¿cómo habría sido posible, aún así, que la otra lectura que da sentido a la Pasión como el desvelamiento de la inocencia de las víctimas, y que estaba en un segundo plano, haya tenido a la larga tantos y tan grandes efectos?¹²³⁹ Además Girard, que atribuye la exclusividad de este descubrimiento al

¹²³⁴ CH EX 264.

¹²³⁵ *Ibidem*, pp. 264-265. Girard insiste en este planteamiento: “Se enseña a los niños que se ha cesado de perseguir a las brujas porque la ciencia se ha impuesto a los hombres. Mientras que es justo lo contrario: la ciencia se ha impuesto a los hombres porque, por razones morales, religiosas, se ha cesado de perseguir a las brujas...”. CEASEC 66-67.

¹²³⁶ CH EX 265.

¹²³⁷ SHAKES 345. “En la Edad Media, por ejemplo, vemos los principios evangélicos combinarse, en superficie, con la ética aristocrática del honor y de la venganza privada. Con el Renacimiento, el edificio comienza a hundirse y Shakespeare es uno de los principales testigos del acontecimiento. Incluso una vez desaparecidas las guerras de clanes, los duelos y otras costumbres similares, la cultura jamás se ha desembarazado completamente de valores vinculados a la venganza. Aunque cristianas de nombre, las actitudes sociales de los hombres permanecerán, por lo esencial, extrañas a la auténtica inspiración judeo-cristiana”. SHAKES 345. Una postura que se contradice con unas palabras citadas anteriormente, según las cuales la manera medieval de vivir el cristianismo, aún cuando no considere necesario no ser violento y se pretenda reconquistar el sepulcro de Cristo “es profundamente cristiana”. AQUEL 98 (CELUI 142). Subrayamos la década que separa ambas obras, y el hecho del cambio de postura de Girard sobre su interpretación del cristianismo (véase la sección 7.2.).

¹²³⁸ Sobre la lectura sacrificial y anselmiana de la Biblia, la ambigüedad interpretativa del N.T. y la interpretación de Girard: J.A. Estrada: *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 155-182.

¹²³⁹ Una muestra de que no es solamente una problemática que detectemos aquí o de que iría más allá de asumir, como Kant, la compatibilidad en la consecución del progreso europeo tanto de la influencia del factor religioso cristiano como del factor racional ilustrado, es este fragmento de la discusión entre el teólogo Burton L. Mack y René Girard en SANGO, que pone de manifiesto lo paradójico de una revelación, la cristiana, que habría contado con tantas trabas para ser comprendida: “GIRARD: No, no, yo no diría que el texto del Evangelio disimula. No es más que revelación, pero somos incapaces de aprehenderla./ MACK: Pero ¿cuál es el sentido de una revelación que no se puede comprender?/GIRARD: Podemos alcanzar a comprenderla progresivamente. Se infiltra en el curso de la historia y sus efectos son cada vez más grandes, incluso si no los reconocemos. Permítanme que les remita al evangelio según Juan: “Tengo aún muchas cosas por deciros, pero no podéis con ellas ahora” (Juan, XVI, 12)./MACK: ¿Una revelación no reconocida?/ GIRARD: Sí, una revelación no reconocida. Es todo el sentido del Evangelio – a saber: “Por el momento no comprendéis estas cosas, pero un día las comprenderéis.” Y las comprendemos cada vez más./MACK: Perfecto, es todo lo que quería oírle decir. GIRARD: No llegaré a afirmar que disponemos hoy de la revelación definitiva. Diría más bien que nuestra historia, en contacto con el texto de los Evangelios, nos enseña que este texto tiene una cierta significación y está de una cierta manera, en actuación. Hay entonces aspectos invisibles de este texto que hoy han devenido más

cristianismo, al menos en su plenitud, ¿qué argüiría por ejemplo ante los argumentos de Voltaire? Éste en su *Tratado de la tolerancia* expone el caso de la persecución de Juan Calas, acusado a causa de ser protestante, por el católico pueblo de Toulouse, de haber matado a un hijo suyo que había aparecido ahorcado. Voltaire podría compartir con Girard la tesis de que la ciencia se abre paso gracias al progreso moral y no al revés. Pero lo que Girard vincula al cristianismo, Voltaire lo vincula aquí a la facultad de la razón y a la tolerancia. Algo que el primero reprocha al segundo, calificando su comportamiento como cristiano, aunque Voltaire no lo haga¹²⁴⁰. Podríamos entonces desembocar en el debate de si este progreso de la razón y de la tolerancia se debe o no al cristianismo. El parecer de Voltaire es que “hay que decir, en elogio de nuestro siglo y de la filosofía, que los Calas no recibieron la ayuda que reparó su desgracia, más que de las personas instruidas y prudentes que desprecian el fanatismo. Ni uno solo de esos llamados *devotos*, lo digo con dolor, ha enjugado sus lágrimas ni llenado su bolsa”¹²⁴¹. Y es que el fanatismo no es exclusivo de las religiones arcaicas, como bien reconoce Girard; pero la caridad y el cuestionamiento de las supersticiones, también podemos cuestionarnos que se ciñan exclusivamente de manera privilegiada, aunque se reconozcan ejemplos en otras tradiciones, al judeocristianismo y a la modernidad: “Sólo los espíritus razonables piensan noblemente; [...] la filosofía [...] consiste en horror a la superstición, y en esa caridad universal que Cicerón recomienda: *Charitas humani generis*. Esa caridad, cuyo nombre se ha apropiado la teología [...] virtud desconocida [...] de los fanáticos que persiguen”¹²⁴².

5.5. CONCLUSIÓN

En conclusión, podemos afirmar que la evaluación de Girard del pensamiento moderno en general y antropológico en particular, en lo que a este nivel epistemológico se refiere, se sintetiza en los siguientes puntos, que hay que entender vinculados a su hipótesis del deseo mimético y del mecanismo del chivo expiatorio.

1. Asunción de las pretensiones de verdad, universalidad y acceso a la realidad del discurso científico y antropológico, expresadas en el “realismo mimético” o “realismo racional”, que huye tanto del analogismo ingenuo y del positivismo exacerbado, como del escepticismo, el relativismo y el nihilismo.

perceptibles. Se trata de un texto vivo./[...] MACK: Pero si este texto revelador es utilizado por algunos contemporáneos de la manera que han descrito Bon Jewett y John Lawrence, estamos entonces doblemente penalizados. /GIRARD: ¿Y entonces? Es lo que estaba previsto. El hecho es que los cristianos jamás han sido capaces de ver o de expresar con precisión lo que dice el texto: “Caifás, sumo sacerdote este año, les dijo: “No conocéis nada de esto; no comprendéis que es preferible para vosotros que un solo hombre muera por el pueblo y que la nación entera no perezca” (Juan, XI, 49-50)”. /Burton MACK: ¿Los cristianos nunca han sido capaces de ver eso?/ GIRARD: Sería inexacto decir que nunca han sido capaces de verlo; diría más bien que nunca lo han sido jamás de formular la cosa en el lenguaje de la teoría moderna, como yo lo hago. Han llegado a concebir toda suerte de formulaciones medianas, pero nada verdaderamente neto. Y esto es conforme a la situación: nada es verdaderamente neto. Estamos en alguna parte entre la plena revelación del chivo expiatorio y lo puramente mítico. En la historia, nos encontramos siempre entre el Evangelio y el mito”. SANGO 111-113.

¹²⁴⁰ “Cuando Voltaire defendía al perseguido protestante Calas, era más cristiano que los curas católicos que se oponían a él. Su error era, por lo demás, el creer en su propia perfección, imaginarse que debía la justicia de su compromiso a su propio genio. ¡No veía en absoluto aquello que debía al pasado que se extendía detrás de él! Respeto la tradición, pero no justifico la Historia...[...] Intento mostrar que hay en ella un sentido, allí donde, en nuestros días, la tentación nihilista es más fuerte. Yo digo: ¡hay una Revelación, y los hombres son libres de hacer con ella lo que les plazca! ¡Pero también resurgirá siempre! ¡Es más fuerte que ellos! Y, como hemos visto, es incluso capaz de poner, en su momento, los fenómenos miméticos a su servicio, puesto que hoy se rivaliza sobre ¡quién será más “victimizado” que el vecino! ¡Es peligrosa! Es el equivalente espiritual del poder nuclear”. CEASEC 88.

¹²⁴¹ Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 171.

¹²⁴² Ídem. Esta cita refuta la interpretación girardiana de Voltaire, que le atribuye una postura orgullosa e ignorante del pasado en su compromiso con la justicia. Voltaire sí tiene en cuenta el legado del pasado, eso sí, en este caso de un pasado anterior al cristianismo.

2. Defensa de la matriz renacentista e ilustrada del conocimiento en lo que a su carácter interdisciplinar, integral y unitario se refiere y a la recuperación del estudio por el origen de la especie humana y sus características universales, más allá de las particularidades de cada población y cultura.

3. Reivindicación del papel del judeocristianismo y su difusión en la progresiva renuncia de la causalidad mágica y el progreso moral, que antecederían al progreso científico, confirmando un valor epistemológico incomparable a la Pasión y a la Cruz que, a juicio del autor, capacitarían para tomar conciencia de los estereotipos de persecución y del esquema transcultural de las violencias colectivas.

4. Crítica a la etnología en tanto que, a pesar de tener en sus inicios más en cuenta el factor religioso, concibe este como elemento parasitario de lo humano abocado a su debilitación o desaparición, conforme a una progresiva racionalización de las sociedades. En particular, aunque acertaría al equiparar al cristianismo con otras religiones, erraría al no hacerse cargo de sus peculiaridades como religión desmitificadora de las religiones sacrificiales y arcaicas.

5. Diagnóstico y crítica del fracaso de la etnología moderna, que habría sucumbido al relativismo multiculturalista y al primado de las diferencias particulares, y que habría acentuado la ocultación de la violencia y de la religión, al igual que el racionalismo moderno, obviando su centralidad en la historia humana. En particular, crítica a la anteposición de lo políticamente correcto y de factores ideológicos, como el anti-etnocentrismo, a la divulgación de los sacrificios humanos presente en los aztecas, los mexicas o los fenicios.

6. Alegato en favor de unas ciencias humanas que estudien al hombre circunscrito en coordenadas históricas, antropológicas y evolutivas y que, aunque tengan en cuenta a las ciencias de la naturaleza, han de hallar su lugar propio, sin caer en una ciencia sin conciencia y sin afectividad y asumiendo, tanto lo que Girard considera virtudes y propósitos acertados del pasado como la innovación.

7. Quedarían de este modo aseguradas algunas de las pretensiones fundamentales de Girard como son: a) el estudio comparado de los mitos y de los textos históricos de persecución como narraciones sujetas a diversas interpretaciones, pero también capaces de dar cuenta de realidades acontecidas en el pasado y donde no son equiparables los puntos de vista de víctimas y verdugos; b) la unidad del género humano y la investigación antropológica de las diversas configuraciones culturales, en paralelo a sus diversas interpretaciones y elaboraciones y en vinculación al mecanismo del chivo expiatorio y a la dinámica mimética universal de los seres humanos; c) la asunción del valor central y fundamental, desde el punto de vista antropogenético y de la historia universal de las culturas, del hecho religioso y, particularmente, de la lectura de un progreso diacrónico de ocultación y de desvelamiento de la violencia sacrificial, desde la formulación milenaria de ritos y mitos, a su cuestionamiento en diversas tradiciones religiosas, especialmente acontecido en el judeocristianismo, cuya deslegitimación de las religiones sacrificiales abriría paso a la modernidad.

En el siguiente capítulo nos explayaremos acerca del especial dinamismo histórico característico de la modernidad, incidiendo especialmente en ambigüedades y paradojas, particularmente en la relación de la modernidad y del cristianismo con la violencia.

CAPÍTULO 6

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL HISTÓRICO, SOCIAL Y EXISTENCIAL

6.1. Mediación interna, indiferenciación y rivalidad en las sociedades modernas

- a) La primacía de la mediación interna
- b) Secularización y crisis en las sociedades modernas

6.2. Las ambivalencias de la modernidad y el cristianismo con la violencia

6.2.1. El precio de la privación sacrificial

6.2.2. Modernidad y cristianismo: una relación paradójica con la violencia

6.2.3. ¿Fracaso de los proyectos moderno y cristiano?

6.3. Paradojas y tensiones en la cultura y en el mundo actual

- a) El papel de las víctimas y su perversión
- b) El riesgo de deshelenización y de desjudaización
- c) ¿Renacimiento o Apocalipsis?

6.4. Conclusión

CAPÍTULO 6

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL HISTÓRICO, SOCIAL Y EXISTENCIAL

“Malraux define el presente como “la hora donde se hiere la ilusión de una ciencia que hubiera conquistado el mundo sin contrapartida”. Es una frase que parece escrita hoy más bien que hace sesenta años. Es esto lo que no se ha querido ver, es esto lo que el nihilismo de posguerra ha evacuado para reemplazarlo por juegos verbales. Ahora bien descubro leyendo a Malraux que era posible de alcanzar por la palabra lo que se juega de esencial en el mundo y en nuestra vida. A mi parecer, estas frases tienen un verdadero sentido. Sugieren el horror que vuelve a comenzar, pero con algo muy nuevo, terriblemente moderno. Pienso que lo esencial de lo moderno está aquí, el retorno de lo arcaico y lo “supermoderno” haciendo uno solo, ya que significa la pérdida de lo cristiano, lo arcaico volviendo bajo la forma de los fétiches, y no bajo la forma de los dioses y de la bondad griegos. Esto son pues momentos de síntesis que me interesan, donde todo es retomado, recuperado en una amenaza. El apocaliptismo de Malraux está hoy prodigiosamente reforzado por el hecho de que Hitler y Stalin han hecho escuela en materia de genocidio, por el hecho de que el planeta está en peligro. La vida animal como la vida del hombre. Una tal realidad sitúa a Malraux en la verdad sobre el plano científico. La historia se abre sobre algo que él no puede aún nombrar, y yo tampoco en la época: un retorno apocalíptico del sentido, y así una nueva actualidad del cristianismo. Esta intuición, aparece en su primer novela, La Voie royale”.

CONV 13-14.

Pasamos ahora a ocuparnos de la evaluación girardiana de la modernidad, referida a algunas transformaciones que llevan consigo las sociedades, en el decurso histórico moderno, y en la que podremos comprobar cómo prima un tono pesimista, aunque no exento de un intento de valoración ecuánime. No encontraremos novedades o grandes rupturas con respecto al nivel epistemológico, destacando de nuevo, como elemento decisivo, la progresiva expansión del potencial desmitificador cristiano que llevaría consigo no sólo semillas de secularización, sino también de disolución de las jerarquías y de promoción del igualitarismo.

6.1. MEDIACIÓN INTERNA, INDIFERENCIACIÓN Y RIVALIDAD EN LAS SOCIEDADES MODERNAS

Para hacernos cargo de los cambios acaecidos con la sociedad moderna nos centraremos en el contraste de dos modelos de sociedad: el premoderno y fuertemente jerarquizado, y el moderno e igualitario. Comenzamos con una exhortación de René Girard: “Ya no podemos desconocer los efectos del envenenamiento metafísico, puesto que éstos se agravan sin cesar. Estos efectos se han hecho sentir, de manera escondida, pero reconocible, mucho antes del siglo XX y del siglo XIX”¹²⁴³. Para desvelar en qué consiste el “envenenamiento” moderno, debemos tener en cuenta algunas de las tesis antropológicas fundamentales de *La violencia y lo sagrado*, que tienen sus repercusiones en el funcionamiento de las sociedades en general, y de la sociedad moderna en particular. Girard define el orden cultural como “un sistema organizado de diferencias [cuyas] distancias diferenciales [...] proporcionan a los individuos su “identidad”, y les permite situarse a unos en relación con los otros”¹²⁴⁴. En las sociedades primitivas la pérdida de las diferencias provoca la rivalidad y puede llegar hasta la lucha a muerte entre parientes o miembros de un mismo grupo. Y es que es sobre éstas, sobre las que se fundamentarían el orden, la paz y la estabilidad. Por esto define Girard la “crisis sacrificial” como una “crisis de las diferencias”, de todo el orden cultural mismo, amenazado ante la descomposición del orden religioso, que lleva consigo: pérdida de vitalidad institucional, disolución de la estructura social, crisis

¹²⁴³ CDS 94.

¹²⁴⁴ VS 56.

axiológica¹²⁴⁵... Suele verse en el surgimiento de las diferencias la causa y el pretexto de las rivalidades conflictivas. Así sucede, en especial, con la aspiración a la igualdad del mundo moderno, que estima las diferencias, aun no vinculadas con el nivel económico o social, como un obstáculo para la armonía en las relaciones humanas¹²⁴⁶. En cambio, su función habría desempeñado un papel totalmente distinto¹²⁴⁷. Tanto es así que en las sociedades premodernas habrían sido las diferencias bien establecidas, conforme a un orden jerárquico, las que habrían procurado la estabilidad y alejado la conflictividad social. Y las religiones y sus ritos habrían contribuido a ello¹²⁴⁸. Cosa que ya no sucedería en las sociedades modernas más secularizadas, y cuyo igualitarismo formal no mermaría, sino que acentuaría, la violencia entre todos los individuos, al aspirar a competir por las mismas cosas¹²⁴⁹ y poder compartir todos los mismos deseos, con independencia de su efectivo y real cumplimiento.

a) La primacía de la mediación interna

Las ya aludidas categorías girardianas de “mediación externa” y “mediación interna”¹²⁵⁰ son de un gran valor para el análisis de las relaciones interpersonales que se dan en distintos modelos de sociedades. Como ya expusimos en el capítulo 3, el autor concibe la naturaleza del deseo, principalmente, como mimética, metafísica y triangular. Esto quiere decir que, frente a la concepción moderna y romántica del deseo, que presupone una linealidad entre sujeto deseante y objeto deseado, tenemos un triángulo en el que el deseo es metafísico, más que objetual, porque lo que importa es nuestro deseo de ser como el modelo que nos hace atractivo el objeto y, por lo tanto, nuestra imitación. Queda deslegitimada así toda concepción del deseo que hablara de éste en términos de espontaneidad, originalidad o autonomía, aún en el caso infantil. Alcanzar el objeto será, sobre todo, un medio de asemejarnos al modelo, de ser como él. Cuando la distancia espiritual entre el sujeto deseante y el modelo es lo suficientemente amplia, la mediación es externa (caso de Don Quijote con respecto a Amadís de Gaula, que nunca competirán por Dulcinea o por ser los protagonistas de las aventuras). Cuando esta distancia es reducida, estamos ante la concurrencia competitiva entre sujeto y modelo, que desean lo mismo y están demasiado cerca para no rivalizar. Se trata de la mediación interna¹²⁵¹.

¹²⁴⁵ Recuperamos esta cita: “No se puede tocar el sacrificio [...] sin amenazar los principios fundamentales de que dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad. Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio”. De una cita hecha por Radcliffe-Brown, recogida por Girard VS 159.

¹²⁴⁶ VS 57.

¹²⁴⁷ Girard cita el discurso de Ulises de la obra shakesperiana *Troilo y Cresida*. Este discurso, sobre la crisis de las diferencias, es una reflexión sobre el papel de la Diferencia en la empresa humana, “principio de todo orden natural y cultural”, condición de posibilidad de una jerarquía de sentido en un todo organizado: “Al igual, pues, que en la tragedia griega, o que en la religión primitiva, no es la diferencia, sino más bien su pérdida lo que ocasiona la confusión violenta”. VS 58. Dicho de un modo más explícito: “allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia”, lo que explica el temor suscitado por los gemelos en las sociedades primitivas (Ibídem, p. 64).

¹²⁴⁸ Girard define el rito, en este sentido como “un comportamiento mimético de tipo no conflictivo, una mediación *externa*”. SHAKES 265-266.

¹²⁴⁹ Esta problemática la ha puesto de manifiesto Girard acudiendo al célebre análisis histórico de la democracia burguesa de Tocqueville. MRVN 110-111.

¹²⁵⁰ Recuperamos sintéticamente la definición girardiana de las nociones que, señala, podrían complicarse hasta el infinito con distinciones secundarias, aunque en su teoría esta terminología no está depurada en exceso y, de hecho, no concibe un término de mediación que estuviese acorde con un prototipo de relación armoniosa, salvo el tanteo, en ACLAU, del término de “mediación íntima”. Por ahora, recordamos que Girard habla de “*mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupan el mediador y el sujeto, no entren en contacto”, y de “*mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra. [...] Aunque la lejanía geográfica pueda constituir un factor, la *distancia* entre el mediador y el sujeto es fundamentalmente espiritual”. MRVN 15-16. Con lo cual, en el primer tipo de relación el terreno está abonado para compartir deseos y, por tanto, a la vez, para competir también por su consecución.

¹²⁵¹ MRVN 109 y ss. Pueden verse los respectivos conceptos en: Ch. Ramond: *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005/2009.

En sociedades como la medieval, la mediación externa habría sido la predominante y la rigidez en la estructura social habría posibilitado que hubiera unos sólidos modelos que fueran objeto de imitación, contribuyendo a evitar la rivalidad violenta en un contexto en el que las distancias y las diferencias eran abismales. Girard vincula el temor ante lo nuevo y la innovación con motivaciones sociales y políticas, que tendrían tras de sí un elemento también religioso, que estima más arcaico y pagano que cristiano, en un mundo donde la identidad de los modelos culturales y la necesidad de estos modelos “van de suyo” y cuya última fase coincidiría en general, a su parecer, con los siglos XVI y XVII¹²⁵². En sociedades como la moderna, la mediación interna¹²⁵³ sería la preponderante: “la mediación externa, da lugar desde ahora a un mundo donde, al menos en principio, individuos y comunidades son libres de adoptar los modelos de su elección entre una amplia y diversa gama o, mejor aún, ningún modelo en absoluto”¹²⁵⁴, al menos en apariencia. El paso de la monarquía absoluta a la democracia burguesa supondría el paso de la prevalencia de la mediación externa al “reinado” de la mediación interna. Tocqueville, cuyos análisis son muy valiosos para Girard, sería un testigo excepcional de este acontecimiento que sí habría percibido, al contrario que Marx y otros muchos intelectuales de los siglos XIX y XX, los cambios de la igualdad democrática en sus consecuencias antropológicas¹²⁵⁵: “la mediación externa del cortesano ha sido sustituida por un sistema de mediación interna del que hasta el pseudo-monarca forma parte. Los revolucionarios creían destruir toda la vanidad destruyendo el privilegio noble [pero] se copian entonces los unos a los otros. La idolatría de uno solo es sustituida por el odio de cien mil rivales”¹²⁵⁶. Es interesante, en este sentido, el análisis de P. Bruckner quien nos habla del paso de la interioridad agustiniana a la intimidad rousseauiana, describiendo el tránsito de una interioridad en la que Dios era el juez, pero nos conocía y cabía la misericordia, a otra interioridad en la que el tribunal será la multitud de iguales que nos rodea. Y éstos ni nos conocen ni serían tan benévolos¹²⁵⁷.

¹²⁵² VM 293. “El mundo de la mediación externa teme verdaderamente la pérdida de sus modelos trascendentes, puesto que la sociedad se percibe como intrínsecamente frágil. [...] El objeto del temor general, es un hundimiento de la religión y de la sociedad en su conjunto por medio de un contagio mimético susceptible de transformar la multitud en jauría”. VM 294. Girard hace estas consideraciones en un amplio contexto en su ensayo “Innovación y repetición”, con referencias a otras etapas históricas y autores, incluyendo la revolución inglesa y la francesa. VM 295-296, 298.

¹²⁵³ G. Vanheeswijck señala que, entre otros, J. P. Dupuy y P. Dumouchel han destacado la similitud entre el funcionamiento girardiano de la mediación interna y el funcionamiento del poder normalizador en Foucault. Sostiene que, al igual que sus coetáneos franceses, Foucault y Derrida, el autor de *La Violencia y lo sagrado* comparte una cuestión: “ya no siente nada por la magia de la negación: lo que Hegel-Kojève llama *Aufhebung*, él lo describe como *exclusión*. ¿Cómo mantenerse dentro de la diferencia?”. G. Vanheeswijck, “El lugar de Girard en la filosofía contemporánea”, en *Anthropos*, nº 213 (2006), p. 45, y nota nº 11, p. 45. (Versión en inglés: “The Place of René Girard in Contemporary Philosophy”, *Contagion*, vol. 10 (Spring 2003), p. 100 y nota nº 4).

¹²⁵⁴ VM 298. En el contexto del ensayo antes citado, el autor continúa vinculando el punto de vista negativo acerca de la innovación, con una concepción de la vida espiritual e intelectual basada en la imitación de modelos estables: “Nuestro mundo siempre ha creído que innovar e imitar eran dos actitudes incompatibles. Esto era ya cierto en la época en la que se temía la innovación; ahora que se la desea, es más verdadero que nunca. [...] El historiador romántico pone la innovación sobre el mismo plano que la fundación e incluso la creación, la creación *ex nihilo* se entiende, que era hasta ahora el monopolio exclusivo del Dios bíblico”. VM 299.

¹²⁵⁵ “Bajo mi punto de vista, la tendencia a definir la innovación en términos cada vez más “radicales” y antimiméticos, y la loca escalada que acabo de evocar, revelan una abdicación de la inteligencia moderna ante esta presión mimética, una adhesión colectiva al auto-engaño que Marx mismo, a pesar de todas sus intuiciones, ilustra ejemplarmente. Como numerosos intelectuales de los siglos XIX y XX, Marx ve la concurrencia como el mal por excelencia, un mal que habría por consiguiente que abolir, como el libre mercado, el único sistema económico que permite canalizar el espíritu de competición en esfuerzos constructivos en lugar de exacerbarlo hasta la violencia física o de ponerle enteramente fin. El pensamiento puramente histórico de Marx no toca las consecuencias antropológicas complejas de la igualdad democrática que Tocqueville había percibido. Marx no ha señalado el cambio de modalidad de la imitación; no estaba en disposición de definir la rivalidad mimética desencadenada por el abandono de los modelos trascendentes y el hundimiento del pensamiento jerárquico”. VM 308-309.

¹²⁵⁶ MRVN 110.

¹²⁵⁷ P. Bruckner: *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 21-34.

Girard asevera que lo realmente significativo de los tiempos modernos es que la amplitud del abanico de modelos a elegir es mucho mayor que antaño, y enfatiza el aspecto igualitario al poner el acento en el nivel de los deseos: “aunque existan [...] grandes diferencias de poder adquisitivo, entre nosotros ya no hay diferencias de casta o de 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 deberíamos 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, estando estrictamente codificado y controlado por unas diferencias sociales y económicas extremadamente rígidas”¹²⁵⁸. En nuestras sociedades, el deseo triangular ocuparía hasta los menores detalles, con tan pocos límites como con tan grandes y graves repercusiones para los individuos¹²⁵⁹. Las posibilidades que una sociedad ofrece, al no determinar a sus individuos por su lugar de nacimiento en un estamento o posición determinada (lo que a su vez condicionaría lo que se debía desear), son inauditas. No obstante, también crecería exponencialmente el virtual nivel de frustración y malestar que el mundo moderno sería capaz de generar, ante la difícil e ineludible tarea de que cada uno de los individuos se busque un lugar, en pugna con unos iguales que ahora pueden ser en teoría todos: “En un mundo donde los individuos ya no son definidos por el lugar que ellos ocupan en virtud de su nacimiento o de algún otro factor cuya estabilidad reposa forzosamente sobre lo arbitrario, el espíritu de competencia, lejos de calmarse, se inflama más que nunca; todo depende de comparaciones que forzosamente no son “seguras” ya que ningún punto de referencia permanece”¹²⁶⁰.

Una sociedad que no dispone un lugar de antemano para los individuos y donde las jerarquías han sido borradas lleva, según Girard, a que los hombres se fabriquen su destino “imponiéndose” a los demás, que han de “distinguirse del rebaño”, “hacer carrera”: “hay que examinar lo que ocurre en los ambientes donde la fiebre de la competencia y las ansias por

¹²⁵⁸ ORÍGENES 56-57. En nota a pie de página se nos remite a una cita ilustrativa de Warhol sobre el ideal igualitario en los deseos de los consumidores, aunque el alcance del ejemplo sea limitado: “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”. [Cf. en castellano A. Warhol, *Mi filosofía de A a B, y de B a A*, Tusquets, Barcelona, 1998.]. ORÍGENES 56, nota nº 10. (ORÍGENES 68-69).

¹²⁵⁹ “La publicidad más hábil no intenta convencernos de que un producto es excelente sino de que es deseado por los *Otros*. La estructura triangular empapa los menores detalles de la existencia cotidiana. A medida que descendemos al infierno de la mediación recíproca, el proceso descrito por Cervantes se va haciendo cada vez más universal, más ridículo y más catastrófico”. MRVN 96-97.

¹²⁶⁰ Continúa la cita, en la que Girard no desvincula nuestro contexto epocal de la patología psicológica: “El maniaco-depresivo tiene una consciencia particularmente aguda de la dependencia radical donde están los hombres al respecto los unos de los otros y de la incertidumbre que de ello resulta. Como ve que todo, alrededor de él, es *imagen, imitación y admiración* (*Imago e imitare*, es la misma raíz), él desea ardientemente la admiración de los otros, es decir la polarización sobre él mismo de todos los deseos miméticos, y él vive la incertidumbre inevitable – el carecer mimético del resultado – con una intensidad trágica. El menor signo de acogida o de rechazo, de estima o de desdén, le sumerge en la noche de la desesperanza o en éxtasis sobre humanos. Tan pronto él se ve elevado a la cima de una pirámide que es la del ser en un conjunto, tan pronto al contrario esta pirámide se invierte, y como él ocupa siempre la punta, he aquí en la posición más humillada, aplastado por el universo entero. Para llegar hasta aquí, es preciso quizás un cierto estereotipo orgánico cuyo secreto nos escapa, pero el maniaco-depresivo no está sin embargo desprovisto de significación sobre el plano de las relaciones humanas, en particular en el universo donde vivimos. El enfermo no tiene “razón” de amplificar hasta el extremo, como él lo hace, todo lo que puede afectar sus relaciones con los otros, en un sentido o en otro, pero no está tampoco del todo equivocado, puesto que la naturaleza mimética, por tanto contagiosa, de estas relaciones, su aptitud a hacer “bola de nieve”, no es del todo imaginaria. Para él, no hay medida y no la hay cada vez menos, efectivamente, en una sociedad cada vez más desestructurada, por tanto cada vez más amenazada ella misma por oscilaciones miméticas incontrolables”. DCCDFM, DVAD 1066-1067 (MISTERIO 345-346).

hacer méritos dominan en un contexto de ociosidad relativa, favorable a la observación recíproca, como son ciertamente el mundo de los negocios y más aún los ambientes intelectuales que hablan siempre de los otros, sin mirarse nunca a ellos mismos. En estos ambientes la ciclotimia se alimenta de signos que no son ni mucho menos ilusorios e insignificantes, aunque su interpretación puede suscitar divergencias extraordinarias. Aquellos cuyo porvenir profesional o cuya reputación dependen de esos signos se ven inevitablemente obsesionados por ellos. [...] Resulta difícil no alegrarse de lo que entristece al rival, no entristecerse de lo que le alegra. Todo lo que me aúpa rebaja a mis rivales, todo lo que les aúpa a ellos me rebaja a mí”¹²⁶¹. El “contexto mimético” representaría un papel esencial en determinadas profesiones y su susceptibilidad, en aquellas que más dependen del juicio de los demás de manera más brutal y aleatoria: “estoy pensando en los que están en contacto directo con la gente y que viven de sus favores, los políticos, los actores, los dramaturgos, los escritores, etcétera. [...] En este terreno no hay nada adquirido; siempre es posible un cambio radical tan repentino como imprevisible”¹²⁶². En general, la influencia del modelo de relaciones de mediación interna en las sociedades modernas dificultaría la identificación con el otro, la asunción del otro como otro, más allá de ser susceptible de ser imitado e igualado: “La identificación con el otro fracasa muy a menudo en un universo de mediación interna. En lugar de pasar de un modelo al otro, el sujeto se inmoviliza de cara al modelo más fuerte y se pone a rivalizar con él para apropiarse de su ser. Esta forma de canibalismo simbólico es el síntoma de que la relación está fracasada”¹²⁶³.

El fomento de la competencia acontecería tanto para bien como para mal: “se ha dicho que nuestra sociedad es la única que puede desencadenar el deseo mimético en un gran número de terrenos sin tener por qué tener que temblar ante un desbocamiento irremediable del sistema, el *runaway* de la cibernética. A esta aptitud inaudita para suscitar la competencia dentro de unos límites que siguen siendo socialmente, si no individualmente, aceptables, debemos las “realizaciones” prodigiosas del mundo moderno, su genio inventivo, etcétera. El precio que hay que pagar por ello quizás no sea la agravación extrema, pero sí que lo es la democratización y la vulgarización de eso que se llama neurosis, ligada siempre en mi opinión al reforzamiento de las tensiones competitivas y a la “metafísica” de esas tensiones”¹²⁶⁴.

El creador de la teoría neomimética incide en la cuestión de la mediación interna en el mundo intelectual moderno, la violencia de las relaciones que influiría en la producción artística e intelectual, ante la cual, a su juicio, sociólogos y psicoanalistas no serían capaces de dar en la diana: “el mundo intelectual es un mundo en el que el juicio encubierto de los pares, a falta de criterios objetivos, tiene que desempeñar un papel decisivo. Este estado de cosas no puede dejar de engendrar gran cantidad de alucinaciones. En semejante mundo son siempre considerables las llamadas deformaciones “paranoides”. Este mundo intelectual moderno comienza realmente antes de la revolución francesa, a mediados del siglo XVIII, en una época en la que el prestigio de los intelectuales hace que el juicio de éstos sea más importante para los otros intelectuales que la opinión de aristocráticos benefactores”¹²⁶⁵. En opinión de Girard

¹²⁶¹ MISTERIO 344-345.

¹²⁶² MISTERIO 346-347.

¹²⁶³ ACLAU 258.

¹²⁶⁴ MISTERIO 345.

¹²⁶⁵ LMA 91. Con palabras similares, aunque hablando de “ciclotimia”, a la que antes nos hemos referido, el autor se expresa en los siguientes términos en esta cita: “Me parece que la ciclotimia debe ser estadísticamente más frecuente en nuestro mundo y que existe entre ella y él una afinidad especial. Es curioso constatar que, desde finales del siglo XVIII, la literatura y el pensamiento están jalonados de grandes espíritus psicóticos que dicen sobre lo que ocurre ciertas cosas esenciales que sus contemporáneos solían pasar por alto; la posteridad, por el contrario, subraya esas cosas, las convierte en ideología, o sea, en un sucedáneo sacrificial, cuyo principal ingrediente desde luego es una enorme indignación contra la impotencia de los contemporáneos en reconocer al genio que les hizo el honor de dirigirse a ellos. En resumen, en el maníaco-depresivo se interiorizan y se reviven de forma alternativa las dos caras opuestas de lo sagrado”. MISTERIO 347-348. Girard alude a continuación al caso nietzscheano, sobre el que ya hemos hablado en este trabajo. Para el pensador el grupo temático que

ni el sociólogo, ni el psicoanalista de la literatura llegan realmente al fondo de la cuestión. Ya sea por un desmedido interés en el problema del burgués frente al aristócrata, o por la mistificación que, a su juicio, supone el concepto de sublimación, al respecto de la teoría psicoanalítica de la creación cultural, a través del cual muchos intelectuales concebirían su propio mundo y que podría funcionar como “última trinchera defensiva”, contra la revelación del proceso mimético que haría patente la presencia del rival metafísico. Por contra, la visión girardiana del “microambiente del mundo intelectual”, es la de “una red de complejas e inestables relaciones regidas, a lo menos en parte, por el deseo engendrado por mediación [...] [donde] las relaciones más importantes son, no relaciones entre superiores e inferiores sociales sino entre pares, aun cuando rara vez sean experimentadas como relaciones de “igualdad”.”¹²⁶⁶. En particular el diagnóstico girardiano, al referirse a nuestra época contemporánea, subraya el espíritu de empresa de nuestro panorama que contribuiría a ridiculizar las vanidades solipsistas: “Todas estas estructuras solipsistas alineadas en los estantes culturales de la *modernité*, libros, pinturas, mitos, culturas enteras o cualquier otra cosa por el estilo, comienzan a parecer mercaderías en conserva en los estantes de un supermercado. Cuando todos los “mundos” sublimemente “únicos” de incontables escritores se guarden limpiamente en las páginas de antologías críticas y ocupen más o menos la misma cantidad de espacio, el culto indiviso brevemente tributado a cada uno por turno no puede dejar de hacer pensar en el trato que se reserva a los pasajeros de la clase turista en un avión comercial completamente ocupado”¹²⁶⁷.

Volviendo a una referencia histórica anterior, si antes fueron los cortesanos los que se dirigían a Versalles, ahora los jóvenes nobles y los burgueses van a buscar fortuna a París, amontonándose en el Barrio Latino. Tocqueville también habla del “espíritu de corte” que se vive en Estados Unidos y en las democracias: “la democracia es una vasta corte burguesa en la que los cortesanos están por todas partes y la monarquía en ninguna”¹²⁶⁸. Llama especialmente la atención la imitación recíproca y disimulada de burgueses y nobles, que se seducirían y se odiarían al mismo tiempo; así como el hecho de que la Revolución, al tiempo que ha multiplicado las ambiciones plebeyas, también aumenta los obstáculos a su consecución, ya que las clases emergentes no quieren renunciar a su puesto de nuevos

comprende la indiferenciación, los dobles miméticos o los procesos de víctima propiciatoria estaría aún vivo y sería importante “en la actual situación psicosociológica”: “la continua vitalidad de todos estos temas tiene que corresponder a una continua necesidad de disfrazar y al propio tiempo de sugerir – lo uno y lo otro en grados diversos – cierta violencia que penetra nuestras relaciones”. LMA 155. Girard pone ejemplos, entre ellos cinematográficos, como *El séptimo sello* de Bergman o *Muerte en Venecia* de Visconti, que ya hemos citado.

¹²⁶⁶ LMA 91. Girard pone como ejemplo de aspiración a la supremacía en una relación de imitación y rivalidad, el caso de Nietzsche y Wagner y sigue cuestionando la sociología de la literatura y el psicoanálisis, que sobre Nietzsche diría “siempre lo que el deseo quiere oír. Dice que Wagner, el verdadero Wagner, no es después de todo tan importante para Nietzsche y esto es lo que el deseo está ansioso de oír. Por eso, se trata del deseo mismo. El mediador, se nos dice, no es lo que realmente nos obsesiona” y, frente al triángulo mimético, opondría un supuesto yo narcisista. Ambos (sociología y psicoanálisis), dice Girard, “obran como pantallas entre nosotros, los intelectuales, y la verdad que más nos resistimos a enfrentar: *la demencia de un Nietzsche y de muchos otros tiene sus raíces en una experiencia que no es realmente ajena a ninguno de nosotros*”. LMA 91-92. Véase la parte dedicada a Nietzsche en el capítulo cuarto. Girard también había dicho antes que, en realidad, “el principio de mediación es menos aceptable que el psicoanálisis o que el análisis marxista porque es más radical. Se dirige al centro mismo de la motivación individual en el campo cultural, centro que estas metodologías evitan u ocultan artificiosamente” LMA 90. Girard también alude a las perturbaciones mentales de Rousseau y de Hölderlin. LMA 91.

¹²⁶⁷ Continúa la cita: “Tenemos mejores razones de las que pensamos para vociferar nuestro disgusto por la *société de consommation*. Nosotros formamos parte de ella. No podemos respetar igualmente todas las diferencias sin terminar por no respetar ninguna”. LMA 178. Antes de estas líneas también encontrábamos una referencia a las relaciones maestro-discípulo: “Cuando los discípulos contemplan las obras de sus maestros, el entusiasmo cede el lugar a la lasitud y hasta a un espíritu de rebelión, a un deseo de realizar nuevas expulsiones”. Ídem.

¹²⁶⁸ MRVN 111.

señores¹²⁶⁹. Se pone fin a los “modelos serenos” y todos pasamos a ser jueces los unos de los otros¹²⁷⁰. El mal ontológico¹²⁷¹ hace su aparición de manera despiadada. A menor distancia del mediador, la competencia acarrea sufrimientos espirituales y la exasperación de un deseo que no se satisface en lo material. La disminución de las diferencias entre las personas hace que la oposición entre ellas sea cada vez mayor en la existencia individual y social: “al subrayar el círculo vicioso en el que se encierra esta pasión de la igualdad, Tocqueville desvela un aspecto esencial del deseo triangular”¹²⁷². Así, la verdad profunda de lo moderno residiría en la mediación interna¹²⁷³ y, a nivel individual, llevaría a la atomización de la personalidad, a que el hombre ya no sea “de una pieza”, y a consecuencias que Girard tilda de “totalitarias”¹²⁷⁴: “Cuanto más inestable se hace la mediación, más pesado resulta el yugo. La mediación de Don Quijote es una monarquía feudal, a veces más simbólica que real. La del hombre del subterráneo [en referencia al personaje de Dostoyevski] es una serie de dictaduras.

¹²⁶⁹ Esta “inquietud” que Tocqueville considera inherente a las democracias “aparece también en Stendhal. La vanidad del *Ancien Régime* era alegre, despreocupada y frívola; [en] el siglo XIX es triste y suspicaz; teme espantosamente el ridículo. Ha aparecido la mediación interna que aporta consigo “la envidia, los celos y el odio impotente”. MRVN 110. El hito de la Revolución francesa nos sirve para poner algunos ejemplos acerca del interés de Girard por situar históricamente procesos miméticos, en el marco de una historia del deseo susceptible de análisis más exhaustivos, sistemáticos y profundos. Los ejemplos se refieren, en primer lugar, a un signo precursor del excesivo control de la figura corporal. El segundo, a la impotencia del “modelo racional”, que trataría vanamente de oponerse al mimetismo y al cambio de “era de imitación” y a la aceleración histórica que se daría tras Napoleón. En ambos casos se cita como hito principal el antes y el después de la Revolución francesa: “Incluso antes de que surgiera en nuestro mundo el imperio de la delgadez, Dostoievsky se percató de que el hombre nuevo, liberado, crearía crueles formas de ascetismo de raigambre nihilista. El héroe de *El adolescente* ayuna para demostrarse a sí mismo su voluntad de poder. Y antes incluso, Stendhal, por más hostil que fuera a la religión, había detectado la misma tendencia en la cultura francesa posrevolucionaria. El héroe de *El rojo y el negro* (1830) se abstiene de comer para demostrar que puede ser un Napoleón”. (ANOREXIA 27-28). « J’ai envie de dire que l’héroïsme n’est qu’un thème littéraire, et qu’il doit le rester. Il s’apparente à ce qu’on pourrait appeler un modèle rationnel. Ce modèle essaie de s’opposer au *modèle mimétique*, toujours bloqué sur une seule figure, devenue rivale ou obstacle. Le modèle rationnel ne peut pas faire obstacle au mimétisme. La loi de ce dernier est implacable, Clausewitz ne cesse de nous le rappeler. La distinction de ces deux modèles témoigne du fait que nous sommes définitivement passés de la médiation externe à la médiation interne. Nous comprenons pourquoi la Révolution française et l’épisode napoléonien de la mobilisation totale correspondent à ce basculement d’une ère de l’imitation à l’autre. Cette accélération soudaine, Clausewitz la désigne tout de suite avec les concepts de duel, d’action réciproque et de montée aux extrêmes, qui désignent la même réalité. C’est parce que la France et l’Allemagne s’imitèrent furieusement, c’est parce que chacun des deux pays fut pour l’autre un obstacle à supprimer, que cette montée aux extrêmes a eu lieu en Europe » ACLAU 231-232. Este último ejemplo es paradigmático del cambio acaecido con la disolución del Antiguo Régimen a través de la Revolución francesa y, por ende, del cambio de las sociedades en las que primaba la mediación externa a otras en las que es la mediación interna la que predomina: “Lo que revela Stendhal, es que con la Revolución todo el mundo ha pasado a la vanidad, es decir al deseo mimético. Estamos siempre siendo mirados y mirando. Lo que Stendhal descubre, en realidad, está muy cerca de Tocqueville. Este último explica *grosso modo* que en el momento de la Revolución millares de jóvenes gentes pensaron que al abatir al rey, abatían el obstáculo que les impedía “ser” aquel que había tomado su lugar. Creían entonces que iban todos a “ser”, y no se daban cuenta de que este obstáculo único, lejano, relativamente anodino, sería reemplazado por todos los pequeños obstáculos que cada uno sería a partir de ahora para todos los otros. Es por tanto el paso del cortesano feliz, que ríe y se divierte – porque, para Stendhal, el Antiguo Régimen, es el reír –, a la vanidad triste. La Revolución, es el nacimiento del mundo de Balzac, donde cada uno es el rival del otro. Hay aquí un descubrimiento profundo y que ha alimentado todo mi trabajo”. CONV 17.

¹²⁷⁰ ACLAU 221-222.

¹²⁷¹ MRVN 251 y ss.

¹²⁷² MRVN 126.

¹²⁷³ *Ibidem*, p. 87.

¹²⁷⁴ Ésta es una definición girardiana del totalitarismo, que está en línea con el fenómeno de “doble mediación”, (producido cuando, en la mediación interna, la poca distancia que separa al sujeto y al mediador provoca que éste se convierta a su vez en imitador de aquel, intensificándose la rivalidad recíprocamente): “Todas las fuerzas del ser se organizan poco a poco en unas estructuras gemelas cada vez más exactamente confrontables entre sí [...] afianzadas en una lucha tan implacable como estéril, ya que no ponen en juego ninguna diferencia concreta. [...] Los aspectos políticos y sociales de este temible fenómeno no se distinguen de sus aspectos personales y privados. Existe totalitarismo cuando se llega, de deseo en deseo, a la movilización general y permanente del ser al servicio de la nada”. MRVN 126-127.

[...]Las consecuencias de este estado convulsivo [...] son propiamente *totalitarias*¹²⁷⁵. Paradójicamente, estaríamos tanto más abocados a sentir por el prójimo una adoración que se transforma en odio, “cuanto más desesperadamente nos adoramos a nosotros mismos, cuanto más “individualistas” nos creemos. De ahí el famoso mandamiento del Levítico, para cortar por lo sano con todo esto: “Amarás a tu prójimo *como* a ti mismo”; es decir, lo amarás ni más ni menos que a ti mismo”¹²⁷⁶. Dentro de los posibles “bienes” objeto de disputa y de imitación entre los hombres, hay un modelo de ser que es muypreciado; una exigencia, una promesa que se hace al hombre moderno y que Dostoievski ya habría desvelado: la autonomía metafísica. Girard concibe la autonomía metafísica como la promesa moderna por excelencia y, sin embargo, mientras más quiere el hombre devenir divinamente autónomo, más abandonaría a sus semejantes el modesto grado de autonomía del que podría disfrutar y más se entregaría de pies y manos a innumerables tiranos¹²⁷⁷. Bajo su punto de vista, tras el paso de las ideologías románticas el individuo moderno consistiría en “una idolatría de la autosuficiencia forzosamente engañosa, un voluntarismo antimimético que provoca, inmediatamente después, una repetición del mimetismo, una sumisión más completa a un colectivo siempre reducido a las incitaciones fútiles de la moda, siempre expuesta, al mismo tiempo, a las tentaciones totalitarias”¹²⁷⁸.

b) Secularización y crisis en las sociedades modernas

Como ya hemos dicho, Girard concibe el mismo principio detrás de todas las doctrinas occidentales desde hace varios siglos: “Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar”. Aunque la tentación del orgullo es intemporal ésta se agudizaría en la época moderna. Pero, mientras más se graba en todos la “buena nueva moderna”, más violento es el choque con la realidad de la experiencia: “todos los individuos descubren en la soledad de su conciencia que la promesa es falaz. [...] Cada cual se siente el único excluido de la herencia divina y se esfuerza en ocultar esta maldición. [...] Cada cual se cree solo en el infierno, y el infierno es exactamente eso”¹²⁷⁹. La contradicción que sufre el hombre en su condición de moderno e individualista se viviría, pues, con especial vigor. Más que nunca, el deseo implicaría la contradicción de su aspiración a una autonomía o autosuficiencia completa o divina¹²⁸⁰, y su imposibilidad de dejar de ser imitativo, lo cual abonará el terreno, en un escenario secularizado, para que las trascendencias desviadas se perfilen en el horizonte como modelo-obstáculo-rival: “la divinidad que ese deseo está tratando de conquistar nunca deja de

¹²⁷⁵ MRVN 89, 88.

¹²⁷⁶ SATÁN 28.

¹²⁷⁷ SHAKES 184.

¹²⁷⁸ CEASEC 38.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, p. 56. Esto, que está aquí expresado al hilo de Dostoievski, tiene su correlato en autores como Tocqueville o Stendhal que, si bien no consideran como aquel la promesa moderna como “intrínsecamente falsa o diabólica”, sí asumen la antigua idea de que es más fácil vivir como esclavo que como hombre libre, de que “sólo el ser fuerte puede vivir sin vanidad. En un universo de iguales, los débiles son la presa del deseo metafísico y vemos triunfar los sentimientos modernos: “la envidia, los celos y el odio impotente”. *Ibidem*, p. 64.

¹²⁸⁰ Girard habla del individualismo a través de la perspectiva de una historia del deseo mimético que no está pergeñada sistemáticamente, pero de la cual cabría aglutinar diversos fragmentos, como se ha visto en la nota nº 1269: « A l'origine de l'individualisme, il n'y a certainement pas disparition de la *mimésis* mais exaspération. Le mimétisme devenant partout réciproque, le modèle ne fait plus qu'un avec l'obstacle. Le mimétisme s'appréhende comme esclavage et devient inavouable. L'individualisme surgit donc dans le contexte d'un désir déjà évolué, à un certain stade d'une histoire qui est celle de la *mimesis*, c'est-à-dire de la désagrégation des interdits, particulièrement lente dans notre société et féconde en créations culturelles de toutes sortes. A mesure que le désir évolue, c'est-à-dire qu'il s'enfonce dans le piège du *double bind*, il cherche à se justifier et ces justifications ne reflètent jamais que négativement l'évolution réelle du processus, le processus même que nous avons dégagé plus haut et qui se reproduit dans notre société, de façon à la fois très analogue à ce qu'il était dans toutes les sociétés primitives et très différente. Dans le monde primitif, il y a lieu de le croire, et ceci pour des raisons qu'on ne peut pas exposer ici, les crises mimétiques sont extrêmement rapides et violentes, elles retombent donc très vite sur le mécanisme de la victime émissaire et sur la restauration d'un système fortement différencié ». CDS 242-243.

manifestarse, tarde o temprano, como la divinidad de algún otro, como el privilegio exclusivo de un modelo al que el héroe debe acomodar no sólo su conducta sino sus mismos deseos en la medida en que esos se dirijan a objetos”¹²⁸¹.

En la modernidad, la necesidad de trascendencia que Girard adscribe al ser humano, sigue sin estar resuelta y adopta, al concretarse, la forma de una trascendencia desviada, sobre la cual nos extenderemos en el capítulo décimo: “la negación de Dios no suprime la trascendencia pero la desvía del más allá al más acá. La imitación de Jesucristo se convierte en la imitación del prójimo. El impulso del orgullo se rompe sobre la humanidad del mediador; el odio es el resultado de este conflicto”¹²⁸². El Otro opera como trascendencia desviada, “como obstáculo insuperable [que] deviene una sumisión a un imperativo puramente metafísico [...] el modelo mimético omnipresente y anónimo”¹²⁸³. Es el Otro kafkiano, dice Girard, que está en todas y en ninguna parte. Además, en fuerte contraste con las sociedades arcaicas, en las que las prohibiciones y prescripciones dictan el reparto de los bienes disponibles, llegando a suprimir la elección individual y, por tanto, ocasiones para la rivalidad mimética y la competencia, en la sociedad moderna prevalecería cada vez más la situación contraria, de disolución de prohibiciones y desritualización: “no sólo no hay ya tabúes que prohíban a uno lo que está reservado para otro, sino que tampoco hay ritos de iniciación que preparen a los individuos para las pruebas inevitables de la vida en común”¹²⁸⁴.

En este énfasis girardiano en la desprotección de los individuos en la sociedad moderna, subrayando el olvidado papel de prescripciones morales, ritos o prohibiciones contra la violencia¹²⁸⁵, también se señala la indefensión infantil, que estaría acentuada en el mundo moderno. Por ejemplo, a través de un modelo educativo que suprime los límites para procurar una supuesta espontaneidad del deseo, lo cual entrañaría efectos contraproducentes, como la sobreexposición al riesgo de *double bind*, que también sería típicamente moderna: “En vez de advertir al niño que las conductas imitativas serán unas veces aplaudidas y fomentadas, y otras por el contrario desaconsejadas, y que no es posible prever los resultados ni en función solamente de los modelos, ni en función solamente de los objetos, la educación moderna cree resolver todos los problemas promoviendo la espontaneidad natural del deseo, noción propiamente mitológica. No hemos de retroceder aquí ante cierto esquematismo. En primer lugar hay que presentar la cuestión en su universalidad. Suprimiendo todas las barreras a la “libertad” del deseo, la sociedad moderna concretiza esa universalidad; coloca siempre a los individuos, desde su más tierna infancia, en la situación más favorable para el *double bind* mimético. ¿Cómo podrá saber el niño, si nadie le dice una palabra, que toda su adaptación consiste en dos obligaciones contradictorias e igualmente rigurosas que es imposible clasificar objetivamente y de las que no se le cuestiona en ninguna parte? La prueba de ese silencio es que todavía hoy el problema sigue sin formularse, ni siquiera a nivel de las más altas instancias psicológicas y pedagógicas. Para que haya un *double bind* mimético en el sentido fuerte de la palabra, se necesita un sujeto incapaz de interpretar correctamente el doble

¹²⁸¹ LMA 146.

¹²⁸² MRVN 58.

¹²⁸³ ANOREXIE 108.

¹²⁸⁴ MISTERIO 328.

¹²⁸⁵ “Este mismo objetivo que el mundo moderno no quiere reconocer es por lo cual dice que la prohibición es una absurdez que no tienen ningún interés. Culturalmente, históricamente, es fantástico que una tesis tan simplista como esta haya logrado imponerse. La encontramos en Marx, la encontramos en Freud, hoy nadie tiene el derecho a decir que la prohibición es legítima y que está ahí para prohibir la violencia. En nuestro mundo puede pagarse este lujo porque, en el fondo, no es solamente más violento que los otros, sino quizás también menos violento que los otros. Es más capaz de resistir a las tentaciones violentas y a este tipo de simetría”. R. Girard : « Les Dix commandements : des interdits qui dévoilent le désir mimétique » en: M. L. Martinez, J. Seknadjé-Askénazi, *Violence et éducation : de la méconnaissance à l'action éclairée. Actes du Colloque de Saint-Denis*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 105-106.

imperativo que procede del otro en cuanto modelo – imítame – y en cuanto rival – no me imites”¹²⁸⁶.

Girard tampoco obvia las altas cotas de orgullo que los hombres modernos exhibirían. No en vano se asentarían, entre otras cosas, sobre los grandes logros y descubrimientos científicos, técnicos, geográficos, económicos, industriales, que, sin embargo, conviven con su irreductible debilidad, como Girard pone de manifiesto al final de un ensayo acerca de lo cómico: “La extremada humildad del hombre moderno está extrañamente acompañada del máximo orgullo de todos los tiempos. A medida que descubrimos las fuerzas desconocidas que forjan nuestro destino suponemos que por lo menos en parte se encuentran bajo nuestro control. Cada nuevo descubrimiento nos confiere nuevos poderes para manipular nuestro ambiente y a nuestros semejantes. Por eso, constantemente se nos dice, por un lado, que somos seres absolutamente insignificantes y, por otro, que se está creando un mundo que estará completamente dominado por la voluntad humana. En estas predicciones siempre queda fuera de toda consideración un hecho, el hecho de que no existe semejante voluntad humana unificada. Los hombres no son ahora más capaces de dominar sus propias relaciones que lo que lo fueron antes. Las formidables ambiciones y realizaciones del hombre moderno son, pues, en extremo frágiles; están a merced, no de la naturaleza o del destino, sino a merced de esas mismas “fuerzas impersonales”. [...] Por eso, en cierto sentido las posibilidades para la comedia nunca fueron mayores. Pero lo que está en juego es tan importante y las incertidumbres son tan grandes que nuestra risa no puede ser tan complaciente ni segura como lo fuera antes”¹²⁸⁷.

Volviendo a la enormidad de los grandes logros, incluso estos también tendrían que ver con la imitación, categoría que Girard utiliza incluso para describir el cambio de liderazgo entre las potencias mundiales: “La técnica y la ciencia modernas lo muestran admirablemente. Estudie historia de la economía mundial y verá que desde el siglo XIX todas las naciones que, en un momento dado, han parecido destinadas a no jugar jamás más que un papel subalterno, carente de “creatividad”, como hubiera dicho Montaigne, se han revelado siempre, más tarde, como más creadoras que sus modelos. Eso comenzó por Alemania que, en el siglo XIX, pasaba por ser capaz, a lo sumo, de imitar a los ingleses a, en un momento determinado, sobrepasarlos. Ha continuado con los americanos, en los que los europeos han visto durante largo tiempo mediocres fabricantes de enredos, insuficientemente teóricos y cerebrales para tomar el liderazgo mundial. Ha recommenzado una vez más con los japoneses que, después de la Segunda Guerra mundial, pasaban todavía por pobres imitadores de la superioridad occidental. Eso recommienza, parecer ser, con Corea, mañana puede que sea la China...”¹²⁸⁸.

Hasta ahora, vamos viendo que la balanza girardiana en la evaluación de la modernidad parece inclinarse del lado de las consecuencias negativas, sobre todo, en lo que se refiere a la predominancia de la mediación interna y rivalitaria en las relaciones interpersonales y sociales. No obstante, esto no quiere decir que Girard no tome nota de los efectos positivos de este cambio sustancial, aunque nunca lo serían netamente. Es más, nos dice en primera persona: “en absoluto lamento estos cambios. La desaparición de las diferencias también tiene su lado positivo. Al fin y al cabo, el ser humano no está hecho para vivir en estratificaciones y jerarquías. Cuando el cristianismo habla de amor, se refiere precisamente al amor hacia todas las personas”¹²⁸⁹, proyecto que, como veremos, Girard dará por fracasado por ser hartamente difícil (aunque no de manera absoluta, ya que coincidiría con el “triunfo” del valor de la protección de las víctimas que, a su vez, tampoco estaría libre de

¹²⁸⁶ MISTERIO 328-329. Girard se extiende en páginas sucesivas acerca del *double bind* de Gregory Bateson y su teoría de la esquizofrenia y la teoría de la información, además de su pertinencia para las ciencias de la cultura. *Ibidem*, pp. 329 y ss.

¹²⁸⁷ “Equilibrio peligroso. Una hipótesis sobre lo cómico”, LMA 142 (VM 288-289).

¹²⁸⁸ CEASEC 55-56.

¹²⁸⁹ EMOCIONES 68.

perversión). No sería fácil renunciar a la estabilidad proporcionada por los mecanismos sacrificiales y por la rigidez social, pero ésta sería la “paz del mundo”. Ante esto cabrían dos errores, (que también se darían en las filas cristianas): la postura integrista, conservadora o reaccionaria, que quisiera defender un orden, volver a los antiguos sacrificios, a jerarquías desfasadas, lo cual le parece a Girard absurdo¹²⁹⁰; y la postura progresista o de izquierdas, que piensa que todo tendrá solución cuando todo el mundo sea bueno, que querría fabricar un mundo nuevo, y que ignora el papel de los ritos en la historia humana. En este último caso, además, no se tendría en cuenta la conflictividad mimética existente, olvidándose la realidad del conflicto que surgiría muchas veces por el amor¹²⁹¹. Y el pensador francés advierte que, “al perder de vista estos conflictos, surge la necesidad de crear chivos expiatorios, pues cuando las cosas no ocurren como se habían planeado, se busca la causa del fracaso en la mala voluntad de algunos individuos o grupos. El gran ejemplo es, por supuesto, la Unión Soviética, que sólo pudo funcionar gracias a sus chivos expiatorios sociales, políticos, individuales y colectivos, y no sin ellos”¹²⁹². Pero también habría ejemplos más recientes, como la guerra de Irak. Bush necesitaba un enemigo pero se había revelado tan poco creíble que, en lugar de soldar los vínculos de la población americana, la guerra acentuó las divisiones internas¹²⁹³.

Girard llama la atención acerca de cómo tantos conflictos se justifican siempre reclamando alguna pertenencia tradicional, étnica, religiosa o nacional, que nos haría pensar que estas están más vivas y virulentas que nunca mientras que, en la mayoría de los casos, sería lo contrario, como en el conflicto de los Balcanes, sobre el que apunta: “Es por otra parte la razón por la cual, en los discursos justificadores, las pertenencias se sustituyen fácilmente unas por otras; no son apenas más que pretextos. Nadie sabe muy bien si es por razones de pertenencia étnica, nacional o religiosa que estalló la guerra de Bosnia pero todo el mundo cree que una u otra de estas pertenencias es auténticamente responsable del conflicto y, por consiguiente, [...] parecen más fuertes que nunca. Me parece al contrario que su debilitamiento, y la indiferenciación siempre agravada que resulta de él, después de cuarenta años de comunismo, son más importantes que lo que les queda de realidad”¹²⁹⁴. De un modo más general afirma que “la agudeza de los conflictos no tiene nada que ver con la realidad de las diferencias... Es una reacción de miedo ante la evidencia de los fenómenos globales lo que hace a la gente apearse a características locales”¹²⁹⁵. Así, paradójicamente, la debilidad de las pertenencias históricamente estaría vinculada a su conflictividad, aparentando lo contrario: “La historia confirma, me parece, el análisis de Proust. La decadencia de la feudalidad exasperó los conflictos feudales. Después de la Reforma, cuando el ardor religioso se debilitó, las guerras religiosas se multiplican. A finales del s. XVIII, en Francia, la “reacción nobiliaria”, suscitada por el debilitamiento de la nobleza, contribuye al desencadenamiento de la Revolución. El momento paroxístico de los conflictos nacionales, la Primera Guerra mundial, anuncia el declive de los nacionalismos”¹²⁹⁶. El judeocristianismo y su ideal de un universo sin frontera en el que nadie se sintiera amenazado por la rivalidad mimética, contrastaría también con los sistemas sacrificiales a los que estarían asociados prohibiciones y

¹²⁹⁰ ACLAU 244.

¹²⁹¹ EMOCIONES 69.

¹²⁹² *Ibidem*, p. 68.

¹²⁹³ R. Girard: “Préface”, en: J.M. Oughourlian: *Psychopolitique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, p. 11.

¹²⁹⁴ APPARTENANCES 30. Continúa la cita: “Todos los conflictos son conflictos entre hermanos enemigos. No hay más que las guerras civiles, entre grupos cuyas pertenencias ya no son lo suficientemente constreñidoras para separarles verdaderamente y son a partir de ahora demasiado visibles, demasiado presentes al pensamiento de los hombres, para permitirles unirse”. APPARTENANCES 30.

¹²⁹⁵ CEASEC 87.

¹²⁹⁶ APPARTENANCES 33.

ritos¹²⁹⁷. Este ideal se habría llevado a cabo solamente en parte y Girard cree que es bueno, aunque también ambiguo¹²⁹⁸.

Así pues, habría que pensar el mimetismo, en sus distintas concreciones y mediaciones, como bueno y malo a la vez. En particular, nuestras sociedades modernas, en continua crisis y transformación, contrastarían con todas las culturas de la historia al situarse, por primera vez, “del lado de la reciprocidad y de la identidad contra todas las diferencias. Frente a las jerarquías de las religiones arcaicas y tradicionales, percibidas como injusticias, el modernismo imperante defiende audazmente la igualdad y la buena reciprocidad”¹²⁹⁹. El autor de *El chivo expiatorio*, diagnostica un comportamiento desequilibrado en las relaciones de reciprocidad en el ser humano en general y en las sociedades modernas en particular: “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. Es el mimetismo de los grupos el que desea eso. Las sociedades modernas se asemejan a enormes masas semi-líquidas en perpetuo movimiento”¹³⁰⁰. Pero Girard también apuesta por ver la contrapartida positiva, frente al continuo lamento por nuestra propensión a la violencia y en contraste con las sociedades arcaicas, incapaces de tolerar tan altas dosis de dificultades, tensiones y conflictos: “La fragilidad y la movilidad de nuestras relaciones son el fundamento indispensable, no solamente de lo peor de nuestra humanidad sino también de lo mejor. Si nuestras relaciones no pudieran desajustarse, tampoco podrían recomponerse. Para que el amor verdadero sea posible es necesario que el odio lo sea también”¹³⁰¹; “una sociedad sin crisis, enteramente estabilizada por la ausencia de violencia, no tiene posibilidad de historia”¹³⁰². Le parece justo añadir que, aunque las violencias recientes son las más terribles de la historia, no podemos apuntarlas todas en la cuenta de la modernidad. Reconoce que define “de manera negativa y pesimista” la mediación interna en su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, en el que la precisa de manera histórica, aunque habría que “volver a hacer estos análisis en la dirección de una historicidad más radical”¹³⁰³. En un trabajo anterior, *Critiques dans un souterrain*, también resaltaba la degradación de las relaciones humanas que tendrían curso en la sociedad moderna¹³⁰⁴, donde la envidia, los celos y el odio triunfarían como los sentimientos típicamente modernos¹³⁰⁵.

¹²⁹⁷ “Podemos decir que las prohibiciones impiden atravesarlas y que los ritos permiten atravesarlas en circunstancias excepcionales gracias a las víctimas”. EMARTINEZ 27.

¹²⁹⁸ “Este ideal está dentro de nosotros y, a pesar de todo, se puede decir que nuestras sociedades lo han llevado a cabo muy imperfectamente ya que están llenas de conflictos aunque, a pesar de todo, hoy día estamos en un universo en el que las fronteras son cada vez más débiles, han sido abolidas en muchos ámbitos, el de las comunicaciones, el de todas las formas de transporte y, hasta cierto punto el de las lenguas, ya que vamos hacia una lengua internacional por primera vez en la historia humana. Es un avance positivo. Por supuesto resulta algo ambiguo, como todas las cosas. Es un avance positivo en la medida en que los hombres son capaces de vivirlo, vivir esas relaciones sin rivalidad, aunque la ausencia de frontera puede significar también la guerra de todos contra todos en la medida en que no permite hacer esa distinción que separaba a los hombres cuando querían combatir ya que les unía para permitirles intercambiar cosas. Todo el sistema ritual de la existencia, toda la cultura tradicional queda en entredicho”. EMARTINEZ 27-28.

¹²⁹⁹ Señala Girard que toda la filosofía de la diferencia “no es más que una reacción reciente y parcial al dinamismo fundamental de la cultura occidental, muy anterior a las revoluciones francesa y americana”. AQUEL 29.

¹³⁰⁰ CEASEC 53. Aunque no lo cita es inevitable recordar aquí y plantear coincidencias con la concepción de Bauman de la “modernidad líquida”. Continúa la cita: “Para modificar su dirección [de las sociedades modernas] en lo más mínimo, es necesario esfuerzos inauditos y una suerte extraordinaria” [sic]. CEASEC 53-54.

¹³⁰¹ AQUEL 29.

¹³⁰² ACLAU 244.

¹³⁰³ AQUEL 127.

¹³⁰⁴ CDS 60. La conciencia romántica y moderna se niega orgullosa a reconocer abiertamente la fascinación que los otros ejercen sobre ella. Se dan a la vez, tanto la necesidad de negar al otro, como la necesidad inconfesada del otro.

¹³⁰⁵ MRVN 64. Afirma Girard que la envidia es, de todos los pecados, el más difícil de confesar y el más extendido, sobre todo desde lo que denomina el advenimiento del orgullo metafísico en el Renacimiento

Girard, ante el reproche por la ausencia de continuidad en sus trabajos en torno a la mediación externa e interna, dice que, en realidad, no deja de hablar de ella, aunque de otros modos. Sostiene que la expansión de la rivalidad y de la mediación interna es proporcional a la influencia del cristianismo¹³⁰⁶, y que está en línea con el fin de las prohibiciones en la sociedad moderna y la crisis del mecanismo victimario y persecutorio de los chivos expiatorios¹³⁰⁷. La gran vigencia de la rivalidad tampoco estaría desprovista de una cara constructiva. Así, las sociedades modernas y contemporáneas serían capaces de utilizar la concurrencia o la rivalidad mimética con fines económicos¹³⁰⁸, un lujo que podríamos pagar en nuestro mundo ya que no sólo sería “más violento que los otros, sino quizás también menos violento que los otros”¹³⁰⁹. No obstante lo cual, aunque esto revista implicaciones positivas, nunca serían efectos unívocos, comportando también consecuencias indeseables: “Tenemos una economía tan potente porque cuando rivalizamos por la misma situación (en tal o tal asunto, tal negocio, el mismo puesto, etc.) somos enemigos, nos detestamos secretamente, etc. pero no nos batimos al momento. Nuestra sociedad es muy difícil de vivir porque favorece la rivalidad mimética pero las desventajas de esto son compensadas por otras ventajas. ¿Qué vale más las ventajas o las desventajas? No lo sé... Pero si tenemos una economía fantástica que produce monstruosamente es ciertamente porque podemos utilizar lo que hay de peor en el hombre: poner la rivalidad mimética hacia fines constructivos. Por otra parte lo que hay de verdadero en la teoría liberal (Adam Smith, etc.) es el descubrimiento de que la concurrencia podría ser productiva. Pero es productiva en un marco moral extremadamente fuerte y a partir del momento en el que este marco moral deviene decadente los riesgos de violencia son cada vez más grandes”¹³¹⁰.

6.2. LAS AMBIVALENCIAS DE LA MODERNIDAD Y EL CRISTIANISMO CON LA VIOLENCIA

Vamos a ver cómo paradójicamente, el mensaje cristiano y la modernidad, que, según Girard, provendría también de éste, acarrearán no pocas ambigüedades, particularmente en su relación con la violencia a distintos niveles, y no solamente la que ha radicado en una falta de coherencia de las instituciones que los han encarnado, sino por la propia dinámica de la propuesta evangélica y las crisis que suscitaría, comenzando por el cuestionamiento de los mecanismos sacrificiales. Y es que, tanto la desmitificación cristiana y moderna sobre los mitos y las religiones, como sus visiones acerca del hombre, habrían desencadenado consecuencias de enorme calado y gran ambivalencia, como la disolución de jerarquías sociales, configurando sociedades donde priman la mediación interna y la indiferenciación, como ya han sido caracterizadas en el apartado precedente.

6.2.1. El precio de la privación sacrificial

(SHAKES 10). La carencia de ser nos produciría vergüenza y esto es, precisamente, lo que testimoniaría involuntariamente la envidia, la ambición por la supuesta superioridad del ser de nuestros modelos y la relación privilegiada con determinados objetos que parecieran investirle de ese ser (SHAKES 10).

¹³⁰⁶ Girard se declara interesado por los estudios de Claude Tresmontant, en la relación de lo biológico y lo cultural y el papel del cristianismo en la evolución cultural. AQUEL 127.

¹³⁰⁷ *Ibidem*, pp. 126-127.

¹³⁰⁸ « La rivalité mimétique envahit l'existence sous des formes qui seraient radicalement destructrices dans les sociétés primitives et qui sont formidablement productrices, au contraire, dans la nôtre, bien qu'elles s'accompagnent de tensions toujours plus extrêmes. Le capitalisme est lui-même d'essence mimétique, inconcevable dans une société fortement différenciée ». CDS 243.

¹³⁰⁹ R. Girard : « Les Dix commandements : des interdits qui dévoilent le désir mimétique » en: M. L. Martinez, J. Seknadjé-Askénazi, *Violence et éducation : de la méconnaissance à l'action éclairée. Actes du Colloque de Saint-Denis*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 106.

¹³¹⁰ *Ídem*. Para una crítica más acerada del sistema capitalista desde presupuestos de la teología de la liberación, con concomitancias con la teoría mimética puede verse IDOLOS.

Girard sostiene que la expansión de la rivalidad y de la mediación interna es proporcional a la influencia del cristianismo y está en línea con el fin de las prohibiciones de la sociedad moderna (y la crisis de los mecanismos victimarios y persecutorios)¹³¹¹. Desde otro punto de vista, también tenemos, en torno a los efectos desmitificadores del cristianismo, el planteamiento de un dilema ético, cuya resolución en las sociedades totalitarias (aunque no sólo allí) suele resolverse con una respuesta afirmativa: ¿estaría justificada, o no, la presencia de chivos expiatorios en las sociedades humanas para mantener su estabilidad y garantizar su pervivencia?

Ya nos hemos metido de lleno en el tema de la violencia que, en el caso que nos ocupa, y siguiendo las tesis de Girard, supone abordar la dimensión de lo sagrado¹³¹². Ambos elementos se entreveran en la ancestral presencia de víctimas sacrificadas y sacralizadas. En la evolución cultural y en la historia humana, marcada por los chivos expiatorios, el cristianismo, antecedido por la tradición judía, sería la culminación del reconocimiento de la inocencia de las víctimas y del desvelamiento del mecanismo victimario (aunque en realidad, en coherencia con la teoría de Girard sería en ella, en su interpretación del cristianismo, donde culminaría, lo que da pie a recibir críticas como la que se refiere a él como megalómano)¹³¹³. El pensador llama la atención acerca de lo inapropiado de un enfoque cronocéntrico moderno, no en contra de rehabilitar a las víctimas de los mecanismos victimarios del pasado, sino de creernos legitimados para condenar a quienes participaron de ellos. Esto, por una sencilla razón, la *méconnaissance*; el desconocimiento o ignorancia, que sería condición de posibilidad para la eficacia del mecanismo (véase el apartado 1.3.) y que, en su grado sumo, posibilitaba la deificación de las víctimas. Además, Girard alerta sobre la tentación de creernos libres del mimetismo y de los mecanismos persecutorios que, precisamente, pueden activarse en nuestro afán de denuncia y persecución de los perseguidores (ya se ha nombrado antes el caso de la URSS entre otros). Como ya sabemos, es patente también su crítica a pensadores como Nietzsche o Heidegger que, con su neopaganismo, habrían servido de coartada al nazismo y a los genocidios o intentos genocidas de distinta calaña, que pretenden justificar la existencia de las víctimas en pro del bienestar, la “incuestionable” supremacía o los derechos de un determinado colectivo. En este punto, distingue entre lo sagrado arcaico y lo sagrado “satanizado”. Si bien el primero se caracteriza por tener lugar sin que aún haya acontecido el desvelamiento cristiano del mecanismo sacrificial, en el segundo habría una negación explícita del mensaje cristiano y un sacrificio plenamente intencionado de las víctimas (es la idea de alguno de los fragmentos póstumos nietzscheanos y de la interpretación girardiana del dios heideggeriano)¹³¹⁴.

Veamos lo que está en juego a través de la concreción histórica. El cristianismo, lejos de ser una mera tradición religiosa es, según Girard, el responsable de haber aportado “algo radicalmente nuevo: [...] un conocimiento definitivo de los mecanismos de la fundación violenta, una demistificación radical de lo sagrado, del orden propio a lo sagrado. Cristo nos sumerge en el conocimiento de los mecanismos miméticos”¹³¹⁵. Algunos de los textos evangélicos más fundamentales serían aquellos que niegan que Dios tenga responsabilidad alguna en calamidades, enfermedades o catástrofes de cualquier tipo y, ni mucho menos, en los conflictos entre los hombres. Se vería así deslegitimado un elemento religioso primordial que lleva al pensador a considerar sus consecuencias como “ateísmo práctico”: “vemos aquí explícitamente repudiada una práctica inmemorial e inconsciente, la que consiste en fijar en la divinidad toda la responsabilidad de los males que pueden caer sobre los hombres. Los evangelios le quitan a la divinidad la más esencial de sus funciones en las religiones

¹³¹¹ AQUEL 126-127.

¹³¹² “La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”. VS 38.

¹³¹³ R. Pommier: *René Girard, un allumé qui se prend pour un phare*, Paris, Kimé, 2010, p. 12.

¹³¹⁴ ACLAU 12. Girard también habla de la violencia satánica frente a la santidad. ACLAU 364.

¹³¹⁵ ACLAU 245.

primitivas, su aptitud para polarizar todo aquello que los hombres no logran dominar en sus relaciones con el mundo y sobre todo en sus relaciones interindividuales. Precisamente porque han eliminado esta función, los evangelios pueden ser considerados como si hubieran establecido una especie de ateísmo práctico”¹³¹⁶. Es más, este ateísmo práctico evangélico aún se opondría más radicalmente a las divinidades sacrificiales que el ateísmo moderno, que no sólo sería incapaz de revelar los mecanismos victimales, sino que “su escepticismo vacío frente a todo lo religioso constituye una nueva manera de mantener esos mecanismos en una sombra propicia para su mantenimiento perpetuo”¹³¹⁷. De forma que, paradójicamente, al cristianismo le podría ser atribuido también en algún sentido el ateísmo moderno, que se derivaría del “ateísmo práctico” apuntado, y que en la teoría mimética estaría asociado a la deconstrucción de la violencia religiosa y a la asunción de la hipótesis del mecanismo victimario¹³¹⁸. Por otra parte, el “ateísmo práctico” sería útil en la medida en que también libera en parte al cristianismo de la teodicea, de la necesidad de dar explicación de los males, ya que no existiría una causalidad divina. Pero quizás no sería un planteamiento enteramente coherente, ya que se sigue recurriendo a Dios diciendo que sí interviene en la historia para, por ejemplo, revelar a los hombres, a través de Jesús, el conocimiento que les podría salvar de sí mismos y de la violencia, además de afirmar que su Dios no es indiferente¹³¹⁹. Algo que puede ser aún más chirriante que en un nivel teológico, en un nivel filosófico o antropológico, y que de nuevo pondría de manifiesto el movimiento de zig-zag de Girard entre los ámbitos científico y teológico.

¹³¹⁶ MISTERIO 214. Paradójicamente, se señala a continuación, “los mismos que se sublevan contra la concepción sacrificial citan a veces esos pasajes para acusar al texto evangélico de proponer una concepción más lejana y abstracta, en último análisis, de la divinidad que la del antiguo testamento; el viejo Yahvé todavía se interesaba bastante por los hombres para que sus iniquidades excitasen su cólera”. MISTERIO 214-215.

¹³¹⁷ MISTERIO 215. Continúa la cita: “Por el contrario, en el caso del texto evangélico la revelación explícita del fundamento victimal común a todas las religiones se lleva a cabo gracias a la divinidad no violenta, no puede efectuarse sin ella. En esta revelación la divinidad no violenta, el Padre de Jesús, desempeña una función de primerísima importancia”. MISTERIO 215. Girard continúa hablando sobre ello.

¹³¹⁸ “Ha sido prolongando todo el pensamiento crítico del siglo XIX y del siglo XX y pujando más alto que él en la subasta iconoclasta de lo moderno como hemos desembocado [...] en el reconocimiento de ese mismo principio [victimal], el único verdaderamente céntrico y universal. La tesis de la víctima fundadora constituye la conclusión lógica de las grandes ideas ateas del siglo XIX. Deconstruye por completo lo sagrado de la violencia, lo mismo que todos sus sucedáneos filosóficos y psicoanalíticos”. MISTERIO 481. Girard llega a afirmar que el ateísmo moderno es una “invención cristiana” y no lo cuestiona cuando así se lo refieren, al menos en la respuesta que le sigue a la siguiente cita y que no transcribimos. En este fragmento el entrevistador (Antonello) se refiere a Girard y Vattimo, y a una cita del primero, de *Los orígenes de la cultura* [el autor no cita el número de la página de la ed. francesa]: “Ustedes han llegado más o menos a la misma conclusión, a saber que la modernidad, tal como ella ha sido construida y comprendida por el Occidente europeo, es en sustancia una invención del cristianismo. Su trabajo de investigación les ha llevado a expresar un concepto en apariencia paradójico: el cristianismo es responsable de la secularización del mundo. El final de las religiones es el hecho de una religión. En un libro reciente, Girard llega incluso a decir que “el ateísmo, en el sentido moderno del término, es una invención cristiana [nota a pie de página nº 2: R. Girard, *Origine della cultura e fine Della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e Joao Cezar de Castro Rocha*, Milan, Cortina, 2003, p. 200. Éd. fr: *Les Origines de la culture: entretiens avec Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha*, Paris, Hachette Littératures, 2006]. Ver, en consecuencia, la secularización y la laicidad, en su acepción común, como opuestas al cristianismo y en conflicto con él, es para ustedes un error a la vez histórico y filosófico. ¿Cómo explicar esta paradoja aparente?” CM 27 (y nota nº 1) -28. [Girard, reiteramos, en su respuesta no cuestiona la intervención del entrevistador]. Esta postura le situaría al lado de autores como M. Gauchet y, sin embargo, contrasta con una declaración anterior, aunque tampoco profundiza en ella: “Nuestro dios no es un tigre feroz sino un cordero sacrificial. Somos nosotros quienes lo transformamos en tigre por nuestra impotencia para prescindir de nuestros sostenes sacrificiales. El cristianismo no es la religión de la salida de lo religioso, como pensaba Marcel Gauchet. [...] Si tengo razón, estamos a punto de escapar de un cierto sentido religioso para entrar en otro, infinitamente más exigente, pues está privado de muletilas sacrificiales. Nuestro famoso humanismo no habrá durado más que el tiempo de un breve entreacto entre dos formas de lo religioso. Una vez más, el cristianismo no lo ha prometido nunca, ni promete el Paraíso sobre la Tierra. Dice lo contrario. La única cosa que debería interesarnos en nuestra salvación. San Pablo dice: “Si Cristo no ha resucitado, somos imbéciles...””. CEASEC 141 (QCCC 203). De nuevo el carácter poliedrico de lo religioso y la falta de concreción haría que ambas citas no fuesen necesaria y enteramente contradictorias, aún cuando parece clara su oposición.

¹³¹⁹ MISTERIO 214-215.

Este conocimiento mimético o “ateísmo práctico” introduciría por tanto “la guerra y no la paz, el desorden y no el orden”¹³²⁰. Se trata de la “espada” que Jesús había dicho que venía a traer, “la espada destructora de la cultura humana que no puede dejar de suscitar temor y resentimiento incluso si – ¿o será por ello? – pertenece a lo que Pascal llama *el orden de la caridad*”¹³²¹. Y es que el precio histórico de la privación sacrificial sería, justamente, quedarnos sin la única paz que teníamos¹³²². El mismo Jesús parece ser consciente de ello, sabedor de los conflictos que acarrea la privación de los mecanismos victimarios, hasta entre los más próximos: “No penséis que vine a traer paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada; pues vine a desunir: el hombre contra su padre, la hija contra su madre, la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre: los de su casa”¹³²³. Este mismo texto le sirve a René Girard para descubrir “la verdadera génesis de lo que se conoce como psicología moderna”¹³²⁴. No podríamos desligar modernidad y cristianismo y, en este caso, la disolución jerárquica y diferencial, acaecida con el pensamiento moderno y revolucionario, de la crisis de los mecanismos de sacrificio y del reconocimiento cristiano de la inocencia de las víctimas. La privación de las protecciones sacrificiales llevaría a que disminuya la violencia manifiesta, que ahora se insinuaría más en las relaciones íntimas, en línea con el fenómeno de la mediación interna explicado. Esto es lo que explicaría el texto evangélico citado: “Las relaciones más íntimas se transforman en oposiciones simétricas, en relaciones de dobles, de mellizos enemigos”¹³²⁵.

Pero tampoco se excluye, ni mucho menos, el riesgo de grandes crisis miméticas o sacrificiales a gran escala. Recordando la terminología de Fromm, la *libertad de* no implica la consecución de la *libertad para*; liberarse de un yugo opresivo no significa estar exento del riesgo de sustituirlo por otro mientras no se oponga una alternativa constructiva y consistente: “En ausencia del mecanismo fundador, el principio de la violencia que domina a la humanidad va a conocer un incremento formidable cuando entre en agonía. Para comprender esto, basta con recordar el carácter paradójico de todo lo que afecta al mimetismo y a la violencia. Esta no puede convertirse en su propio remedio más que a través del mecanismo victimal, pero el mecanismo victimal no salta más que en el paroxismo frenético de la “crisis”. Esto quiere decir que una violencia atacada en sus obras vivas, una violencia que ha perdido su mordiente y que empieza su declive será paradójicamente más terrible que una violencia todavía más intacta. Semejante violencia multiplicará sin duda sus víctimas, como en la época de los profetas, en un vano esfuerzo de la humanidad entera por restaurar sus virtudes reconciliadoras y sacrificiales”¹³²⁶.

El auténtico cambio de época, producido en la historia humana por esta revelación, sería de este modo “muy peligroso”. Si durante miles de años las religiones han empleado el mecanismo victimario y han protegido a la humanidad de su propia violencia, el desvelamiento del cristianismo y su difusión planetaria “ha liberado tanto nuestras

¹³²⁰ ACLAU 245.

¹³²¹ VM 168. Continúa la cita: “la “espada” destruye lo sagrado antiguo al revelar la violencia de su naturaleza; de todos modos, sólo ha logrado, hasta ahora, darle un golpe, haciendo de él un monstruo loco furioso que amenace hoy con devorarnos a todos. Los dobles miméticos están por todas partes presentes en esa batalla mimética vacía de todo contenido en la oposición entre Dionisos y el Crucificado”. VM, 168. “Pero el modelo racional no es por lo tanto un modelo obsoleto. Permite pensar un más allá del duelo, que llamo el Reino. Corresponde a lo que Pascal llamaba el orden del espíritu, paso necesario hacia el orden de la caridad. Es absolutamente impotente para cambiar el curso de las cosas, incluso si permite comprenderlo. El modelo mimético nos hace caer sin cesar en el infierno del deseo. Debemos abandonar todo optimismo: la violencia mimética no es integrable en una dialéctica”. ACLAU 233 (CLAUE 197).

¹³²² CH EX 240.

¹³²³ Mateo 10, 34-36 *apud* SATÁN 205.

¹³²⁴ SATÁN 206.

¹³²⁵ Ídem.

¹³²⁶ MISTERIO 227.

capacidades creativas como nuestras facultades de destrucción”¹³²⁷. Los efectos de la revelación cristiana 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”¹³²⁸. De hecho, según Girard el cristianismo nunca dice que vaya a suprimir el pecado, sino que Dios nos ha hecho libres, capaces del mal y del bien. A la vez, el mensaje cristiano habría acelerado, con la supresión de los sacrificios, el riesgo de escaladas o de una gran escalada global de violencia extrema. La culpa de Occidente consistiría en no haber querido comprender el mensaje liberador y de educación anti-sacrificial del cristianismo: “De hecho los paganos mal cristianizados se habrían comportado desde el comienzo (desde Carlomagno convirtiendo a los sajones a golpes de hacha) como los soldados de Napoleón. No tener otra energía que la de saquear las naciones extranjeras, es lo que las Cruzadas empezaron...”¹³²⁹. No obstante lo cual, la influencia cristiana y su cuestionamiento del orden sacrificial nos introducen, en opinión de Girard, en una fase nueva de la historia humana, la fase que “podemos legítimamente llamar “moderna”. [...] Todas las conquistas de la modernidad parten de aquí, de esta toma de conciencia interna al cristianismo”¹³³⁰.

6.2.2. Modernidad y cristianismo: una relación paradójica con la violencia

Como se ha visto, si cuestionamos cierta visión moderna de la religión¹³³¹, que asocia ésta a la pura superchería y a la ausencia de razón alguna en su constitución, pronosticando su futura liquidación en paralelo a una racionalización mayor de las sociedades, podemos estar más receptivos a la hipótesis girardiana. Ésta asocia las religiones y los rituales primitivos al papel, fundamental e indispensable, de ser el instrumento de las comunidades humanas para hacer frente a su amenaza más temida, mortífera y real: el advenimiento de una crisis violenta, que devenga lucha de todos contra todos y acabe en la propia destrucción del grupo. La asimilación de la violencia y de la no-diferenciación sería una “evidencia inmediata” para el pensamiento primitivo, muy al contrario que para el pensamiento moderno¹³³² que, a pesar de ser el único que practica la investigación etnológica¹³³³, permanecería miope, ya que en las sociedades modernas hay una mayor capacidad de asunción de la indiferenciación y el Estado tiene el monopolio de la violencia. Nos creeríamos, como todas las sociedades, que somos la única en haber escapado alguna vez de lo sagrado y de la violencia, pero esta ignorancia es tributaria de ella. Éste sería el “error” fundamental de la interpretación moderna en la pregunta por lo sagrado¹³³⁴ y se vería plasmado, por ejemplo, cuando nos empeñamos en situar el origen de la sociedad en un “contrato social”¹³³⁵, vinculado a la razón, el sentido común, la benevolencia o el interés general... El pensamiento moderno “no reconoce su naturaleza ni su razón: ignora incluso su existencia”¹³³⁶, se mostraría “incapaz de descubrir la esencia de lo religioso y de atribuirle una función real”. Aunque el pensamiento religioso también desconoce los mecanismos de la violencia, al contrario que el pensamiento moderno, dispone de elementos reales de conocimiento que a nosotros se nos escaparían por completo¹³³⁷.

¹³²⁷ CM 144.

¹³²⁸ CEASEC 75.

¹³²⁹ ACLAU 244.

¹³³⁰ CM 31.

¹³³¹ Girard es tajante: “Los modernos desconocen el papel de lo religioso”. MISTERIO 82.

¹³³² VS 63.

¹³³³ *Ibidem*, p. 238.

¹³³⁴ VS 333.

¹³³⁵ “Conocemos mejor las sociedades arcaicas y sabemos [...] que en muchas de ellas, imposible negarlo, las instituciones que la Ilustración consideraba indispensables para la humanidad no existen: en su lugar no hay más que ritos sacrificiales”. SATÁN 270.

¹³³⁶ Puede verse: CHEX 285; SATÁN 185.

¹³³⁷ VS 269. Esto no quita para que Girard afirme la superioridad real de Occidente, ligada a su secular potencia desmitificadora. Habría que negar, sin embargo, que esto se deba a un mérito excepcional, ya que sería de origen

Como ya referimos, mucho antes de la modernidad y del cristianismo Girard ve un “primer impulso” a nuestra civilización en Egipto, Grecia y, sobre todo por parte de los hebreos, con “la renuncia al horrible universo religioso de las prostituciones sagradas, del asesinato del rey y sobre todo [...] del infanticidio ritual”¹³³⁸. Atribuye el gran éxito económico e intelectual de los judíos a su tradición, gracias al abandono de la causalidad mágica, vinculado a la privación de la búsqueda de culpables, en favor de la búsqueda de causas naturales¹³³⁹ (sería un antecedente del “ateísmo práctico” evangélico). Esta actitud se verá, en su opinión, definitivamente consagrada por el cristianismo, suponiendo un progreso moral tal que habría deslegitimado los mecanismos persecutorios y consagrado el respeto por las víctimas, del que habría emergido la misma ciencia.

Pero Girard cree que el Occidente moderno ha olvidado la revelación, interesado sólo en sus subproductos, que transforma en armas e instrumentos de poder. Ahora, el proceso se volvería contra el hombre moderno: “se creía liberado, y se descubre perseguidor. [...] Nuestros contemporáneos [...] condenan altivamente el orgullo pero es para caer en una forma de orgullo aún peor. Para no aceptar nuestras responsabilidades en el mal uso que hacemos de las prodigiosas ventajas que se nos han concedido, negamos su realidad. Sólo renunciamos al mito del progreso para recaer en el mito todavía peor del eterno retorno”¹³⁴⁰. Si nos creáramos muy alejados de las sociedades primitivas, nuestros mitos nacionalistas y guerreros del mundo moderno se asemejarían bastante a la ideología del canibalismo ritual: “El culto caníbal, basado en la guerra permanente y destinado a perpetuar la tranquilidad interior, nos revela que el mundo moderno no tiene el monopolio de dichos sistemas y que su implantación no se basa en absoluto en la presencia de dirigentes perfectamente lúcidos, cínicos manipuladores de multitudes inocentes”¹³⁴¹. De este modo, queda abolida la separación absoluta entre lo arcaico y lo moderno¹³⁴². En el apartado 6.3. volveremos sobre más coincidencias entre las crisis y las amenazas de las sociedades primitivas y el mundo actual, entremezclándose lo social, lo cultural, lo medioambiental...

cristiano: “el hombre occidental se ha convertido en presa de una vanidad cultural de la que cada vez se tiene más consciencia, pero de la que tiene pena de deshacerse”. CEASEC 77.

¹³³⁸ *Ibidem*, pp. 101-102.

¹³³⁹ *Ibidem*, p. 93. Véase la cita nº 933 sobre el comentario de Girard al hilo de la interpretación de la Biblia de Max Weber (MISTERIO 176-177; LMA 227-228).

¹³⁴⁰ SATÁN 185; CHEX 201 y 265.

¹³⁴¹ VS 291-292.

¹³⁴² “El mundo entero se encuentra frente a la violencia en una situación parecida a la de los grupos humanos más primitivos, solamente que en esta ocasión es *con conocimiento de causa*; no tenemos ya recursos sacrificiales ni malentendidos sagrados que aparten de nosotros esta violencia. Hemos llegado a un grado de conciencia y de responsabilidad nunca alcanzado por los hombres que nos han precedido. Lo que hoy resulta espantoso no es el sentido nuevo que nos llama, sino la ausencia kafkiana de todo sentido. Es el nihilismo cognoscitivo en el que desembocan todos nuestros pensamientos actuales. Es el pánico que sentimos para echar la más pequeña ojeada en al única dirección de donde todavía podría venirnos el sentido”. MISTERIO 296. Traemos a colación este poema que a Girard le resulta tan sugestivo y que creemos que ilustra, sobre todo al final, la idea de que a la postre, incluso en la modernidad se sigue vertiendo sangre en los conflictos humanos y cimentándose con ella las construcciones políticas, mostrando la no total y absoluta separación entre lo arcaico y lo moderno: “En su poema “Verspers” de *Horae Canonicae*, W.H. Auden pinta un encuentro silenciosamente hostil de nuestros dobles ideológicos: Ambos reconocen simultáneamente su anticipo; que soy un arcáde, que él es un utópico. Agradezco a Ed. Mendelson de Yale por haberme llamado la atención sobre este poema. [...] ¿Fue (como debe parecerle a todo dios de cruces de caminos) simplemente una intersección fortuita de sendas de vida, leales a diferentes embustes?/O también una cita de dos cómplices que a pesar de sí mismos no pueden dejar de encontrarse,/para recordar al otro (¿desean los dos en el fondo la verdad?) esa mitad de su secreto que más quisiera olvidar,/obligándonos, por una fracción de segundo, a recordar a nuestra víctima (sólo que para él yo debería olvidar la sangre y para mí él debería olvidar la inocencia),/ en cuya inmolación (llámese Abel, Remo, el que sea, que siempre se trata de una ofrenda de sacrificio) están fundadas por igual las arcadias, las utopías y nuestra querida democracia con todos sus viejos bártulos:/ pues sin un cemento de sangre (y debe ser humana, debe ser inocente) ningún muro secular quedará seguramente erigido”. LMA 230.

La negación del protagonismo de la violencia por parte del pensamiento moderno, en los comportamientos humanos desde los comienzos de la historia, habría contribuido, como hemos dicho, a perpetuar la ignorancia de lo sagrado y de la función que ha desempeñado lo religioso arcaico. Concretamente el optimismo hegeliano, que aspiraba a la reconciliación y a la superación de los conflictos, precedería a una progresiva escalada filosófica y espiritual de la violencia en el mundo moderno significada con Marx y Lenin, y la asunción de la violencia y la destrucción de las diferencias, como elementos indispensables para el advenimiento de la paz¹³⁴³. Pero la escalada de la violencia irrefrenable, descubierta por Clausewitz, desmitifica la idea de reconciliación hegeliana¹³⁴⁴, además de certificar la transformación de las relaciones entre lo bélico y lo político: el paso de “la guerra al servicio de la política”, a “la política al servicio de la guerra”¹³⁴⁵. El siglo XX sería la época que más víctimas salva y que más víctimas produce¹³⁴⁶, el siglo de los totalitarismos y de los genocidios. Pero sus crímenes tendrían una significación especial, además de la cuantitativa. Se inscribirían en la órbita de lo “sagrado satanizado” ya referida, aquella que apela al exterminio de víctimas con plena conciencia de ello, contra el cristianismo y siguiendo la estela nietzscheano-heideggeriana.

Girard vincula a las ideologías con los mitos, en la miopía intelectual del siglo XX, a la hora de no reconocer la existencia de víctimas reales: “Las ideologías que tienen el mayor poder de fascinar al espíritu moderno son también responsables de las mayores matanzas de la historia humana, pero muchos intelectuales se resistieron especialmente a reconocer este hecho como si la ideología reforzara en ellos la vieja capacidad de no ver que todas las víctimas son igualmente reales, tanto detrás del texto ideológico como detrás del texto mítico”¹³⁴⁷. Los hombres seguiríamos sin querer ver que no renunciar a la violencia y reintroducir diferencias es hacerla crecer¹³⁴⁸, que nos enfrentamos a la peor amenaza de una guerra o un tipo de violencia, caracterizadas por la indiferenciación, la imprevisibilidad, el contagio a gran escala y un potencial tecnológico descomunal a su servicio. A un ánimo exterminador que patentaría el rotundo fracaso de Hegel, tanto en su diagnóstico de la lucha por el reconocimiento, como en la aspiración a la reconciliación¹³⁴⁹ (véase el capítulo segundo).

¹³⁴³ ACLAU 94.

¹³⁴⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹³⁴⁵ “Hay por tanto en Schmitt una relectura profunda de un aspecto de Clausewitz que no se puede negar, y que consiste en considerar la estrategia como un medio al servicio de la política. Pero es un poco como la idea de hacer el contrato social en el momento en el que todo el mundo está batiéndose. El contrato social es evidentemente falso, porque es en el momento en el que tenemos necesidad de él que no podemos hacerlo. El fracaso de Schmitt, su apología de la “decisión soberana” zanjando entre la guerra y la paz, experimenta una nueva vez la realidad de lo que entrevé también Clausewitz: que la guerra ha adquirido una autonomía que la política va cada vez menos a poder contener, a menos de pujar más y devenir totalitaria. [...] ¿Cómo volver hacia atrás? Temo que la ciencia política no sea ahí de ninguna utilidad”. ACLAU 133.

¹³⁴⁶ ACLAU 231.

¹³⁴⁷ LMA 229-230.

¹³⁴⁸ « Auschwitz et Hiroshima se sont chargés de nous le rappeler. [...] Nous savons maintenant que différer la violence, ne pas y renoncer tout de suite, c’est toujours la faire croître. La violence n’est jamais perdue pour la violence. Les hommes continuent néanmoins de ne pas vouloir voir la catastrophe qu’ils préparent en réintroduisant à chaque fois des différences nouvelles, et de nouveaux conflits. Cette méconnaissance ne fait qu’un avec le mimétisme, qui est un déni de notre propre violence. » ACLAU 97. Girard ve lo positivo de la diferencia antes, y lo inexorable de su pérdida y lo negativo de reintroducirlas después.

¹³⁴⁹ “La guerra ideológica es en este sentido lo que nos ha hecho pasar de la guerra interestatal clásica a la violencia que conocemos hoy: violencia absolutamente imprevisible, propiamente *indiferenciada*. Estamos hoy muy lejos de Hegel. No hubo “deseo de reconocimiento” entre los tutsis y los hutus, sino una rivalidad gemelar que escaló hasta los extremos y degeneró en genocidio. Tome el Próximo-Oriente, donde las masacres de sunitas y chiítas no va más que a hacer exasperar en los meses y los años que vienen. Aquí tampoco, no puede decir que uno busque hacerse “reconocer” por el otro; él quiere exterminarlo, lo que es bastante diferente. Entre los golpes de hacha y los misiles, no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado”. La política, la ciencia o la religión colorean de ideología un duelo que tiende a convertirse en planetario: “han proporcionado a este principio de reciprocidad temas y justificaciones, es todo”. ACLAU 87. Sigue hablando del rebasamiento de lo político por lo tecnológico.

Girard compartiría en su diagnóstico de la modernidad la gran problemática del ambivalente racionalismo ilustrado junto con la escuela de Francfort o Foucault. En la siguiente cita refiere una conversación con este último mostrando su discrepancia con el filósofo, sorprendentemente, en lo que a compartir su pesimismo se refiere y afirmando además el intemporal vigor del cristianismo, lo que contrasta con la idea que a continuación abordaremos sobre la conceptualización girardiana del fracaso de éste: “Ninguna sociedad antes que nosotros se ha enfrentado a los mecanismos sacrificiales. Así pues, lo que se revela de esta forma, es la tenacidad de estos mecanismos... Suprimámoslos aquí, reaparecen allá. Todo el interés de la obra de Foucault reside en haber mostrado esto. Un día me dijo que “no era necesario hacer una filosofía de la víctima”. Yo le respondí: “No una filosofía, en efecto, ¡una religión!... ¡pero ya existe!”. [...] Foucault ha comprendido lo que el racionalismo optimista no preveía en absoluto: las nuevas formas de “victimización” se desarrollan constantemente a partir de los instrumentos destinados a suprimirlas. Es su pesimismo lo que me separa de él: contrariamente a lo que él piensa, creo que los procesos históricos tienen sentido y que es necesario asumirlo, so pena de la desesperación absoluta. La adhesión a este “sentido”, hoy día, después del fin de las ideologías, no puede ser más que el redescubrimiento de lo religioso. Desde luego, lo mismo que los mecanismos victimarios no dejan de renacer, el fermento cristiano está siempre allí para subvertirlos: en el racionalismo humanista del siglo XVIII, por ejemplo”¹³⁵⁰.

6.2.3. ¿Fracaso de los proyectos cristiano y moderno?

Las críticas de Girard a la modernidad no implican una enmienda a la totalidad de ésta, entre otras cosas por su matriz cristiana, que sería la que le concedería su cariz desmitificador. Más aún, habría sido gracias al cristianismo, a pesar de sus concreciones históricas en persecuciones, crímenes e inquisiciones, por lo que se dejó de perseguir a las brujas y, como ya se ha dicho, por lo que se abrió camino a la ciencia (y no gracias a la ciencia por lo que se deja de perseguir brujas¹³⁵¹). Y, sin embargo, a pesar de este poder desmitificador cristiano y moderno, ambos proyectos habrían fracasado. En qué sentido y por qué, es lo que trataremos de ver a continuación, comenzando por los “vicios” de la modernidad. Para Girard, como venimos diciendo, en el pensamiento y en los saberes modernos está enraizada una visión antropológica errónea, que no quiere ver la violencia constitutiva del ser humano, ni cómo lo sagrado está inscrito en su mismo seno. De ahí que desacredite: el racionalismo del siglo XVIII, que confía en la naturaleza humana sin tener en cuenta lo irracional en las relaciones entre los hombres¹³⁵²; la filosofía y las ciencias sociales de la Ilustración, que sólo serían capaces de pensar el orden, incompetentes para pensar las crisis¹³⁵³; y, en general, los saberes modernos, empeñados en acentuar el papel de los elementos diferenciales en los conflictos, frente a lo que sería realmente importante a pensar: la pérdida de las diferencias, la indiferenciación¹³⁵⁴.

¹³⁵⁰ CEASEC 88.

¹³⁵¹ CH EX 265. CEASEC 66-67.

¹³⁵² “No percibe la imitación metafísica que desbaratará los planes de la sana reflexión. Montesquieu sería menos amable si hubiera previsto la “vanidad triste” del siglo XIX”. MRVN 117.

¹³⁵³ En este sentido Girard elogia las observaciones de Carl Smitt, para quien “la única ciencia social posible para el mundo de la Ilustración era la ciencia del orden. Considera también que esta ciencia del orden no es el orden. Se trata de un discurso sobre el orden [...] puede perfectamente no reflejar la verdad. Lo que dice Carl Smitt es válido [...] tanto para la antropología como para la ciencia jurídica y la ciencia política. Esto se aplica a las ciencias del hombre que jamás han logrado pensar la crisis [...] Pensar la crisis es volver a una noción de circularidad pre-socrática. La filosofía ilustrada jamás lo enfoca desde este ángulo, [...] hace de la crisis una ruptura accidental del orden, algo puramente irracional que consiguientemente no es pensable”. AQUÉL 102-103.

¹³⁵⁴ ACLAU 97.

Las sabidurías modernas, el pensamiento ilustrado y los pensamientos revolucionarios de la igualdad y de la democracia, en la medida en que, como Hegel, aspiran a la identidad no-conflictual, serían judíos de origen y no griegos: “se fundan sobre la visión última de la identidad y de la fraternidad”¹³⁵⁵. Sin embargo, no hay que olvidar –dice Girard– la lección de la tragedia griega: Eteocles y Polinices no se reconciliarán nunca¹³⁵⁶: “sólo la esperanza democrática pretende poner fin a la tragedia, pero ahora sabemos que ésta cae en la banalidad moderna. El hombre solo no puede triunfar de él mismo”¹³⁵⁷. El cristianismo “es el primero en ver la convergencia de la historia hacia una reciprocidad conflictiva que debe mudarse en reciprocidad pacífica bajo pena de abismarse en la violencia absoluta. [...] Éste afirma, y es esto en lo que se distingue de los pensamientos modernos de la identidad, *que el momento de la reconciliación ya se ha presentado una vez y no ha tenido lugar*”¹³⁵⁸. Que, a pesar de existir una posibilidad de derecho, es imposible de hecho. En resumidas cuentas, la modernidad no sería capaz de hacerse cargo de la naturaleza conflictiva y violenta del ser humano. Su filosofía del sujeto se asentaría sobre una teorización equivocada de la realidad humana. Es más, habría fundado su concepción de la subjetividad individual en la concepción del Jehová bíblico, del Dios celoso de los hebreos, que no tolera rivales: “Es el Dios único de la tradición judeo-cristiana quien da su cualidad particular al individualismo occidental. Cada subjetividad debe fundar el ser de lo real en su totalidad y afirmar *yo soy el que soy*”¹³⁵⁹. A esto habría que sumar la “teología del yo” que los románticos y sus herederos modernos habrían hecho del proceso creador¹³⁶⁰. La abstracta filosofía moderna haría de la subjetividad la única fuente del ser, y sólo Nietzsche y Dostoïevski habrían comprendido que esta tarea es sobrehumana, aunque se imponga a todos los hombres. Pero, como ya expusimos, el yo no sería un objeto contiguo a otros, sino que “está constituido por su relación al Otro y no podemos considerarlo fuera de esta relación. [...] Es esta divinidad problemática la que carga de metafísica subterránea la sexualidad, la ambición, la literatura, en una palabra, todas las relaciones intersubjetivas”¹³⁶¹.

En su última obra, *Achever Clausewitz*, Girard insiste en que estamos inmersos en un proceso apocalíptico porque es la propia violencia humana la que es capaz de autodestruirnos. De ahí concluye que “el cristianismo histórico y con él la sociedad moderna han fracasado”¹³⁶². El autor vincula el incremento de las violencias, con el acercamiento de la verdad de la violencia revelada por el cristianismo y que provocaría el trastorno del sistema sacrificial. En un plano teológico, Girard relaciona la parusía con el llamamiento producido por los efectos de la progresiva “*montée aux extrêmes*”, (o escalada a los extremos de la reciprocidad violenta). Como hemos dicho, contra lo pensado por Hegel, los hombres no sólo no se han reconciliado, sino que ahora son capaces de destruirlo todo: “El pecado consiste en pensar que de la violencia puede salir alguna cosa buena. Es lo que todos nosotros pensamos, *porque nosotros somos miméticos*”¹³⁶³. A su vuelta el Hijo de Dios constataría que “los hombres se han vuelto locos, que la edad adulta de la humanidad, esta edad que él anunciaba por la Cruz, ha fracasado”¹³⁶⁴, que el mundo habría sido infiel al mensaje liberador del cristianismo¹³⁶⁵.

¹³⁵⁵ *Ibidem*, p. 96.

¹³⁵⁶ Ambos hermanos, hijos de Edipo, lucharon entre ellos hasta morir por el trono de Tebas. Serían uno de tantos ejemplos de “hermanos enemigos” (Caín y Abel, Rómulo y Remo...).

¹³⁵⁷ ACLAU 99-100.

¹³⁵⁸ *Ibidem*, p. 100. Las cursivas son del propio Girard, en el texto francés original.

¹³⁵⁹ CDS 94.

¹³⁶⁰ VM 312. Remitimos al capítulo segundo.

¹³⁶¹ CDS 94.

¹³⁶² ACLAU 191.

¹³⁶³ *Ibidem*, p. 192.

¹³⁶⁴ *Ibidem*, p. 191.

¹³⁶⁵ CEASEC 83.

En esta línea se situarían también las apreciaciones del Inquisidor dostoievskiano que, como Girard, también se cuida de intentar, si es que es posible, no confundir el mensaje cristiano con sus diversas interpretaciones y sus derivas históricas, como la moderna. A diferencia de Nietzsche o de Freud, “el Inquisidor no confunde el mensaje de Cristo con el cáncer psicológico al que desemboca. [...] No acusa a Cristo de haber subestimado la naturaleza humana, sino de haberla sobreestimado, de no haber comprendido que la imposible moral de la caridad debía llevar por fuerza al universo del masoquismo y de la humillación”¹³⁶⁶. Dostoievski denuncia la recaída del pueblo de Dios en la idolatría, en el desgarramiento y los sufrimientos que resultan de ella, a pesar de que el contexto sea el de la libertad cristiana y no el de la rigidez de la ley mosaica, poniendo de manifiesto la actualidad de la literatura profética del Antiguo Testamento, aún en tiempos modernos. Sin embargo, tampoco este diagnóstico girardiano, como la realidad de la que pretende dar cuenta, están exentos de paradojas y de distintas lecturas a realizar y a tener en cuenta a la vez. Porque este fracaso del cristianismo convive al mismo tiempo con la tesis de Girard, según la cual, no es el nihilismo lo que prima hoy en el ámbito axiológico, sino el valor de las víctimas y su protección, la aspiración al cumplimiento de los derechos humanos, que habrían seguido la estela de la atención universal procurada por hospitales de inspiración cristiana¹³⁶⁷.

A este “no-fracaso” habría que sumar la interpretación girardiana de lo que citábamos como el fracaso de los totalitarismos, que habrían pretendido sustituir lo religioso en casos como el nazismo, el comunismo y aún en el sistema capitalista, aunque el interrogante estaría abierto con respecto a este último. Y a pesar de la enfermedad de la “cultura cristiana”, de su destrucción debida también a ella misma, e incluso de alguna previsión cristiana del fracaso de su propio proyecto, Girard también saca a relucir el texto de Mateo según el cual “las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia”¹³⁶⁸, teniendo en cuenta textos dispares

¹³⁶⁶ CDS 119. Esto se comprende a partir del análisis expuesto por Girard, iluminado en parte por Lucien Goldmann, y que relaciona el origen mismo de la era individualista con la moral de la generosidad que desarrollan, al mismo tiempo, Descartes, primer filósofo del individualismo y Corneille, su primer dramaturgo: “Es significativo que el individualismo racionalista y la moral irracional de la generosidad aparezcan conjuntamente. [...] El Yo cuya vocación es la de divinizarse rechaza el problema temible que le plantea la presencia de otro; no debe menos buscar resolver este problema al nivel práctico, más acá de la reflexión filosófica. En los primeros estadios de la dinámica, el Yo se siente bastante fuerte para triunfar de sus rivales. Pero aún es necesario que se demuestre a sí mismo su superioridad. Para que la prueba que él busca sea satisfactoria a sus propios ojos, la rivalidad debe ser leal. La solución que se impone es evidentemente la generosidad”. *Ibíd.*, p. 95.

¹³⁶⁷ Hay que tener en cuenta algo que Girard soslaya. A tenor de la investigación histórica no podría decirse que antes del cristianismo no hubiesen existido hospitales, aún cuando tanto en el caso cristiano como en otros casos anteriores no podamos entenderlos como hospitales en sentido moderno. “Los primeros hospitales fueron realmente creciendo de la religión más que de la medicina. Está demostrado que previo a la Era Cristiana los hospitales eran templos dedicados al dios de la medicina, en el que los cuidados del enfermo estaban siempre acompañados por ritos mágicos, místicos y religiosos. Mientras no sería correcto afirmar que la existencia de hospitales hoy es una resultancia directa del Cristianismo, sin embargo las doctrinas predicadas por Jesús, intensificaron las emociones de amor y compasión, dando ímpetu al establecimiento de hospitales, que, con el avance del Cristianismo, se transformaron en partes integrantes de la institución de la Iglesia. Estos hospitales cristianos reemplazaron aquellos de Grecia y Roma. [...] El decreto de Constantino de 335 dC clausuró el culto a Esculapio y estimuló la construcción de hospitales cristianos, que, durante los siglos IV y V alcanzaron el punto más alto de su desarrollo. [...] La Enfermería (cuidados del enfermo), inspirada por la religión, era gentil y considerada, pero los preceptos médicos de Hipócrates, Antilo y los otros médicos griegos tempranos fueron infortunadamente siendo descartados a causa de su origen pagano, mientras el misticismo y la teúrgia volvieron a ser más prominentes”. (El autor también habla con anterioridad de los hospitales hindúes y egipcios). A. L. Turnes Ucha: “Historia y evolución de los hospitales en las diferentes culturas” 2009, p. 9 (documento pdf): <<http://www.smu.org.uy/dpmc/hmed/historia/articulos/origen-y-evolucion.pdf>>.

¹³⁶⁸ “Es cierto que los textos del cristianismo evocan la posibilidad de su propio fracaso en este mundo. “Llegará el momento en el que los oídos se les cerrarán, los hombres no escucharán más que a vendedores de quimeras, y en el que no se interesarán por la verdad” etc. Si se le hubiera dicho a los franceses del siglo XVII, jansenistas o jesuitas, etc, que el cristianismo estaría en el punto en el que se encuentra hoy, con las iglesias vacías por doquier, y que una buena parte de los clérigos no creen más que en la sociología y el psicoanálisis, es evidente que hubieran puesto los ojos como platos. A pesar de que muchos de los cristianos, llamados progresistas, ven en

La evaluación de la modernidad en la 1ª mimética de R. Girard...

al mismo tiempo¹³⁶⁹. Como en *Achever Clausewitz*, donde destaca de nuevo la previsión del cristianismo de su propio fracaso, aunque se explicita la dubitación de Girard en este sentido y la creencia de éste aún en el Reino¹³⁷⁰. Llama la atención también el hecho de que Girard confiese en esta obra, aunque no sea más concreto, que él mismo obvió la lección de los trágicos griegos. Que “en una época”, –suponemos que la misma en la que negaba que se pudiera hablar de la Pasión en términos de sacrificio– pensó “que más allá de todos los obstáculos esa idea de lo idéntico, su evidencia intelectual, podía por sí sola producir dicha epifanía. *Debía* reconciliar a los hermanos enemigos. Eso era olvidar la enseñanza de la tragedia griega: Eteocles y Polinices nunca se reconciliarán”¹³⁷¹.

6.3. PARADOJAS Y TENSIONES EN LA CULTURA Y EN EL MUNDO ACTUAL

“¿Cuál es la función que les corresponde a los sacrificios en una perspectiva en la que la verdad está revelada? Esta es la situación moderna”. AQUEL 102.

“El cristianismo es la única religión que habría previsto su propio fracaso. Esa presciencia se llama apocalipsis”. CLAUÉ 10.

el fin de la Iglesia el cumplimiento del cristianismo, en verdad los Evangelios no anuncian nada de tal cosa, y dicen justamente lo contrario, que “*las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia*” (Mt 16, 18). Puede decirse ciertamente que, si existe una cultura cristiana, está muy enferma. El proceso moderno que destruye las culturas destruye también la más importante históricamente, aquella que anuncia e inicia ese proceso. Las diversas naciones europeas se han ido sucediendo en servicio de la “mundialización”: comenzando por los italianos en los siglos XIII y XIV; después por los españoles, los portugueses, los franceses, los ingleses, los alemanes, los americanos. Mañana, ¡tal vez sean los japoneses! Su cristianismo en un poco dudoso evidentemente... (*risas*)... ¡pero no están por ello funcionando menos que nosotros en el interior del sistema único!”. CEASEC 74. Es también sobre otro pasaje de Mateo (25, 31-46) a través del cual Girard opina, en esta ocasión, que el texto evangélico habría previsto las dificultades que habría de afrontar su propia difusión: “Cuando el texto evangélico habla de su difusión universal, no quiere decir que se formula unas ilusiones utópicas, bien sobre la naturaleza de las adhesiones de que será objeto, bien sobre los resultados prácticos de la lenta penetración en profundidad que se efectuará paralelamente. Prevé tanto la adhesión superficial de un universo todavía pagano, la Edad Media “cristiana”, como el rechazo indiferente o malhumorado del universo que le sucede, más afectado secretamente por la revelación y obligado con frecuencia por ese mismo hecho a erigir contra el cristianismo paganizado de antes unas parodias anticristianas de universo evangélico. [...] La evidencia de los textos me parece irrefutable pero no es posible señalar sin levantar un auténtico alud de protestas, un concierto de vociferaciones que ha llegado a ser casi universal pues los últimos cristianos titulados se adhieren gustosamente a él. Es posible que los textos resulten tan fuertes ahora que el mismo hecho de alegarlos, de poner de manifiesto su pertinencia tenga algo de polémico y de persecutorio”. CH EX 263-264.

¹³⁶⁹ “Hay signos claros de desmoronamiento, de desintegración en el seno de la Iglesia. ¿Vamos a vivir un periodo sin Iglesia? No lo sabemos y los textos parecen contradictorios. Está escrito: “Las puertas del infierno no prevalecerán sobre la Iglesia” (Mt, 16, 18), mientras que otro texto dice: “¿Cuándo venga el Hijo del Hombre encontrará fe sobre la tierra?” (Lc, 18, 8)”. AQUEL 128.

¹³⁷⁰ “El cristianismo sabía desde siempre que esa reconciliación era imposible: ése fue el motivo por el cual Cristo dijo que traía la guerra y no la paz. ¿El cristianismo previó su fracaso apocalíptico? Es razonablemente posible pensarlo. Ese fracaso forma un todo con el fin del mundo. Desde ese punto de vista, podemos decir que el versículo [de Lucas] “Pero cuando vuelva entre los hombres el Hijo del hombre, ¿encontrará fe?” todavía está por demás preñado de esperanza. La Revelación fracasó, no fue entendida. Desde luego, el Apocalipsis no puede suprimir el hecho de que habrá habido un logro de la humanidad, innegablemente debido al cristianismo. [...] La esperanza en la identidad, en la reconciliación futura, constituyó durante largo tiempo el sentido de la historia, hasta que ese sentido se cristalizase en ideología, y fuese impuesto a los hombres por todos los medios del terror. [...] B.C.: Usted tiende hacia lo peor, aunque uno siempre lo nota dubitativo, y a veces nota que usted cree todavía en el Reino. ¿Por qué considera que esa “epifanía de la identidad” necesariamente debe tomar un giro apocalíptico? R.G.: Porque lo dicen los Evangelios, y porque esa verdad se volvió tan patente que habrá de ser imposible no echar las cartas sobre la mesa *ahora*. Lo nuevo absoluto consiste en la Parusía, es decir, el apocalipsis. El triunfo de Cristo tendrá lugar en un más allá cuyo espacio y tiempo no podemos definir. Sin embargo, la devastación no está de otro lado más que del nuestro: los textos apocalípticos se refieren a una guerra entre los hombres, no a una guerra de Dios contra los hombres. ¡Hay que arrebatar lo apocalíptico a los fundamentalistas!”. CLAUÉ 84-85.

¹³⁷¹ CLAUÉ 84.

La evaluación de la modernidad en la 1ª mimética de R. Girard...

“No digo que haya llegado ya el fin del mundo. Al contrario; todos los elementos de análisis que descubro tienen algo de positivo. La situación actual no significa ni mucho menos que los hombres fueran hasta ayer mismo tal como los describe el pensamiento humanista y que de pronto hayan perdido una inocencia que hasta ahora no han poseído realmente. La verdad es que los hombres no han cambiado en nada y que es esto lo que hace a nuestra situación tan peligrosa. Lo que se ha revelado no es nada nuevo, sino una violencia que siempre ha estado en el hombre. Sin embargo, esa violencia no tiene nada de instintivo; la prueba es que ha estado en todo momento a nuestra disposición, pero al menos hasta ahora no hemos cedido a la tentación de recurrir a ella”. MISTERIO 295.

a) El papel de las víctimas y su perversión

Frente a quienes postulan el predominio del relativismo y del nihilismo en el mundo de hoy, Girard opone un hecho patente que deslegitimaría tal diagnóstico. Se refiere a que en nuestra época estaríamos inmersos en la cultura de las víctimas¹³⁷², incluso en su exaltación apoteósica¹³⁷³. Ante cualquier catástrofe prima la atención de éstas¹³⁷⁴ sin importar su adscripción cultural, política, racial... Ésta sería una de las aportaciones esenciales de la tradición judeocristiana, acontecida gracias a la denuncia del mecanismo victimario¹³⁷⁵. En línea con ésta, la formulación de los derechos humanos sería otro signo relevante de la singularidad occidental, vinculada a la protección de las víctimas: “Nadie antes que nosotros había afirmado jamás que una víctima, incluso unánimemente condenada por su comunidad, por las instancias que ejercen sobre ella una jurisdicción legítima, podría tener razón contra esa unanimidad. Esa actitud extraordinaria no puede venir más que de la Pasión interpretada en la perspectiva evangélica”¹³⁷⁶. Sin embargo, tampoco este logro está exento de ambigüedad, ante el riesgo de lo que Girard llama un posible totalitarismo de las víctimas. Y es que la defensa de las víctimas puede convertirse en una “búsqueda camuflada de otras víctimas”. Girard tiene la impresión de que “nos enfrentamos a una mezcla extraordinaria”¹³⁷⁷. De hecho hoy, ante la opinión pública, el papel de víctima es el más

¹³⁷² “Mire alrededor de usted y verá hasta qué punto esta inserción retorcida de la problemática cristiana en nuestros conflictos está extendida. Incluso los debates políticos más banales están ahí para ilustrar este fenómeno moderno: “¿Cómo osa usted reprocharme el Goulag, cuando no cesa de justificar y defender a todos los Pinochet del mundo?”, etc. Por repugnante que sea siempre este tipo de alegato, importa estudiarlo con cuidado en sus diversas manifestaciones en razón de su significación religiosa excepcional. En la historia anterior, jamás la gente ha pasado tanto tiempo lanzándose a la cabeza víctimas en lugar de otras armas. Esto no puede producirse más que en un mundo que, aunque lejos seguramente de ser cristiano, está enteramente impregnado de los valores del Evangelio. Nietzsche tenía razón en decirlo. Intentaba entonces convencerse de que este proceso de recriminación y de *resentimiento* mutuos expresaba la verdadera esencia de los Evangelios, pero este punto de vista no resiste un examen serio. Más una verdad es grande, más será desnaturalizada en las manos de los pecadores. *Corruptio optimi pèsima* 1[1]= “1. “La corrupción de lo que hay de mejor es la peor.” (NdT)]. Este proceso de corrupción está hoy en vía de alcanzar un tal grado de intensidad que su naturaleza sorprendería a Nietzsche mismo”. SANGO 105-106.

¹³⁷³ Esto afirma Girard, frente a quienes en los últimos treinta años afirman que “ya no hay más significaciones globales permanentes, válidas para toda la historia humana. Que no hay más que pequeñas playas de sentido, locales y fugitivas, espejeamientos ínfimos por encima de una realidad incognoscible”. Critica a los intelectuales que obvian el mensaje universal judío y cristiano, el mandato del Levítico, el Éxodo, el Deuteronomio o el evangélico, a favor del buen trato hacia los extranjeros indefensos, enfermos, prisioneros... Estos textos, asevera el autor, nos protegen de nosotros mismos en un escenario de ideologías desfallecidas, frente a xenofobias, integristas, fundamentalismos y otras “perversiones abominables del espíritu moderno”. R. Girard: “L’ápothéose des victimes”, en: *Le Nouvel Observateur*, nº 1420 (23-29 Enero, 1992), pp. 58-59.

¹³⁷⁴ Una muestra actual de ello sería el gesto del régimen castrista, abriendo el espacio aéreo cubano a los aviones norteamericanos con ayuda humanitaria ante la tragedia de Haití.

¹³⁷⁵ SATÁN 201; CH EX 265.

¹³⁷⁶ CEASEC 97. Los hospitales promovidos por la Iglesia acogen a enfermos sin distinguir origen social, territorial o religioso. Se inventa la noción moderna de víctima, frente a las culturas “todavía autónomas” que se ceñían a la solidaridad familiar, tribal o nacional. Comienza a existir así la humanidad más allá de las fronteras, y la asociación del prestigio a la prestación de ayuda internacional. SATÁN 216, 217.

¹³⁷⁷ AQUEL 89. EMARTINEZ 30-31. EWILLIAMS 275. “Continuamos persiguiendo, pero en nuestro mundo cada uno persigue proclamándose hostil a la persecución; es lo que llamamos la propaganda. Tenemos nuestros propios chivos expiatorios, pero son siempre los hacedores de chivos expiatorios, si bien desde ahora nunca se persiguen directamente”. SANGO 108.

deseable y se utiliza para todo tipo de reivindicaciones¹³⁷⁸. Ejemplo de ello, sería la pesada losa bajo la cual se halla la universidad americana, por la coacción de distintos grupos de presión de diverso carácter: “por una especie de sobrecompensación, existe en adelante una tendencia a hacer de la simple pertenencia a un grupo minoritario una especie de privilegio. [...] Llevado al extremo, la omnipotencia de la víctima, llega hasta tal punto en nuestro universo que está en curso, tal vez, de deslizarse hacia un nuevo totalitarismo”¹³⁷⁹. Este otro tipo de totalitarismo “de las víctimas” consistiría en “hacer de la víctima una fuerza de presión”¹³⁸⁰ y un ejemplo sería para Girard, nuevamente, el régimen soviético: “Nos escudamos en el victimario, en la víctima, y, a menudo, de este modo construimos un nuevo medio de persecución. Los hombres abundan en recursos cuando se trata de malinterpretar las verdades que lo real, la Revelación, pone a su disposición. Hoy en día, vivimos en un universo en el que existen poderosos *lobbies* de la víctima, hoy en día no se puede perseguir a nadie, ya sólo se puede ejercer la violencia por la intermediación de un discurso victimario, de una defensa de las víctimas. [...] El comunismo por ejemplo, el régimen soviético, pretendía hablar sólo de las víctimas, y provocaba víctimas en nombre de las víctimas. El fracaso del régimen soviético es un fracaso de ese segundo totalitarismo que todavía no ha terminado del todo, pues creo que va a volver a aparecer bajo otras formas y, de hecho, ya está volviendo a aparecer, todavía está muy activo”¹³⁸¹.

b) El riesgo de deshelenización y de desjudaización

Un doble riesgo acecharía también en la actualidad sobre nosotros, en el plano cultural, y que muestra a la vez la doble “alma” girardiana. Por un lado, Girard nos alerta acerca de la progresiva deshelenización que estaríamos viviendo, ante el auge de las posturas que niegan el acceso a lo real, que no van más allá de las relaciones del lenguaje consigo mismo. Ante ello apela a la razón griega y occidental, de Aristóteles y de santo Tomás, aunque sin desligarla del mensaje cristiano¹³⁸². Se queja, no del justo protagonismo de la cultura griega, a la que no habría que idealizar, mostrando en cambio sus oscuridades, sino de su excesiva presencia en la universidad y en la cultura oficial, en contraste, a su juicio, con lo judeocristiano¹³⁸³. Así, la reivindicación de la razón helena, va aparejada de una crítica de la

¹³⁷⁸ RAHP 130-131. P. Bruckner se hace eco de esta consideración de Girard en: *La tentación de la inocencia*, loc. cit., p. 129.

¹³⁷⁹ CEASEC 49-50.

¹³⁸⁰ EMARTINEZ 29.

¹³⁸¹ EMARTINEZ 30. Continúa la cita ilustrando con el terrorismo otro ejemplo de este “totalitarismo”: “MLM: Como otros *lobbies* de la víctima, ¿el terrorismo es uno más de ellos?/ RG: En nombre de la defensa de las víctimas”. EMARTINEZ 30.

¹³⁸² Esto lo hace con una defensa cerrada del discurso del papa Ratzinger en la Universidad de Ratisbona. ACLAU 335-336 (CLAUE 284-285). « El cristianismo aporta un juicio positivo sobre la razón humana, pero no cree que ésta pueda conducir a una verdad absoluta cualquiera ». CM 118.

¹³⁸³ “En respuesta a la pregunta de M. Treguer que acaba así “[...]¿no piensa usted que sería necesario hacer un sitio a una herencia griega junto a la herencia judeo-cristiana?”, el intelectual francés responde de este modo: “¡Bromea! ¿Hacer un sitio a los griegos en nuestra cultura? Pero si desde el siglo XIII en adelante no hacemos otra cosa. En nuestra historia intelectual, hay períodos de dominación platónica, y otros en los que predomina el aristotelismo. No hay nadie que se aparte verdaderamente de los griegos. Es la Iglesia, por otra parte, la primera que ha dado ejemplo. No es casualidad que sea ella la que ha inventado la universidad, mediante la cual se trata siempre de hacer concordar la Revelación con la filosofía griega – Platón y Aristóteles – con riesgo de que, un día, no haya de nuevo más Revelación que la de los Griegos... Nuestro primer gran universitario, Abelardo, es ya tan griego como se podía ser en su época, y endiabladamente mimético, ya que ¡inventa las rivalidades universitarias y las relaciones eróticas entre profesor y estudiante! Todos nuestros Renacimiento, y todos nuestros humanismos, no son más que retornos a los Griegos. La Revolución y el Imperio están igualmente obsesionados por los Griegos. Y el pensamiento moderno más influyente, al menos en Europa – Nietzsche, Heidegger y algunos otros – no habla, también, más que por boca de los Griegos. En cada época, ciertamente, se tiende a desestimar a los Griegos más queridos por la época precedente, pero es siempre en nombre de otros Griegos y, en general, Griegos cada vez más antiguos, aquellos que su arcaísmo les hace aparecer más griegos todavía que los más recientes. ¡Buscamos un elixir de helenismo cada vez más embriagador! Pedir a nuestra cultura hacer sitio a los Griegos, es pedir a la ciudad de Los Ángeles ¡que haga sitio al automóvil! No tengo

misma razón en la medida en que pretenda prescindir de la religión: “El desprecio de lo religioso por el racionalismo, no solamente erige la razón en religión, sino que produce una religión desviada”¹³⁸⁴. Podríamos decir que Girard es un ilustrado después de la ilustración porque, a pesar de todo, nos exhorta a que nos esforcemos en confiar de nuevo en la razón¹³⁸⁵. A la vez, también nos advierte sobre el riesgo de desjudaización, frente al neopaganismo de cuño nietzscheano y heideggeriano y de inspiración griega. Y es que la recuperación de lo religioso griego supondría, frente a la tradición profética judía, retroceder en el reconocimiento del valor de las víctimas y su inocencia, ante la barbarie que justificaría su existencia en favor de los intereses de un grupo y, en definitiva, la vuelta a los chivos expiatorios como en la Segunda Guerra Mundial (o como en la Primera, v. gr. el genocidio armenio). En cualquier caso, para el autor no hay por qué desterrar lo griego en favor de lo cristiano o viceversa (caso nietzscheano) sino mantenerlos juntos¹³⁸⁶.

c) ¿Renacimiento o Apocalipsis?

Girard aboga por un futuro en el que el saber de los mecanismos miméticos de la violencia y de los estereotipos de persecución, procurado por el cristianismo, forme parte del *common knowledge*, del sentido común, asumido como cualquier otra verdad científica y auspiciando la detección de la violencia y las persecuciones religiosas en las culturas no occidentales¹³⁸⁷. En este sentido podríamos estar en la víspera de una revolución de nuestra cultura que sobrepasaría lo imaginable: “el mundo se dirige hacia un cambio que, comparado al Renacimiento nos parecerá insignificante”¹³⁸⁸. Aunque el pensador centra su atención en la parte negativa de la irrupción de la modernidad y la disolución de jerarquías y diferencias, que habrían contenido la violencia y los conflictos, también ha afirmado que, es a partir de entonces, cuando no sólo el odio sino el amor auténtico son posibles. De todas formas, como es obvio, y Girard lo reconoce: “nadie puede aventurar lo que pasará mañana”¹³⁸⁹ y, ante un mundo cada vez más unificado o indiferenciado, cree que la crisis mimética que vivimos es muy diferente de las vividas por las sociedades primitivas y no podría resolverse al no poder acelerarse más en un sentido equivalente a las crisis productoras de mitos y rituales: “Aun cuando no nos ha inmunizado contra el mimetismo, y aun cuando las regresiones son siempre posibles, el mundo cristiano y moderno ha elevado mucho nuestro “umbral de desbocamiento”; nuestras sociedades no conocen apenas fenómenos de posesión colectiva. Estamos siempre en un espacio intermedio que puede que sea la definición de la Historia abierta” que – insiste Girard – no tendría nada que ver con un tiempo cíclico o de eterno retorno¹³⁹⁰. Empero, al mismo tiempo, diagnostica la crisis mimética del mundo moderno como una crisis sin igual en el sentido de punto de no retorno, que no sólo negaría el tiempo cíclico sino quizás también la condición “abierta” del curso histórico: “Marx, Nietzsche, Freud, los gigantes matadores de la ley, que antes eran antagonistas están unidos en un

ningún ansia de eliminar a los Griegos, y hablo mucho de ellos, ¿pero por qué durante un tiempo, no hablar un poco de otra cosa? Se trata siempre, en el fondo, de minimizar o descartar lo judaico y lo cristiano de la cultura oficial, de la universidad. Si habla usted de cristianismo sin soltarle la coza ritual, se arriesga a ver elevarse en torno suyo los muros del ghetto, mucho más cerrado todavía en los Estados-Unidos que en Francia, dicho sea de pasada... Sobre la invención de la democracia tampoco puedo seguirle en ese sentido. Una democracia que excluye a los extranjeros, a las mujeres y los esclavos, y que reposa enteramente sobre la explotación de un imperio colonial, o semi-colonial, no vale mucho más que muchas otras oligarquías. Admito intensamente la cultura griega, pero veo ya en Grecia todo aquello que más se le reprocha al mundo occidental en el momento actual, el patriotismo furibundo, el colonialismo, el machismo, el racismo, etc. No veo por qué todo eso que es tan abominable entre nosotros sería tan admirable en los Griegos”. CEASEC, 68-69.

¹³⁸⁴ ACLAU 349.

¹³⁸⁵ CM 148.

¹³⁸⁶ CLAU 188.

¹³⁸⁷ CH EX 264.

¹³⁸⁸ CM 55.

¹³⁸⁹ AQUEL 29.

¹³⁹⁰ CEASEC 83.

esfuerzo para apuntalar el sistema intelectual de la ley muerta. La unidad de una época se hace visible en su agonía de muerte. El cadáver de la ley es el último objeto de sacrificio, la última *diferencia* que aún *difiere* un poco el encuentro frente a frente de los dobles. Pero cuantos más golpes descargemos contra esa ley muerta, más pronto nos daremos cuenta de cuán trivial es semejante actividad. Lo que los dobles desean aporrear no es la ley muerta; desean aporrearse el uno al otro. [...] Dostoyevski [...] es el único que ya comprende [...] que la ley no tiene la culpa de la crisis mimética [...] que el mundo moderno presenta una crisis mimética diferente de cualquier otra [y] [...] en el peor de los casos se limita a mirar atrás con nostalgia el bienestar que procuraba la ley mientras estaba aún viva. En el mejor de los casos sabe que no hay retorno”¹³⁹¹. En su diagnóstico la obra girardiana acentúa el temor y el pesimismo ante el futuro, hasta el punto de afirmar que vivimos en un tiempo que va en dirección al Apocalipsis¹³⁹². Se trata de una preocupación constante desde *El misterio de nuestro mundo*, e incluso ya presente en *La violencia y lo sagrado*¹³⁹³, pero que va teniendo cada vez más peso como se ve claramente en *Achever Clausewitz*, y que en ocasiones se expresa de manera más comedida, incidiendo, como acabamos de señalar, en que no podemos hacer predicciones¹³⁹⁴.

El nihilismo gnoseológico asociado al mundo moderno tendría pésimas consecuencias al derivar en nihilismo axiológico, supeditación a la racionalidad instrumental y “castración del sentido”, revestido incluso de formas dogmáticas y puritanas, y suponiendo un grave peligro, habida cuenta de la ciega capacidad humana para la destrucción¹³⁹⁵. La humanidad no

¹³⁹¹ Continúa la cita: “Y no hay retorno porque aquellos que ingenuamente se jactan de haber dado muerte a la ley no son tampoco [sus] responsables. [...] El problema es más complejo y misterioso. Quien realmente dio muerte a la ley es la ley misma o lo que pase por ella en nuestro universo; el asesino es ese mismo *cristianismo* que ahora está siendo asesinado”. LMA 93. Antes Girard evocaba la misión de la ley, que “diferencia y separa a los dobles potenciales; canaliza el deseo mimético hacia metas que son realmente trascendentes en el sentido de que son exteriores a la comunidad. Tales metas son comunes a todos y no divisivas. Mientras la ley está viva, ella impide que las “diferencias” y las “identidades” se disuelvan y vuelvan a la turbulenta confusión de los dobles. Según los griegos, los que dan muerte a la ley son responsables de esa turbulencia confusión”. LMA 92.

¹³⁹² AQUÉL 101, 98.

¹³⁹³ “Fue la amenaza nuclear lo que sirvió de telón de fondo para que Girard escribiese *La violencia y lo sagrado*. Así, Girard no titubeaba en declarar que, en un mundo donde la amenaza de destrucción está presente como nunca antes, no es posible leer a *Hamlet* de otra forma, sino como una sanción de la venganza. El grotesco final de *Hamlet* es un espeluznante recordatorio de que, si no abandonamos la ética de la venganza, ésta acabará con nosotros”. G. Andrade: *La crítica literaria de René Girard*, Mérida, Venezuela, Ed. del Vice Rectorado Académico Universidad del Zulia, 2007, p. 144.

¹³⁹⁴ “Creo que vivimos al mismo tiempo en un universo mejor y peor que los demás, que siempre está en peligro, siempre al borde de formas de globalización que resultan intolerables, ya que van demasiado lejos, pero que al mismo tiempo funciona, un poco como esos sistemas de comunicación muy complicados que funcionan perfectamente incluso cuando están en el límite extremo de la anarquía más absoluta. Pero no podemos hacer predicciones, ya que aquí se produce la interpretación de una influencia cristiana con supervivencias míticas extremadamente fuertes que hacen en mi opinión, que el mismo análisis de los fenómenos de nuestro mundo resulte siempre más delicado”. EMARTINEZ 28.

¹³⁹⁵ “Entregar a los hombres al sin-sentido y a la nada en el mismo momento en que han encontrado los medios para aniquilarlo todo en un abrir y cerrar de ojos, confiar en el porvenir del medio humano a unos individuos que no tienen ya más guía que sus deseos y sus “instintos de muerte”, he aquí algo muy poco tranquilizador, algo que dice mucho sobre la impotencia de la ciencia y de las ideologías modernas para dominar las fuerzas que han puesto a nuestra disposición. Y este escepticismo absoluto, este nihilismo del conocimiento, se presenta a menudo de una forma tan dogmática como los dogmatismos que le precedían. Se rechaza ahora toda seguridad y toda autoridad, pero en un tono más seguro y más autoritario que nunca. El mundo moderno no logra superar un puritanismo sin caer en otro. No sólo se quiere privar a los hombres de sexualidad sino de algo que necesitan más todavía, del sentido. El hombre no vive solamente de pan y de sexo. El pensamiento actual es la castración suprema, ya que es la castración del sentido. Todo el mundo está allí vigilando a su prójimo para sorprenderle en flagrante delito de creencia en alguna cosa; hemos luchado contra los puritanismos de nuestros padres, pero para caer en un puritanismo mucho peor que el suyo, el puritanismo de la significación que mata todo cuanto toca a su alrededor, seca todos los textos y extiende por doquier el aburrimiento más triste en el seno mismo de lo inaudito. Detrás de su apariencia falsamente serena y desvuelta está el desierto que propaga en torno a él”. MISTERIO 480.

sabría a dónde va, carecería de objetivos y no hallaría el modo de llenar este vacío¹³⁹⁶, un diagnóstico en línea de la tan esgrimida formulación, que constata la ausencia de nuestra toma de conciencia en tanto que seres humanos, miembros de una sola especie. Entretanto, las amenazas de las graves y candentes problemáticas globales (medioambientales, económicas, demográficas, carrera armamentística nuclear¹³⁹⁷ ...) augurarían un horizonte apocalíptico que nada tiene que ver con el pronosticado por los fundamentalistas religiosos, ni con la estrecha concepción de las amenazas limitadas a un carácter divino que los ateos atribuirían a los textos apocalípticos¹³⁹⁸. Sin embargo, ante numerosos textos en el contexto cristiano es inevitable la pregunta que se formula J. M. Oughourlian, ante la amenaza universal apocalíptica que en ellos se anuncia: ¿no es una regresión hacia la concepción violenta de la divinidad¹³⁹⁹?

Girard interpreta que los textos cristianos apocalípticos (como Lc 17, 26-30 o Mt 24, 6-7) señalarían el carácter no milagroso o divino, y sí metafórico, de los acontecimientos apocalípticos que descubrirían una crisis mimética y sacrificial. Se muestra firme al afirmar que Jesús no atribuye a Dios la violencia, aún cuando haya textos evangélicos que pudieran sugerirlo¹⁴⁰⁰: “la idea de una violencia divina no tiene ningún lugar en la inspiración evangélica”¹⁴⁰¹. El castigo divino habría sido desmitificado por los evangelios (aunque paradójicamente esta desmitificación habría permanecido oculta). El autor sostiene que sólo existe en la imaginación mítica a la que el escepticismo moderno también, paradójicamente, permanecería fiel, dirigiendo tranquilamente así su indignación contra el mundo bíblico ya que sería más difícil, exigente y duro asumir que “la palabra apocalíptica decisiva no expresa más que la responsabilidad absoluta del hombre en la historia: queréis que vuestra morada esté en vuestras manos; pues bien, *en vuestras manos está*. [...] Si la amenaza da miedo de verdad, es porque esta vez no tiene remedio alguno en el plano en que se sitúa, sin recursos de ninguna clase; porque ha dejado de ser “divina”. ”¹⁴⁰².

Según la interpretación girardiana de los evangelios, con Jesús habría llegado el paroxismo final y no habría una nueva oportunidad para renunciar a la violencia¹⁴⁰³: “si los

¹³⁹⁶ “En el fondo, cosa que no se dice hoy día porque tratamos de reinterpretar todo esto en términos políticos (sobre todo a partir de la guerra fría, de la gran oposición entre el universo comunista y las democracias occidentales), se ha producido un vacío y nosotros estamos dentro de ese vacío, tratamos de ocuparlo por todo tipo de medios, no sabemos a dónde vamos. La humanidad carece de objetivos, por ello nos preguntamos si [...] el humanismo occidental sobre el que hemos vivido, que buscaba la seguridad y el bienestar individual, la educación, etc., va a conseguir impregnar los espíritus y los cuerpos de una población que siempre está buscando algo que le pudiera interesar”. EMARTINEZ 33.

¹³⁹⁷ “El carácter “apocalíptico” de un mundo en el cual los dobles miméticos se amenazan a sí mismos y a la humanidad toda con armas nucleares es, para mí, igual a una plena revelación de la violencia humana desarrollada más allá de las pantallas protectoras del sacrificio, es una reafirmación de la mimesis conflictiva en un mundo definitivamente privado de esas pantallas protectoras por su conocimiento superior no sólo de las fuerzas naturales sino también de las fuerzas culturales, es decir, del mecanismo generador mismo”. EDIACRITICS, LMA 207. “Sabemos demasiado bien que nuestro poder destructivo ya sobrepasa o pronto sobrepasará la tolerancia ecológica del medio terrestre. En semejantes condiciones resulta imposible ignorar los fundamentos culturales. La dinámica de nuestro poder destructivo en nuestro mundo debe coincidir con la dinámica de la conciencia cultural, como lo exige la índole misma de la realidad que está saliendo ahora a la luz, no tanto en nuestros libros, como en esa amenaza técnica absoluta que estamos creando afanados con nuestras propias manos”. *Ibidem*, p. 228.

¹³⁹⁸ MISTERIO 293-294.

¹³⁹⁹ MISTERIO 217.

¹⁴⁰⁰ MISTERIO 218-220.

¹⁴⁰¹ MISTERIO 221.

¹⁴⁰² MISTERIO 227.

¹⁴⁰³ MISTERIO 231. Esta “última oportunidad” tendría también que ver con *la hora* de Cristo, en línea con la urgencia y la impaciencia de algunos pasajes de la predicación de Jesús: “Al comienzo de los evangelios, en particular el de Juan, Jesús manifiesta una gran preocupación de no hablar más que cuando llegue su hora y de no dejar pasar evidentemente esa hora, que ya no volverá a presentarse”. MISTERIO 233. Esta última oportunidad sería ofrecida tanto en su tiempo a los judíos como a los receptores posteriores del mensaje. En este

hombres rechazan la paz que les ofrece Jesús, la que no procede de la violencia y que por eso mismo *supera el entendimiento humano*, la eficacia de la revelación evangélica se manifestará en primer lugar por la violencia, por una crisis sacrificial y cultural de un radicalismo inaudito, ya que no volverá a haber ninguna víctima sacralizada para interrumpir sus efectos”¹⁴⁰⁴. Sin embargo, gracias a la evocación del espíritu nietzscheano y de su invocación dionisiaca, habría florecido la ligereza en el trato con la violencia y la venganza contra el resentimiento, que parecía el peor de los males en unos siglos tan “privilegiados” como los nuestros “y en comarcas privilegiadas del mundo donde la verdadera venganza ha luchado tan lejos, en retirada, que el terror que provocaba antiguamente ya no evoca nada. Pero las oraciones sinceras nunca son vanas, y las que reclamaban el retorno de la venganza han acabado por ser oídas”¹⁴⁰⁵. Los hombres estaríamos inmersos en relaciones de continua rivalidad por los mismos objetos o la misma gloria, al mismo tiempo que las herramientas de que disponemos hoy son infinitamente más poderosas que las que hubo nunca. Este gran crecimiento del poder del hombre sobre lo real, susceptible de ser utilizado de manera egoísta y rivalitaria, y sus consecuencias, es lo que interesa y preocupa a Girard, a quien le llama la atención la confusión de la naturaleza y la cultura en los textos escatológicos y apocalípticos cristianos: “Hemos llegado a un estado en el que el medio humano está amenazado por el poder mismo del hombre. Se trata ante todo de la amenaza ecológica, de las armas y de las manipulaciones biológicas [...]. Si miramos lo que pasa alrededor de nosotros, si nos interrogamos sobre la acción de los hombres sobre lo real, el recalentamiento global, la subida del nivel del mar, nos encontraremos frente a un universo donde las cosas naturales y culturales están confundidas. La ciencia misma lo reconoce”¹⁴⁰⁶; “La verdadera venganza está de vuelta entre nosotros bajo la forma del arma absoluta de lo nuclear, que reduce nuestro planeta a la talla de una aldea primitiva, aterrorizada una vez más por la eventualidad de una guerra a muerte. La verdadera venganza es tan terrible que sus partisanos más encarnizados no osan desencadenarla, porque saben perfectamente que todas las atrocidades que pueden infligir a sus enemigos, pueden también infligírselas a ellos”¹⁴⁰⁷.

sentido Girard apunta a que Lucas distingue entre un apocalipsis judío (el de la destrucción del judaísmo como entidad religiosa y cultural) y un apocalipsis mundial “que se situará “después del tiempo de los paganos”, después que los evangelios hayan sido anunciados al mundo entero y probablemente hayan sido rechazados por él”. MISTERIO 237.

¹⁴⁰⁴ MISTERIO 235.

¹⁴⁰⁵ VM 165.

¹⁴⁰⁶ Girard cita los Evangelios sinópticos, por ejemplo, el cap. 24 de Mateo o el cap. 13 de Marcos, que le parecen de una “actualidad sorprendente”. “Entretien avec René Girard”, *Philosophie magazine*, nº 23 (octubre 2008), pp. 59-60.

¹⁴⁰⁷ Continúa la cita poniendo en contexto la gravedad de esta amenaza y apelando a los valores del cristianismo frente a Nietzsche y Dionisos: “Al lado de esto, el *resentimiento* y otras pequeñas contrariedades del siglo XIX palidecen o más bien palidecerían hasta la insignificancia si la exasperación de la rabia no metamorfosea de nuevo el *resentimiento* en irreprimito deseo de venganza capaz de desencadenar el horror absoluto. A niveles de realidad cada vez más extendidos, la urgencia del mensaje evangélico ya no puede ser más impunemente desdeñada. [...] Podemos perseverar en nuestra frivolidad y hacer como si Nietzsche valiese como profesor de moral o de historia, como filósofo o como creador de un cierto “estilo de vida”, etc. pero este punto de vista no puede más que parecernos más irreal y más vano cada año. Una cierta aridez intelectual, una esterilidad creciente en todas nuestras actividades culturales, tal es el precio a pagar cuando rechazamos afrontar las verdaderas cuestiones”. VM 165-167. La pertinencia – y urgencia – de la recuperación de los valores evangélicos se pondría más que nunca de manifiesto a la luz de la reconsideración girardiana del Apocalipsis, ignorado en el s.XIX, frente a un Jesús humanitario y socializante como el de Renan –dice el autor – que acentuaba el tema del reino a costa del tema apocalíptico: “Albert Schweitzer, en un célebre ensayo, demostró la vanidad de esos esfuerzos poniendo de nuevo el acento en el tema apocalíptico, declarado más o menos ininteligible para nosotros y extraño a la existencia moderna. [...] Leamos de nuevo el sermón de la montaña y veremos que la significación y el alcance del reino de Dios están perfectamente claros. Se trata siempre de reconciliar a los hermanos enemigos, de poner fin a la crisis mimética mediante la renuncia de todos a la violencia. Fuera de la expulsión colectiva, reconciliadora en cuanto que es unánime, solamente la renuncia incondicional y, si es preciso, unilateral a la violencia puede acabar con la relación de los dobles. El reino de Dios es la eliminación completa y definitiva de toda venganza y de todas las represalias en las relaciones entre los hombres. Jesús hace de todo esto, en la vida de cada día, un deber absoluto, una obligación sin contrapartida, que excluye toda exigencia de

De nuevo, en la apelación a la escatología cristiana, a cuya pérdida de vigencia achaca Girard la disminución de influencia del cristianismo en el curso de los acontecimientos, el pensador se opone al racionalismo moderno, en la medida en que este acentuaría su obstinada expulsión de lo real, precisamente, cuando la abstracción del Apocalipsis toma cuerpo en la realidad: “es sin duda a partir de Hiroshima que la idea apocalíptica ha desaparecido enteramente de la conciencia cristiana: los cristianos de Occidente, los católicos franceses en particular, ¡han dejado de hablar de apocalipsis en el momento mismo en el que lo abstracto entraba en lo real, donde la realidad devenía adecuada al concepto! [...] Esta banalización de la catástrofe ha sido posible por nuestro racionalismo mismo, el de Raymond Aron por ejemplo, que hace de la “guerra absoluta” un simple concepto. [...] El racionalismo, este rechazo de ver la inminencia de la catástrofe (que veían en efecto muy bien las sociedades arcaicas), es nuestra manera de continuar resistiéndonos a lo real”¹⁴⁰⁸. Por el contrario, Girard propone una “nueva racionalidad” que la teoría mimética quiere sostener, teniendo presente la parte de irracionalidad de las relaciones humanas y sus insospechadas consecuencias; tomando conciencia acerca de nuestra responsabilidad en el destino del mundo y considerando que el único modo de entrar en relación con lo divino es “*en la distancia*”, a través de Jesucristo como mediador¹⁴⁰⁹. Confiere a esta racionalidad el nombre de “racionalidad apocalíptica”, es decir, “una razón que toma lo divino en serio” y de una determinada manera: “para salir de la imitación negativa, de la reciprocidad que acercaba a los hombres a lo sagrado, hay que aceptar la idea de que sólo una imitación positiva nos pondría a justa distancia de lo divino. La imitación de Cristo es *esta proximidad que nos pone a distancia*”¹⁴¹⁰.

Antes, también ha hablado de “pensamiento apocalíptico”, mediante el cual debiéramos pensar la reconciliación, más que como consecuencia, como reverso de la escalada a los extremos, como la posibilidad real de alcanzar el Reino aunque nadie quiera verlo, enmascarada por la violencia: “El pensamiento apocalíptico se opone así a esa sabiduría que cree que la identidad es apacible, y accesible la fraternidad, en la dimensión puramente humana. También se opone a todas las corrientes de pensamiento reaccionarias, que desean restaurar la diferencia, y que en la identidad ven únicamente uniformidad destructora o conformismo nivelador. El pensamiento apocalíptico reconoce en la identidad la fuente del conflicto. Pero también ve en esa identidad la presencia disimulada del “como a ti mismo”, ciertamente incapaz de triunfar, pero secretamente activo, secretamente dominante, por detrás del ruido y de la furia que lo cubren. La identidad apacible yace en el núcleo medular de la identidad violenta como su posibilidad más secreta: ese secreto es hacedor de la fuerza de la escatología”¹⁴¹¹.

reciprocidad”. [A continuación encontramos el texto correspondiente a Mt, 5, 38-40 en el que Jesús ofrece su alternativa a la ley del talión] MISTERIO 228-229.

¹⁴⁰⁸ ACLAU 125-126. Por este motivo, como expusimos en el capítulo 2, la dialéctica hegeliana no convence a Girard. Le parece “demasiado racionalista, y no suficientemente trágica: ¡atraviesa el conflicto sin perder una pluma!”. ACLAU 126. El pensador también alude antes a Bergson –mencionado a su vez por B. Chantre, quien está entrevistando a R. Girard – y aprovecha para cuestionar a Lévi-Strauss en su despreocupación por lo real: [...] Me interrogo, desde hace más de cuarenta años, sobre este rechazo de tener en cuenta lo real. Esto se parece al desinterés orgulloso que Lévi-Strauss experimente por los ritos y los sacrificios, no queriendo ver más que el mito y lo que llama el “pensamiento salvaje””. ACLAU 125-126.

¹⁴⁰⁹ « *On ne peut entrer en relation avec le divin que dans la distance; il nous faut pour cela un Médiateur, et ce Médiateur est Jésus-Christ. C’est là tout le paradoxe que nous avons à affronter et la nouvelle rationalité que la théorie mimétique veut soutenir* ». ACLAU 214. Citas como esta apoyarían en parte la objeción de O. Maurel a Girard cuando echa de menos salidas a las problemáticas que vayan más allá del marco cristiano.

¹⁴¹⁰ CLAU 181-182 (ACLAU 214-215). Retomaremos la cuestión de Jesús como archimodelo de imitación asociado a la trascendencia divina y vertical, en oposición a Satán, como archimodelo de la trascendencia desviada, en el capítulo 10.

¹⁴¹¹ CLAU 82-83.

A pesar de que Girard no se hace eco de ello, su diagnóstico apocalíptico no estaría nada lejos de las advertencias que, desde hace décadas, dirige al mundo el denominado “Doomsday Clock”, reloj del Apocalipsis, del Juicio Final o del fin del mundo, creado en 1947 por científicos del Proyecto Manhattan, hoy a cargo del Boletín de Científicos Atómicos. Se trata de un grupo en el que hay varios premiados con el Nobel y que ante la catástrofe de Fukushima y la ausencia de acuerdos para disminuir el arsenal atómico, así como para frenar el cambio climático, decidieron mover la manecilla hasta las doce menos cinco minutos, considerando que 2012 era más inseguro que 2010 (año en el que el reloj marcaba las doce menos seis minutos)¹⁴¹².

Llegados a este punto, han quedado expuestas las principales consideraciones de Girard sobre la modernidad, en este nivel que hemos llamado histórico, social y existencial, a través de los grandes temas de su obra¹⁴¹³. Como en un regreso circular, parece que en la modernidad tardía volvemos a encontrarnos en la misma disyuntiva en que se encontraron las sociedades primitivas: ¿civilización o barbarie?¹⁴¹⁴ Aquellas dieron con un mecanismo que contuviese la violencia y que dio origen a unas civilizaciones, aunque cimentadas sobre los crímenes victimarios. Hoy, desvelado el mecanismo de la producción de lo sagrado arcaico, exculpadas sus víctimas seculares, y dando por descartado lo sagrado satanizado, que seguiría justificando la existencia de víctimas, aún sabiendo de su inocencia, ¿cómo sostener una civilización global y contener una violencia, igualmente global y multiforme, sin exutorios? Girard observa que las dinámicas de la vida moderna se escapan a nuestro control “porque no disponemos de un chivo expiatorio de recambio”¹⁴¹⁵. La inmensa potencia de los mecanismos victimarios, como “pegamento” inmemorial de la cohesión de las comunidades humanas, estaría agotada y, aunque en nuestro mundo sigue habiendo infinidad de víctimas, estas tendrían poco o nulo poder de reconciliación¹⁴¹⁶.

Más allá del riesgo de una lucha de “todos contra todos”, estaríamos ante el “todo o nada”¹⁴¹⁷, en un mundo amenazado por la aniquilación total: “los recursos de sacrificio, lo mismo que el petróleo, se hacen un artículo no renovable. Sería pura locura esperar que en adelante la intensificación de la pugna mimética aporte, como otras veces, algún orden

¹⁴¹² Este reloj representa en “minutos para la media noche” cuánto le quedaría a la especie humana para su destrucción total. Está situado en la Universidad de Chicago y los científicos que lo crearon estaban preocupados por el estallido de una guerra nuclear. Se trata de un indicador universalmente reconocido que se acerca o aleja de la medianoche conforme a la “situación política, científica y militar” en el mundo. La hora inicial se situó en las doce menos siete minutos y el peor momento tuvo lugar en 1953 debido a la primera explosión de una bomba de hidrógeno por EE.UU. El punto más alejado se dio con ocasión del tratado de reducción de armamento nuclear entre este país y Rusia en 1991. Fuentes:

<<http://www.publico.es/ciencias/416248/el-fin-del-mundo-esta-un-minuto-mas-cerca>>;

<<http://www.abc.es/20120111/ciencia/abci-reloj-juicio-final-avanza-201201111019.html>>

¹⁴¹³ También puede verse el texto de L. Garagalza, aunque es breve: “René Girard y la paradoja de la modernidad”, *Papers*, nº 84 (2007), pp. 149-156.

¹⁴¹⁴ Nuevamente se pondría de manifiesto que, en cierto sentido, no hay un abismo total entre las sociedades arcaicas y las nuestras, en tanto que las causas sociales, culturales, económicas y ambientales de las amenazas que se ciernen sobre el mundo, ahora a escala global, estarían de nuevo entreveradas. Una muestra de ello sería la peste que, como tema literario, seguiría vivo más allá de su significación médica. LMA 155. Véase también el apartado “Ciencia y Apocalipsis” en: MISTERIO 288 y ss..

¹⁴¹⁵ EMARTINEZ 34.

¹⁴¹⁶ “Esta podría ser muy bien la situación que ahora afrontamos. Todo cuanto podemos observar son, por un lado, fenómenos más o menos residuales y culturalmente marginales de la categoría del “linchamiento” y, por otro, la infinita multiplicación de víctimas en el seno del mundo civilizado, víctimas con poco poder o ningún poder para reconciliar a una comunidad que tiende cada vez más a coincidir con toda la humanidad. Estos hechos deben ser característicos de una desintegración del sacrificio que por primera vez en la historia parece irreversible. Debe de haber varias razones de ello, pero en última instancia todas ellas proceden del inolvidable conocimiento que hemos adquirido y estamos adquiriendo de nuestra violencia y de sus obras, de nuestra propensión a convertir en víctimas seres humanos”. LMA 221.

¹⁴¹⁷ ACLAU 132.

tolerable”¹⁴¹⁸. Girard es consciente del reto y propone la renuncia a la violencia y su reciprocidad, el rechazo absoluto de la venganza, a sabiendas de que no podemos servirnos de muletas sacrificiales. Sin embargo, aunque también opina en ocasiones que no hay que renunciar a la violencia en legítima defensa, otras veces se opone a ella explícitamente¹⁴¹⁹. Lo peor de este aparente regreso circular es que hay diferencias sustanciales entre los sacrificios arcaicos y las guerras y el terrorismo contemporáneos. El exterminio del enemigo que habría profetizado Clausewitz sin saberlo. Las guerras ideológicas donde la política está subyugada a la guerra y se organizan masacres de poblaciones enteras (la “teologización” de la guerra donde el enemigo sería el Mal a erradicar, fuera de toda ley (según una expresión del contradictorio – voluntarista político y filonazi – Carl Schmitt))¹⁴²⁰. Un desreglamiento de la guerra sin ejércitos “legítimos” (como la reacción española y rusa a los ejércitos napoleónicos, la “victoria del civil sobre el soldado”), donde sólo hay partisanos dispuestos a todo; donde se pierde toda proporcionalidad en la reciprocidad violenta y donde se evocan las guerras religiosas revestidas de la mortífera innovación tecnológica bélica¹⁴²¹. Elementos todos inspiradores para el terrorismo y el terrorismo suicida, cuyos atentados serían “una inversión monstruosa de los sacrificios primitivos”¹⁴²². Quizás podría cobrar un nuevo sentido la oración “Si Dios no existe, todo está permitido”, entendiendo por Dios lo sagrado de los mecanismos de victimización inutilizados por el cristianismo, es decir, la inhabilitación de los frenos para la violencia ante la cual no habría alternativas, más que renunciar a ella. Una exigencia evangélica que, más que utópica, para Girard se ha vuelto una condición “científica” para sobrevivir: “En el supremo nivel del poder político ya es un hecho obvio de la vida contemporánea el de que es menester renunciar a la violencia, unilateralmente si fuera necesario, pues de otra manera sobrevendría la destrucción universal. El reemplazo profético y evangélico de toda ley primitiva por la renuncia a la violencia ya no es un sueño utópico o arcádico. Es la condición científica *sine qua non* de la simple supervivencia”¹⁴²³.

En un plano más individual y existencial, se revelaría como especialmente interesante, en nuestro contexto de secularización, la debilitación y desaparición de los ritos y las prohibiciones religiosas, lo que para el autor significaría quedarnos sin cortafuegos contra las fuerzas violentas en sociedades fragmentadas¹⁴²⁴. Pero también sin orientación para un deseo que iría danto tumbos entre la colmación y la insatisfacción, a merced de la industria publicitaria y los medios de comunicación¹⁴²⁵, con la consiguiente situación de malestar actual que Girard diagnostica y que sitúa históricamente a partir de los grandes objetos de deseo en

¹⁴¹⁸ LMA 228.

¹⁴¹⁹ MISTERIO 229-230.

¹⁴²⁰ ACLAU 127-129.

¹⁴²¹ ACLAU 128-129.

¹⁴²² ACLAU 130-131. Continúa la cita: “en lugar de matar víctimas para salvar a otros, los terroristas se matan para matar a otros. [...] La próxima etapa consistirá en equiparse de bombas sucias a base de desechos nucleares. Parece incluso que los técnicos americanos trabajan para los terroristas sin saberlo, fabricando en este momento bombas atómicas de bolsillo. Estamos por tanto bien dentro de una era de hostilidad general e imprevisible, donde los adversarios se desprecian y buscan mutuamente aniquilarse: Bush y Ben Laden, palestinos e israelíes, indios y paquistaníes [...] Bajo la cobertura de mantener la seguridad internacional, la administración Bush ha hecho lo que ha querido en Afganistán, como los rusos en Chechenia. Por su parte, los atentados islamistas golpean sin importar dónde. La ignominia de Guantánamo [...] es significativa de este desprecio del derecho de la guerra. La guerra clásica, que consistía en respetar el derecho de los prisioneros, ya no existe. Existía un poco en los conflictos del s. XX. La guerra era aún un poco una forma de contrato. [...] Este derecho venía de muy lejos, de la feudalidad, de una aristocracia muy vieja. Se había sistematizado en los siglos XVI y XVII. Carl Schmitt es a este respecto un descendiente de Grotius y Pufendorf. Esta pérdida del derecho de la guerra es el síntoma claro de que Occidente está trabándose en sus contradicciones”. ACLAU 130-131.

¹⁴²³ LMA 228. Continúa la cita con este interrogante: “¿Es esta una mera coincidencia o deberíamos sospechar que el texto bíblico lejos de ser irremisiblemente irrelevante a los problemas contemporáneos, como cree la clase intelectual, es mucho más pertinente a esos problemas que el Edipo de Freud o el Dionisio de Nietzsche?” LMA 228.

¹⁴²⁴ ANOREXIE 53, 58.

¹⁴²⁵ “En nuestra época el mimetismo es reforzado por la comunicación instantánea y el sensacionalismo de los medios”. CEASEC 54.

la sociedad de consumo tras la Segunda Guerra mundial. Una vez alcanzados estos se busca crear nuevas necesidades cotidianas: “A partir del momento en que no queda nada de lo religioso y que los hombres poseen todos lo mismo, que sus deseos han sido satisfechos del mismo modo – y el papel de la industria es decir a los hombres que, si todos desean la misma cosa, se les dará –, una vez que se nos ha dado, ya no sabemos qué hacer y entonces visitamos los monumentos del pasado”¹⁴²⁶. Paradójicamente, cuanto más parece “liberado” el deseo, más obstáculos engendraría. Por ejemplo en el plano erótico, la generalización de la pornografía habría aumentado los casos de impotencia y la histeria sexual poco tendría que ver con la liberación anunciada¹⁴²⁷. En contraste “el matrimonio liberaba a los hombres de los caprichos del deseo, creaba playas de tranquilidad, de seguridad”¹⁴²⁸. A juicio de Girard el papel de las instituciones es proteger al individuo y en nuestro mundo se verificarían “a cada instante” (sic) no sólo la moral cristiana sino “todas las grandes morales religiosas”¹⁴²⁹. Tanto ante la tarea de controlar la violencia social y sus amenazantes escaladas, así como para la precaución ante la exaltación del deseo mimético que estaría relacionada con la anterior, Girard parece lamentarse de que vivimos en una época “en la que se comprende cada vez menos la positividad de la renuncia”¹⁴³⁰, a pesar de que el mundo moderno habría comenzado preconizándola junto con la sobriedad o la castidad.

6.4. CONCLUSIÓN

En síntesis en lo que se refiere a la evaluación girardiana de la modernidad a nivel histórico, social y existencial concluimos:

A) Respecto a su análisis de las sociedades modernas, en el marco del cambio histórico acaecido con la disolución del Antiguo Régimen y el triunfo de la Revolución francesa:

1. Las categorías de “mediación externa” y “mediación interna” serían especialmente útiles para mostrar el carácter de las relaciones que priman en uno u otro tipo de sociedad. Según se trate de un modelo social rígido, estamental y jerarquizado. Que establece nítidas diferencias entre los individuos desde su nacimiento. Que promueve distancias abismales que obstaculizan la competición por unos mismos objetos y propósitos y, por ende, disminuye las ocasiones de rivalidad mimética y fortalece la desigualdad, la estabilidad y el orden social, donde el individuo tiene su lugar y cometido asegurados (modelo de relaciones de mediación externa). O se trate de sociedades, como las modernas, donde se ha “guillotinado” al rey y, con él, finiquitado el estático molde piramidal social y sus infranqueables escalones, fijándose nuevas diferencias conforme a criterios de otro tipo, más flexibles y cambiantes, como el mérito social, profesional o económico. Se favorece así la igualdad formal, la aspiración a unos mismos objetos de deseo, con independencia de que puedan alcanzarse y, también, la competitividad y la rivalidad de todos contra todos por unos mismos fines. Al tiempo que se gana en posibilidades desconocidas para el individuo y la configuración de su vida en la sociedad, éste va a sufrir la inseguridad y el drama de la búsqueda de su lugar en el mundo frente a los demás competidores, además de la inestabilidad de un destino que nunca estará asegurado y que habría que defender continuamente. La categoría de imitación también se mostraría como atinada para ilustrar el éxito de las distintas potencias que van sucediéndose en su preeminencia mundial.

¹⁴²⁶ EMARTINEZ 32-34. En estas páginas el autor también habla del turismo, como degeneración del antiguo peregrinaje religioso, y de la globalización, de la búsqueda de los seres humanos de una alteridad que sólo existiría fabricada por las agencias de viajes, ya que los hombres en realidad encontrarían por todas partes lo mismo.

¹⁴²⁷ CEASEC 103-104.

¹⁴²⁸ CEASEC 103.

¹⁴²⁹ CEASEC 103-104.

¹⁴³⁰ CEASEC 103.

2. Girard pone el acento en la valoración negativa de muchos de los cambios modernos, sobre todo en lo que se refiere a la existencia de los individuos en un contexto social de competitividad feroz, al sufrimiento que ocasiona la libertad y, particularmente, la promesa moderna de la autonomía, asentada sobre un falso supuesto de subjetividad autárquica y solipsista que, paradójicamente, encadena más que libera. Todo ello estaría en línea con la irresuelta aspiración humana a la trascendencia que, en la época moderna, difuminado Dios del horizonte, degeneraría en comportamientos idolátricos y en el seguimiento de trascendencias desviadas. El orgullo, la envidia, los celos o el odio serían sentimientos típicos del hombre moderno, que conviven con su extremada fragilidad e inseguridad en un mundo donde, a pesar de las apariencias, el problema sería, más que las diferencias, su inestabilidad o su disolución y donde continúa, con mayor o menor fortuna, la búsqueda de chivos expiatorios, con especial incidencia en los sistemas totalitarios.

3. A pesar de prevalecer el tono pesimista, la realidad del mundo moderno, como la del mimetismo, sería ambivalente y el pensador también destaca elementos positivos. Una sociedad sin competitividad, sin crisis y sin violencia sería a-histórica. La sociedad moderna tendría la audacia suficiente para defender la igualdad y la buena reciprocidad concibiendo los sistemas jerárquicos asociados a las sociedades tradicionales y a las religiones arcaicas como injustos e inapropiados. La fragilidad y la movilidad de las relaciones también posibilitan para el verdadero amor y no sólo para el odio y la competitividad. Y la rivalidad económica, aún cuando promueva la detestación recíproca de los competidores, también es creativa y productiva, y no sólo destructiva.

B) Respecto a las ambivalencias de la modernidad y del cristianismo y sus proyectos sociales y axiológicos en su relación con una violencia que denuncian e intentan aplacar, pero que también promueven y utilizan:

1. Girard constata una gran influencia y repercusión histórica de los efectos del mensaje cristiano y de su difusión, en muy diversos órdenes. De la liquidación de las prohibiciones y los ritos de las antiguas religiones y la progresiva inhabilitación de los mecanismos victimarios y persecutorios, posibilitando explicitar el dilema de si está justificada o no la existencia de chivos expiatorios en aras de la cohesión social (que sería a partir de ahora una cuestión de maquiavelismo político), a la expansión de la rivalidad y la mediación interna, asociadas también a la expansión del mensaje cristiano y su igualitarismo. Más que una tradición religiosa, el cristianismo aportaría la novedad radical del conocimiento definitivo del mecanismo mimético de lo sagrado. Los Evangelios llevarían consigo un ateísmo práctico que pondría el foco en la responsabilidad humana con respecto al curso de lo real y no en causas mágicas o divinas, privando a su vez a las sociedades de los chivos expiatorios que les daban estabilidad. Esta liberación cristiana tendría como reverso una liberación maldita de potencial destructivo y conflictivo, dada la privación de los sacrificios que aportaban la única paz de la que se disponía y que estaría íntimamente ligada al pensamiento moderno y revolucionario, a la disminución de la violencia explícita, pero a su aumento en las relaciones íntimas o a su exacerbación totalitaria. Al mismo tiempo, la eclosión del mensaje cristiano en el mundo moderno y su difusión planetaria habría acelerado la historia, aumentando el riesgo de escaladas globales de violencia. Las conquistas de la modernidad y la fase histórica moderna habrían sido posibles gracias a una toma de conciencia interna al cristianismo.

2. El espíritu científico, el espíritu de empresa, la cultura de las víctimas, la emancipación humana de las religiones sacrificiales serían subproductos de los que se beneficiaría el Occidente moderno gracias a la acción del cristianismo. Sin embargo, el enorgullecimiento occidental estaría errado, en la medida en que no reconoce el papel del cristianismo y por la falta de responsabilización ante el mal uso de la libertad procurada por la liberación de mitos, prohibiciones y sacrificios. Pero Girard también pone de relieve lo que identifica como la continuidad entre lo arcaico y lo moderno. En el ámbito teórico el pensamiento moderno

prolongaría la ignorancia de lo sagrado y su función, asociada al protagonismo de la violencia en la historia humana, que también se soslayaría. El siglo XX se destacaría en particular por ser el que más víctimas salva, pero también el de los genocidios y los totalitarismos, con la especial significación de recurrir a chivos expiatorios negando explícitamente el mensaje cristiano, por lo que Girard asocia esta violencia a lo sagrado satanizado.

3. Tanto el proyecto racionalista moderno e ilustrado, como el cristianismo, habrían fracasado. El pensador impugna la confianza racionalista en el ser humano típica de las Luces que, además, no se enfrenta a su naturaleza violenta y a su dimensión irracional. El pensamiento y las ciencias ilustradas no serían competentes para pensar las crisis y la indiferenciación, centradas sólo en el orden y las diferencias. La sabiduría moderna e ilustrada, el pensamiento revolucionario, democrático y hegeliano no tendrían en cuenta la lección de los trágicos griegos, obviando que nunca llegará la reconciliación final. Sería también el fracaso del cristianismo, que habría anunciado y ofertado la reconciliación entre los hombres pero que habría levantado acta de su imposibilidad de hecho, de la renuncia de los seres humanos a aceptar la edad adulta y responsable, habiendo sobreestimado la naturaleza humana. Una sobreestimación que en el caso de la modernidad, además, tendría el agravante de haber secularizado la concepción del Dios bíblico en una teología del yo compartida con el romanticismo, generadora de frustración y de dinámicas autodestructivas, dada la imposible pretensión de fundar en cada subjetividad el ser de lo real, de espaldas a su constitución intersubjetiva. El error mimético de no renunciar a la reciprocidad violenta es susceptible en la época moderna de desencadenar una destrucción apocalíptica.

C) En lo concerniente a la inclinación de la balanza del diagnóstico girardiano de la modernidad hacia el pesimismo fatalista, también habría que considerar la complejidad de la diagnosis y sus concesiones, aunque más escasas y de menor peso, a la esperanza y el optimismo, así como la ambigüedad de dinanismos históricos y culturales, algunos de los cuales son presentados por Girard como amenazas. Así, en el análisis de Girard se dan cita:

1. La deslegitimación del diagnóstico del predominio del relativismo y el nihilismo axiológico ante lo que considera la vigencia y el éxito cristiano del triunfo de la cultura de la protección, el apoyo y el reconocimiento de las víctimas, asociada a los derechos humanos y al judeocristianismo, junto con la detección de un totalitarismo “de las víctimas”, que utiliza la defensa de unas víctimas a costa de otras, como discurso y coartada para infligir violencia; y junto con la constatación de un nihilismo gnoseológico y axiológico moderno que supedita todo a la razón instrumental, carente de objetivos y ciego para controlar el potencial destructivo humano.

2. La denuncia del riesgo de disolución de la razón griega y occidental, aristotélica y tomista, cuya reivindicación habría de hacerse teniendo en cuenta la religión y no contra ella, al mismo tiempo que la alerta por la recuperación de lo religioso griego como forma de neopaganismo al estilo nietzscheano-heideggeriano, que asumiría la vuelta a los chivos expiatorios, en detrimento del profetismo judío y su defensa de la inocencia de las víctimas.

3. La defensa y la esperanza del saber del mimetismo de la violencia y de los estereotipos de persecución, asumido como saber científico y como parte del sentido común, que pudiera llevar al mundo a un Renacimiento, junto con la asunción de que no se puede aventurar el futuro y junto al pronóstico de un tiempo abocado al Apocalipsis, donde la amenaza no es divina, sino humana, fruto de la no abjuración de la violencia y del inaudito poder sobre lo real de los hombres, utilizado irresponsable y egoístamente.

4. Más allá de estas consideraciones destacaría la consistencia del discurso de Girard a favor de un pensamiento y una racionalidad apocalípticos, que volverían la escatología cristiana de

plena actualidad, en lo que a la asunción del riesgo inminente de catástrofe se refiere. Ante el riesgo de aniquilación total, la exigencia de la renuncia a la violencia no sería tanto una utopía como una condición “científica” indispensable para la mera supervivencia. Lo contrario sería una política ciega al servicio de la guerra; el riesgo de violencias totalmente desregladas e incontrolables, donde cabe la conjugación de las motivaciones de antiguas guerras religiosas, con una capacidad armamentística y tecnológica desconocidas y una violencia terrorista que, al contrario de los sacrificios religiosos arcaicos, que pretendían frenar violencias peores, sólo pretende el incremento de la destrucción, la aniquilación y la muerte.

5. La vida de los individuos, sus dramas existenciales, no son algo ajeno a los análisis girardianos. Esto se hace patente no sólo a través de sus fuentes de inspiración (literarias, antropológicas y religiosas), donde las relaciones interpersonales, el deseo mimético, el ansia de infinitud, la rivalidad y la violencia o las vicisitudes individuales para desenvolverse en sociedad nunca dejan de estar presentes. En la época moderna el mundo de los afectos se complica y se dificulta en su vivencia, donde se agolpan los celos, el odio, la envidia, así como el sufrimiento y la novedad de buscar el propio lugar en el mundo y el amor genuino en condiciones formales de igualdad con los semejantes. De nuevo, la balanza parece inclinarse del lado negativo, habida cuenta de que el individuo en el mundo moderno vive en un contexto de secularización y desritualización, donde el terreno está abonado para truncar su aspiración a la trascendencia, desviada hacia la idolatría de los semejantes. El individuo estaría lastrado por el afán del cumplimiento ilusorio de un ideal de autonomía frustrante e imposible; en la soledad de la competición con los demás por las mismas cosas. Tras una supuesta liberación del deseo, que coincidiría con la progresiva omnipresencia y multiformidad de los medios de comunicación al servicio de la industria, revelándose a la postre como una servidumbre a las modas, a los flujos miméticos y a modelos de deseo y de conducta, propugnados por instancias interesadas que tienen, ellas sí, más margen y potencial de actuación, dada la fragilidad de los valores éticos y de las morales religiosas que actuaban como cortafuegos protectores y que, a juicio de Girard, se verían confirmadas hoy a cada momento.

CAPÍTULO 7

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL AXIOLÓGICO: LA LECTURA “NEGACIONISTA”, EVOLUCIÓN Y RECTIFICACIONES DE GIRARD

7.1. Lectura “negacionista” de la teoría mimética

7.1.1. Nivel antropológico individual e interpersonal

7.1.2. Nivel antropológico sacrificial

7.2. Evolución y rectificaciones de Girard

7.2.1. A favor de un deseo espontáneo

7.2.2. En contra de un deseo espontáneo

7.2.3. El cristianismo, religión no sacrificial

a) El punto de partida de su hermenéutica

b) La importancia de los justos términos

7.2.4. No hay espacios no sacrificiales

7.3. Conclusión

CAPÍTULO 7

LA EVALUACIÓN DE LA MODERNIDAD EN EL NIVEL AXIOLÓGICO: LA LECTURA “NEGACIONISTA”, EVOLUCIÓN Y RECTIFICACIONES DE GIRARD

Analizamos ahora una impresión recurrente que podemos llevarnos al leer la obra de Girard: la ausencia de alternativas para escapar del mimetismo que, según él, nos constituye, y estaría presente en todos los ámbitos. La práctica imposibilidad de encontrar un espacio libre de la imitación o, lo que sería peor, de la rivalidad, el conflicto o la violencia, que irían en conexión con lo anterior. La impresión, por tanto, de que las tesis sostenidas en la teoría mimética nos conducirían a la negación de la libertad y de la autonomía de los seres humanos, en tanto seres inexorablemente imitadores y conflictivos por naturaleza. Veremos cómo no nos faltan razones a la hora de hacer esta lectura, abordando esta “ausencia” de libertad en un nivel antropológico individual e interdividual, referido tanto al deseo mimético y sus leyes, así como en un nivel más antropológico social, aludiendo a la tesis del mecanismo del chivo expiatorio en el origen de las sociedades humanas. Consideraremos también una gran contradicción en la modernidad, a la que ya hemos aludido: el proyecto moderno ilustrado, que enarbola el ideal de la emancipación individual, tendría como reverso una mayor sumisión, propiciada por las relaciones de mediación interna, así como otras consecuencias perniciosas que irían en contra de sus propósitos formales.

Es significativo que los dos temas en los que Girard varía de postura estén vinculados a la reafirmación de su crítica a la modernidad y sus ideales. Sin embargo, sería simplificador inferir sin más de su obra la imposibilidad de aspirar a ser libres y autónomos. No lo decimos por las ocasiones en las que apela a un deseo espontáneo, liberado de los fardos de un deseo metafísico alienante (como el de don Quijote). Ni tampoco por la afirmación del autor de la existencia de un espacio no sacrificial y no violento representado por el cristianismo y del que sería heredero el proyecto moderno. De hecho, Girard da marcha atrás acerca de estas dos cuestiones y admite un cambio de planteamientos, como comprobaremos. ¿Por qué lo decimos entonces? Tendremos ocasión de analizarlo en el capítulo octavo. Por ahora, ahondemos en las razones que nos llevan a pensar que estos ideales del proyecto moderno estarían finiquitados según la teoría mimética.

7.1. LECTURA “NEGACIONISTA” DE LA TEORÍA MIMÉTICA

7.1.1. Nivel antropológico individual e interpersonal

Volvemos sobre algunas citas que exponen ideas principales de la teoría mimética, pero llamamos la atención sobre las expresiones que en ellas se contienen y que apoyarían la lectura que hemos llamado “negacionista”, para lo cual las hemos destacado en negrita.

No son pocas las ocasiones en las cuales, al hilo de la lectura de las obras de Girard, podemos albergar la sensación de estar en un callejón sin salida. Si el mimetismo está por todas partes e incluso nos constituye como seres humanos, no sólo a nivel filogenético, sino también a nivel ontogenético, ¿dónde quedaría la libertad, la originalidad y el protagonismo de un yo, el mío, al que consideraba autónomo? Tenemos toda la razón en plantearnos esta pregunta ante los planteamientos girardianos. Comencemos aludiendo a una de las tesis fundamentales de la teoría mimética: la unidad del deseo. Girard sostiene que el deseo es uno, que no hay discontinuidad entre el deseo infantil y el adulto. La imagen de una supuesta infancia autónoma, caracterizada por la espontaneidad, con respecto al mundo de los adultos,

quedaría desacreditada, así como el supuesto jardín interior y solitario de los creadores artísticos. Recordemos que el deseo mimético tendría un carácter universal, por encima de las diferencias culturales, sexuales, étnicas o de edad. Ni los artistas, ni los niños, ni los snobs... Nadie escaparía a la naturaleza triangular de los deseos humanos y “las **excepciones** a la regla del deseo siempre son **aparentes**”¹⁴³¹.

Aunque Girard considera que existen unas leyes del deseo universales, esto no significa que tenga que haber una uniformidad en las obras novelescas que las expresen. Es más, considera que es la ley lo que sustenta la diversidad y la hace inteligible, y que la unidad novelesca de las obras que muestran la naturaleza mimética del deseo, sólo se muestra precisamente si renunciamos a comprender a los personajes como “sacrosantos individuos”, como entidades perfectamente autónomas¹⁴³². Los grandes novelistas serían quienes mejor retratan la naturaleza de las pasiones humanas, y quienes mejor muestran cómo “la estructura triangular del deseo **empapa los menores detalles** de la existencia humana”¹⁴³³. Así lo habría comprendido la industria publicitaria al apelar más que a las bondades de un producto, al hecho de que sea deseado por los otros. El autor de *La violencia y lo sagrado* no parece flexible a este respecto y afirma que “en el origen de un deseo **siempre** existe el espectáculo de otro deseo, real o ilusorio”, a pesar de que esta ley parezca experimentar numerosas excepciones¹⁴³⁴. El deseo sería esencialmente mimético y se formaría a partir del deseo de un modelo¹⁴³⁵, ya sea en el marco de unas mediaciones triangulares entre sujetos o en el marco del deseo troquelado por los modelos socioculturales (aunque estos marcos tampoco estén desvinculados).

Frente a la que considera la idea ingenua y armónica de la imitación metafísica o estética planteada por algunos filósofos griegos y reeditada durante siglos, Girard pone el foco en la emulación como una fuente de conflictos y discordias que nos dejan aparentemente sin margen para salir de ellos. Y nos topamos con un lenguaje cargado de expresiones como: “automatismo”, “por naturaleza”, “mecanismo”, “ley”, “necesidad”, “siempre”... que así lo indicarían, como ilustran las siguientes citas: “imitar los deseos de otro es convertir a ese otro en un rival y en un modelo. De la convergencia de dos o más deseos en el mismo objeto tiene que nacer **necesariamente** un conflicto. [...] El deseo imitativo genera **por fuerza** sus propios obstáculos vivos”¹⁴³⁶; “Cuando imito el deseo de mi vecino, busco obtener lo que él ya aspira, y nos impedimos el uno al otro acceder a este objeto. Su relación con mi deseo es paralela a la relación que yo tengo con el suyo, y mientras más nos contrariamos, más nos obstinamos en imitarnos. Mi ingerencia intensifica su deseo tanto como su ingerencia intensifica el mío. Este proceso de retroacción positiva desemboca **necesariamente** en una forma de violencia, física o de otro tipo”¹⁴³⁷; “El deseo es siempre mimetismo de otro deseo, deseo del mismo objeto, por tanto y fuente inagotable de conflictos y de rivalidades”¹⁴³⁸. En opinión del pensador francés el deseo copiado sobre otro deseo tiene como **consecuencias ineluctables**: “la envidia, los celos y el odio impotente”¹⁴³⁹. Y, lo que sería peor, a medida que el mediador se aproxima al sujeto, algo típicamente moderno, de sociedades cada vez más flexibles, y como se iría viendo en lo que va de Stendhal a Proust y de Proust a Dostoyevski, sería el que “los frutos del deseo triangular se hacen más amargos”¹⁴⁴⁰. Girard vincula necesariamente esta aproximación a la generación del conflicto: “**se trata de una ley**

¹⁴³¹ MRVN 36-37. La cita entrecomillada es de la página 36.

¹⁴³² MRVN 154.

¹⁴³³ MRVN 97-98.

¹⁴³⁴ MRVN 98-99.

¹⁴³⁵ VS 152.

¹⁴³⁶ LMA 147.

¹⁴³⁷ SANGO 80.

¹⁴³⁸ PRESENTACION CDS 10.

¹⁴³⁹ MRVN 43.

¹⁴⁴⁰ MRVN 43.

fundamental que gobierna tanto el mecanismo del amor “cerebral” como la evolución social”¹⁴⁴¹. Dicho de diferente manera. Dos deseos que convergen sobre el mismo objeto se obstaculizan mutuamente y “cualquier mimesis referida al deseo **desemboca automáticamente** en el conflicto”¹⁴⁴². O bien, como señala Girard, al hilo de la caracterización del modelo de nuestros deseos como un modelo rivalitario y obstáculo: “la imitación de los deseos **produce tan naturalmente** la rivalidad que el mimetismo acaba por mirar al rival triunfante como indispensable. Coloca el obstáculo antes que el modelo. Elige el modelo en función del obstáculo. Si nada se le enfrenta, el mimeto-masochismo deja de desear. No ve ya ningún modelo de ser imitado”¹⁴⁴³.

Uno de los sentidos en que Girard definía el deseo como metafísico, más allá del sentido general del deseo de ser, se refiere al contexto preciso de una relación entre sujeto deseante y modelo, en la que la cercanía de la mediación interna propicia la doble mediación. El intercambio de roles que posibilita que ambos sean sujetos deseantes y modelos el uno para el otro y, por ende, modelos, rivales y obstáculos para la consecución de los mismos objetos de deseo. En este sentido, como sujetos, parece enormemente difícil – o imposible – poder escapar a este fenómeno ya que para Girard “el deseo metafísico **siempre** es contagioso”¹⁴⁴⁴. Girard describe así esta “**ley**”: “Al imitar el deseo de mi hermano, yo deseo lo que él desea, ambos nos impedimos mutuamente satisfacer nuestro deseo común. Cuanto más aumenta la resistencia por una y otra parte, más se refuerza el deseo, más se convierte en obstáculo el modelo, más se convierte el modelo en obstáculo, hasta el punto en que, a fin de cuentas, el deseo sólo se interesa por lo que obstaculiza. Sólo se prenda de los obstáculos que el mismo ha suscitado”¹⁴⁴⁵.

No sólo no podríamos escapar al mimetismo en lo que al odio se refiere: “el mimetismo de la envidia y del odio se propaga tan rápidamente como el mimetismo de la admiración. Es el mismo mimetismo transformado por la conversión del modelo en obstáculo, escandalizado por esta metamorfosis”¹⁴⁴⁶. Un ejemplo en este sentido es el significado por Job: “Quienes todavía ayer atizaban el odio popular contra Job, se abren hoy paso a codazos para colocarse en la primera fila de sus aduladores. Parece que han cambiado, cuando en realidad el cambio forma parte de su naturaleza mimética. Es lo contrario de la libertad. [...]Las dos unanimidades que hacen de Job alternativamente un ídolo y un chivo expiatorio corresponden a la crecida primaveral y a la absoluta sequía. Si los tres amigos no estuvieran siempre sometidos a la moda del momento, como todo el mundo, no habría unanimidad. Su mimetismo les hace perfectamente *representativos* de una comunidad también mimética. [...] Como el coro en la tragedia griega, los tres camaradas bastan”¹⁴⁴⁷.

Según la implacable ley del mimetismo estamos siempre demasiado lejos o demasiado cerca de nuestros modelos de deseo¹⁴⁴⁸ y, a medida que descendemos a lo que Girard llama el

¹⁴⁴¹ MRVN 99.

¹⁴⁴² VS 153.

¹⁴⁴³ RAHP 81. Sigue la cita: “El deseo busca entonces un obstáculo “mejor”, más resistente, infranqueable. Siempre acaba por encontrarlo. Y lo que a él no le interesa ya, queda automáticamente olvidado. Los demás mimetismos buscan también obstáculos. Sólo la indiferencia les atrae y estabiliza en cuanto que constituye el obstáculo irreductible. En el mercado del deseo, la oferta agota instantáneamente todo lo que es objeto de una demanda, mientras que si es la demanda la que se agota, la oferta prolifera monstruosamente. 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. Él mismo cava sin sospechárselo el lecho de ese torrente que siempre le traiciona. Imagina un mundo tal como se proyecta en su absurdo reparto de lo deseable y de lo no deseable”. RAHP 81.

¹⁴⁴⁴ MRVN 92.

¹⁴⁴⁵ CH EX 173.

¹⁴⁴⁶ RAHP 68.

¹⁴⁴⁷ RAHP 80.

¹⁴⁴⁸ ACLAU 222.

infierno de la mediación recíproca, las consecuencias perniciosas de ésta descritas por los novelistas, se van haciendo más universales, ridículas y catastróficas¹⁴⁴⁹. El octogenario profesor dice descubrir en novelistas como Shakespeare, “el carácter constitutivo de los efectos miméticos en los sectores más diversos de la actividad humana. La diversidad de los objetos no tiene importancia. Sólo cuenta el mimetismo; es el que **determina** si tal cosa o tal individuo es deseable más que otro. La estrategia amorosa y la estrategia política son una misma cosa”¹⁴⁵⁰. Afirma, con el célebre dramaturgo, que la **ley** según la cual ningún objeto deseado puede sobrevivir tal cual a la ruptura de lo que le vincula al modelo de este deseo, tiene un **alcance universal**¹⁴⁵¹.

Girard define el deseo mimético como una “**trampa**”, tan simplemente ingeniosa y eficaz para provocar la desgracia de los hombres en las más diversas circunstancias, que **parece superar nuestro poder** de invención¹⁴⁵². La concepción del ser humano que se deriva de los postulados miméticos es, por tanto, una visión pesimista, incluso fatalista, que cuestiona el optimismo humanista y que está en las antípodas de la concepción opuesta, atribuida al Renacimiento, la modernidad y la Ilustración. El ser humano parece así condenado a la discordia y al conflicto, porque así estaría definido en la naturaleza de su mimetismo rivalitario. Esta sería, como vimos, la lección de los trágicos griegos que seguiría vigente, la de algunos de los textos brahmánicos o la de los grandes novelistas, frente al optimismo hegeliano de la reconciliación y la *Aufhebung*. Aún en un universo sin violencia física, incluso sin violencia económica, la lucha de las conciencias no cesa, revestida ahora bajo las formas de la vanidad stendhaliana, el esnobismo proustiano o el subterráneo dostoyevskiano: “La fuerza no es más que el arma más grosera para unas conciencias enfrentadas entre sí y corroídas por su propia nada. Privadas de esta arma, nos dice Stendhal, fabricarán otras nuevas que los siglos pasados no habían sabido prever. Elegirán nuevos terrenos de combate [...] Sea cual fuere el sistema político y social que se consiga imponerles, **los hombres no alcanzarán la felicidad y la paz** con que sueñan los revolucionarios, ni la armonía balante [sic] que horroriza a los reaccionarios. 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**”¹⁴⁵³.

Los hombres están hechos de tal manera que siempre acaban cayendo en sus rivalidades miméticas¹⁴⁵⁴. Contrariamente a la creencia hegeliana, no sólo no caen en los brazos unos de los otros, sino que se vuelven capaces de destruir el universo. Los hombres se habrían vuelto locos. La edad adulta de una humanidad que hubiese renunciado a la violencia, anunciada por el cristianismo, habría fracasado, haciendo cierta la acusación de sobrevaloración de los seres humanos del inquisidor de Dostoyevski, antes aludida¹⁴⁵⁵. Es más, no sólo no se renuncia a la violencia, sino que seguiríamos sin reconocer a esta como elemento antropológico: “Al no ver que la comunidad humana está dominada por la violencia, los hombres no comprenden que aquel de entre ellos que estuviera puro de toda violencia, sin mantener con ella ninguna complicidad, habría de convertirse **necesariamente** en su víctima. Todos ellos dicen que el mundo es malo, violento, pero no ven que no hay compromiso posible entre matar y ser matado. Es ese dilema el que pone de relieve la tragedia, pero la

¹⁴⁴⁹ MRVN 98.

¹⁴⁵⁰ SHAKES 182.

¹⁴⁵¹ SHAKES 109. « La loi selon laquelle aucun objet désiré ne peut survivre tel quel à la rupture de ce qui le lie au modèle de ce désir a, chez Shakespeare, une portée universelle. Elle s'applique donc au cas de Claudio, mais selon une variante particulière ». SHAKES 108-109.

¹⁴⁵² Realiza esta afirmación discutiendo con Freud, al cuestionar el falso sentido común que exige más de una causa para explicar la complejidad de los fenómenos, como es el caso del principio de placer y de la pulsión de muerte de Freud. RAHP 82.

¹⁴⁵³ MRVN 103.

¹⁴⁵⁴ SATÁN 111.

¹⁴⁵⁵ ACLAU 192.

mayor parte de los hombres no creen que sea verdaderamente representativo de la “condición humana”. Los que así piensan pasan por “exagerar”, por “tomar las cosas por lo trágico”. Hay mil medios, al parecer, para librarse de este dilema, incluso en los períodos más sombríos de la historia. No cabe duda, pero esos hombres no comprenden que la paz relativa de que gozan se la deben siempre a la violencia”¹⁴⁵⁶.

Parece, pues, desechada cualquier aspiración a la emancipación del ser humano, en la medida en que pretenda despojarse de su propia condición antropológica. Por si quedaba alguna duda, Girard aborda explícitamente los temas de la libertad y la autonomía humanas. Si aún en apariencia concebimos la existencia de un deseo autónomo, esto no es para el autor más que una apariencia tramposa que, paradójicamente, constituye una ilusión mimética adicional. Un ejemplo tajante y cotidiano de esta tesis es la elección de la pareja, al hilo de la trama shakesperiana de Valentín y Proteo en *Troilo y Cresida*: “elegir una esposa es un acto tan importante que basta una reacción negativa o simplemente tibia por parte de un amigo muy próximo para hacernos dudar de nuestra propia sabiduría. Se requiere algo más que una aprobación superficial; se exige del amigo en cuestión un apoyo entusiasta”¹⁴⁵⁷. Remitimos al apartado 2.2. en lo que se refiere al cuestionamiento de la intimidad y el amor como ámbitos que parecían escapar al mimetismo.

Aunque Girard es consciente de que hay deseos que se afirman más poderosamente que otros, sostiene que la diferencia siempre es secundaria, temporal y relativa, aunque un deseo que emerge triunfante de las rivalidades donde se gesta, pueda creer que no debe nada al otro, que es verdaderamente original y espontáneo¹⁴⁵⁸. Incluso al nivel del pensamiento, el autor francés afirma, recordamos, que “pensar independientemente de los otros es más difícil de lo que nos incitan a creer nuestros mitos románticos e individualistas”¹⁴⁵⁹. El idealismo solipsista y el positivismo tendrían algo en común. Ambos comparten lo que Girard denomina el “mito de la autonomía” de la mentira romántica. Ninguno de ellos sería capaz de renunciar a sus abstracciones, ya sea el individuo solitario o la colectividad que resultarían tan halagadoras para el yo, que pretende sobrevolarlo todo¹⁴⁶⁰. Girard opone la ceguera del mito de la autonomía, a la verdad novelesca.

La autonomía no sólo sería un mito moderno y romántico, sino que, por norma general, la mayoría de nosotros tendría tendencia a eludir todo lo que amenaza nuestra

¹⁴⁵⁶ MISTERIO 243.

¹⁴⁵⁷ SHAKES 23-24. “Cette autonomie du désir n’est qu’une apparence trompeuse et ne constitue, paradoxalement, qu’une illusion mimétique de plus. Valentin est un être plus complexe qu’il n’y paraît : on vient de le voir irrésistiblement poussé à faire l’éloge de Silvia au « profit » de Protée, tout comme, un peu plus tôt, il avait non moins compulsivement louangé Protée au profit de Silvia et de son père. S’il était montré aussi persuasif avec sa fiancée qu’avec son ami, ces deux-là seraient certainement tombés dans les bras l’un de l’autre. Et le résultat final eût été un désastre tel qu’il en advient dans certaines pièces ultérieures, notamment dans *Troilus et Cressida*. Valentin est un entremetteur involontaire qui préfigure l’entremetteur conscient des comédies tardives. Il travaille avec tant de fièvre à son propre cocufiage qu’on se demande où se situe son véritable désir. Valentin aspire-t-il secrètement à voir des liens amoureux se tisser entre sa maîtresse et son meilleur ami ? On peut à bon droit, et on doit même, se poser la question, mais il ne faudrait pas pour autant substituer au texte shakespearien telle ou telle théorie psychanalytique. L’instrument dont nous disposons suffit en effet à nous libérer de la fausse dichotomie du désir normal et du désir anormal. Il ne faut jamais oublier que Valentin et Protée ont tous deux une raison parfaitement normale de vouloir susciter l’intérêt de l’autre pour leur maîtresse respective : leur amitié d’enfance. [...] L’indifférence de Valentin envers Julia affaiblit vite, puis détruit entièrement chez Protée le désir qu’il a de celle-ci. On comprend que Valentin cherche à éviter pareille mésaventure et c’est pourquoi il essaie de convaincre Protée de la supériorité de Silvia ». SHAKES 24.

¹⁴⁵⁸ CDS 210.

¹⁴⁵⁹ « Penser indépendamment des autres est plus difficile que nous incitent à le croire nos mythes romantiques et individualistes. Les aspects individuels et collectifs du désir copié se renforcent et se confirment mutuellement. *Beaucoup de bruit pour rien* est une admirable démonstration du fonctionnement de la contagion dans le cadre d’une petite communauté, y compris et surtout chez ceux qui se montrent hostiles aux pulsions collectives et se croient immunisés contre elles ». SHAKES 110.

¹⁴⁶⁰ MRVN 103-104.

certidumbre, según la cual creemos que actuamos y pensamos como individuos autónomos¹⁴⁶¹. Los deseos emulativos serían un fenómeno tan trivial y conocido por todos y, al mismo tiempo, tan contrario a la idea que tenemos de nosotros mismos, que nos resultaría humillante y preferiríamos alejarlo de nuestra conciencia, haciendo como si no existiera. Se trata de un fenómeno que veríamos a cada instante en quienes nos rodean, y podríamos verlo en nosotros mismos si no somos “demasiados alérgicos a la introspección”. A la vez, los deseos imitativos serían temibles en la medida en que tenderían a reforzarse recíprocamente, regidos por el principio de la escalada y la puja. Mantenernos indiferentes ante este hecho sería un lujo que los pequeños grupos arcaicos no podían permitirse¹⁴⁶². Pero la **reciprocidad** en las relaciones interpersonales y en el deseo, sostiene Girard, **escaparía a nuestro control** y sería **omnipresente**, ya sea banal o no: “En las relaciones humanas hay una cierta reciprocidad que continuará afirmándose independientemente de lo que hagamos; la reciprocidad estará siempre presente, ya la acojamos de buen grado, ya la rechazamos, pues el rechazo mismo será recíproco. La reciprocidad a la que no damos la bienvenida es la reciprocidad del conflicto, la reciprocidad *inesperada* que siempre tendrá, tanto en sus manifestaciones físicas como en sus manifestaciones intelectuales, esa cualidad espasmódica, discontinua e inarmónica que Bergson tan certeramente reconoció en lo cómico”¹⁴⁶³.

Los hombres “desean **siempre** las mismas cosas que los otros hombres, puesto que ellos son [...] “miméticos”; y también porque ellos se entregan a guerras intestinas y mantienen conflictos sin fin, que instauran círculos viciosos de violencia, de los cuales ningún sistema “judicial” permite salir”¹⁴⁶⁴. Y librarse de todo esto sólo sería posible en los sueños: “Es necesaria una seria capa de deseo mimético para soñar escapar a esta peste alejándose de los lugares donde ella golpea a lo lejos, [...] un mundo más virginal y “natural” por supuesto, un país a la antigua moda, aún no urbanizado, una naturaleza intacta poblada de hombres de otro modo, ingenuos e inocentes que aquellos que nos rodean, siempre corroídos por el espíritu de competencia. Si nosotros nos transportáramos sobre estos cielos nuevos, la compañía de los otros estaría allí plena de encanto; no tendríamos ya que temer por estar **arrastrados** en las complicaciones inextricables del mundo que es el nuestro”¹⁴⁶⁵.

7.1.2. Nivel antropológico sacrificial

La gran diversidad cultural humana, podría hacernos pensar que la originalidad y el libre albedrío creativo nos son propios y se expresan en la infinidad de diferencias que hallamos entre cada cultura. Sin embargo, como ya expusimos, Girard, sin negar la ingente variedad cultural se fija más en el sustrato común, en lo semejante. Y entre las semejanzas fundamentales de las culturas humanas, ninguna escaparía a lo que este autor llama el esquema transcultural de la violencia y los estereotipos de las persecuciones colectivas, que se refieren en última instancia al mecanismo universal del chivo expiatorio¹⁴⁶⁶. Los seres humanos estaríamos condenados desde el principio a la caza de chivos expiatorios, así como a ocultar todo lo que pueda aludir a nuestra culpabilidad. Dicho de otro modo, no podríamos obviar “el principio satánico donde descansan todas las comunidades humanas”¹⁴⁶⁷. Ya señalamos que una de las condiciones para que este mecanismo catártico funcionara en las poblaciones, para liberarse de las violencias incontroladas, era la ignorancia o

¹⁴⁶¹ SHAKES 97. « Les quatre amants appartiennent à la moyenne du genre humain : ils ont, comme la plupart d'entre nous, tendance à éluder tout ce qui menace leur certitude d'agir et de penser en individus autonomes. » SHAKES 97.

¹⁴⁶² SATÁN 25.

¹⁴⁶³ LMA 137.

¹⁴⁶⁴ CM 28-29.

¹⁴⁶⁵ Continúa la cita: “En tiempos de Shakespeare, la principal versión literaria de este sueño eterno era la pastoral”. SHAKES 122.

¹⁴⁶⁶ CH EX 21-34.

¹⁴⁶⁷ RAHP 191.

desconocimiento de éste. Atada a la ignorancia de su propio origen, que garantizaría la efectividad del mecanismo victimario, la cultura humana también “está **condenada** al perpetuo disimulo de sus propios orígenes en la violencia colectiva”¹⁴⁶⁸. Si durante los periodos de crisis un saber subversivo amenazaría con extenderse, este siempre acabaría por ser víctima de las recomposiciones que se producirían en el paroxismo del desorden. La cultura estaría alimentada por una fuerza de ocultación, aunque junto con otra fuerza que contrarrestaría la primera y que tendería a revelar una mentira inmemorial. Se trata de la oposición de la dinámica del mundo bíblico a la del mundo mítico¹⁴⁶⁹.

La incontrolable violencia contagiosa está, según Girard, enraizada en la naturaleza mimética de las relaciones humanas, más conflictiva que armónica pero que, llegado el paroxismo, puede convertirse en unificadora y agrupar a una comunidad entera contra una víctima individual. En este sentido este producto de la discordia humana se describe como el “misterioso y terrorífico pegamento de las comunidades humanas” denominado chivo expiatorio, salvando las distancias, como ya sabemos, con el sentido ritual del Levítico¹⁴⁷⁰. Etnólogos como Frazer habrían tomado en consideración este fenómeno en distintas poblaciones de “rudos salvajes”. No obstante, Frazer y tantos otros etnólogos estigmatizarían a aquellas comunidades primitivas siendo incapaces de universalizar la tesis de los chivos expiatorios que, sin embargo, todas las lenguas occidentales sí reflejarían. De nuevo, Girard pone el acento en lo que considera universalmente compartido y que cuestiona la gratuidad y la enormidad de la capacidad de emancipación de los seres humanos: “todas las sociedades humanas **sin excepción** tienen tendencia a descomponerse bajo el efecto de su violencia interna. Cuando esta se produce, disponen de un medio de restablecimiento que se les escapa a ellas mismas y que la antropología no ha descubierto jamás, la convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el “chivo expiatorio” original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad”¹⁴⁷¹.

Parece que el proyecto moderno e ilustrado y cualquier otra utopía chocan, según la teoría mimética, con algo que sugiere la pretendida universalidad del modelo del chivo expiatorio: “que **todas las sociedades humanas** sufren de un cierto tipo de **disfunción** que, aunque plenamente desvelado en los Evangelios, ha escapado **siempre** a la atención de los observadores científicos, así como a los mismos pensadores cristianos. La causa de esta disfunción no puede ser más que la **terrible vocación de la humanidad al conflicto**”¹⁴⁷². Tras este recorrido no es extraño, pues, que se interprete a Girard como un aguafiestas, quizás el aguafiestas por excelencia, que viene a chafarnos nuestras prominentes y orgullosas ideas modernas de emancipación e independencia del sujeto y de la sociedad. La incapacitación para ejercer estas facultades vendría dada por la postura girardiana que se ha calificado como “pan-mimetista”¹⁴⁷³, y que será también causa para oponerse a ella acusándola de reduccionista.

¹⁴⁶⁸ CH EX 135.

¹⁴⁶⁹ CH EX 135-136.

¹⁴⁷⁰ CM 129.

¹⁴⁷¹ AQUEL 46-47.

¹⁴⁷² CM 143, 31.

¹⁴⁷³ En estos términos se expresa el teólogo H. Assmann, presuponiendo que el propio Girard se sentiría identificado con el calificativo de “pan-mimetista”, al mismo tiempo que desestima el término de “pan-sacrificialista”, señalando que sería fruto de haber malentendido a Girard (parecido equívoco al señalado entre hacer de la violencia y no de la mímesis el factor principal en su teoría): “Si lo entiendo correctamente, Girard atribuye, en el conjunto de “modelo” teórico con pretensión a teoría general, una fecundidad heurística escalonada a distintos elementos, estrechamente interconectados, cuya secuencia lógica debe ser correctamente entendida: lo primero y más básico es su concepción del deseo mimético (y por eso, quizá, él no se sentiría malinterpretado si lo caracterizáramos como “pan-mimetista”); el desencadenamiento del deseo mimético [...] genera el proceso propiamente victimario o de búsqueda de chivos emisarios, pero ya como derivación del deseo mimético; el sacrificio, por tanto, aparece como la segunda derivación en la cadena: deseo mimético-proceso

7.2. EVOLUCIÓN Y RECTIFICACIONES DE GIRARD

7.2.1. A FAVOR DE UN DESEO ESPONTÁNEO

Al leer *Mentira romántica y verdad novelesca*, hay algunos pasajes no exentos de cierta ambigüedad. Por un lado, como ya sabemos, Girard afirma la unidad del deseo¹⁴⁷⁴ y se opone a todo planteamiento filosófico, artístico, literario o de otro tipo, que pretenda afirmar la existencia de un deseo original o autónomo, que no sea deudor de los demás. Sostiene que “las excepciones a la regla del deseo son siempre aparentes”¹⁴⁷⁵. Sin embargo, también encontramos algunas afirmaciones que apuntan hacia la existencia de un deseo espontáneo, liberado de los modelos metafísicos. Esto lo vemos, por una parte, en lo que a la influencia de Stendhal se refiere y, por otra, en lo referido al proceso de conversión por el que pasan los novelistas geniales. Estas ideas son insinuaciones, no muy abundantes, pero les prestamos atención por considerarlas preñadas de un significado relevante. Algo que se ve confirmado en la medida en que el propio Girard reconoció años más tarde que había variado de postura, lo cual confirma nuestra hipótesis.

Ya, al principio de la obra asevera: “Don Quijote ha renunciado, en favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo; es Amadís quien debe elegir por él. El discípulo se precipita hacia los objetos que le designa, o parece designarle, el modelo de toda caballería”¹⁴⁷⁶. Este fragmento nos hace pensar que Don Quijote está alienado, en la medida en que ha renunciado a una prerrogativa que le pertenecería como individuo: la elección de los objetos de deseo. Será Amadís de Gaula, su modelo, el que inspire esta elección. Y será así hasta que Don Quijote, al final de sus días, abjure del mundo de las novelas de caballería en el que ha vivido, momento en el que cabe preguntarse: ¿recupera entonces ese privilegio o libertad individual de la elección de los deseos? ¿Es o no una constante antropológica que el deseo es social y prestado? Girard apuesta por la segunda tesis, pero no es menos cierto que casos como el citado son discordantes con respecto a ella¹⁴⁷⁷. Otro ejemplo, en estos mismos términos, lo encontramos en el capítulo II de MRVN cuando el autor afirma que: “todos los héroes abdican de su prerrogativa individual más fundamental, la de desear a partir de su opción”, algo que está asociado a una “causa universal” más allá de las diferencias: “todos los héroes de novela se odian a sí mismos” y la maldición que pesa sobre ellos no se distingue de su subjetividad”¹⁴⁷⁸. De nuevo, como en el

victimario-victimación sacrificial (pienso que el hecho de que G. Bucher lo califique de “pan-sacrificialista” le suene a Girard como un malentendido más). H. Assmann: “El pensamiento de René Girard despierta intereses diferenciados”, IDOLOS 100. Si bien es cierto que Girard insiste en que lo fundamental es el comportamiento mimético, no pudiendo desligar éste de los mecanismos de chivo expiatorio y viceversa, el pensador también afirmará, como expondremos, que él no pretende explicar todo acudiendo al mimetismo, con lo cual no se sentiría identificado tampoco con el término “pan-mimetista”. Observamos también cómo H. Assmann al afirmar que “lo primero y más básico es su concepción del deseo mimético” es uno más de tantos que trabajan sobre la teoría mimética sin haber problematizado este “supuesto” punto de partida que, como veíamos en el capítulo 3, se retrotrae a un nivel más fundamental y anterior, en el que el deseo aún no está comportado en el mimetismo (el nivel de las “interferencias miméticas”).

¹⁴⁷⁴ MRVN 36.

¹⁴⁷⁵ Ídem.

¹⁴⁷⁶ MRVN 9-10.

¹⁴⁷⁷ A pesar de que A. Llano incluye estas mismas líneas en una larga cita de MRVN (“merece la pena extendernos más de lo usual en una cita que sintetiza muchos de los puntos esenciales de la aproximación de Girard al paradigma literario del deseo mimético. “Don Quijote ha renunciado, a favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo [etcétera...]”), ignora por completo la problemática a la que, a nuestro juicio, remitiría esta cita junto con otras, a la hora de considerar la ambivalente postura inicial de Girard acerca de la existencia de un deseo espontáneo. A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2004, p. 25 y ss.

¹⁴⁷⁸ MRVN 54-55. Sobre la carrera en paralelo de los héroes novelescos y de sus autores, y de cómo los primeros reflejan la vida de los segundos, reflejando su “hipermimetismo” y su proceso de conversión, puede verse la sección 9.1. .

caso quitojesco, Girard parece afirmar que desear a partir de sí mismo es algo propio del sujeto, aunque se dimita de ello. Otro caso más, en este sentido, lo tenemos al hilo de algunas consideraciones del autor sobre el contagio de los deseos, donde cualquier individuo puede convertirse en mediador de otro. Incluso, en mediador de quien es su propio modelo. Dice Girard que “mediador sin saberlo, es posible que este individuo sea incapaz de desear espontáneamente por su cuenta. Así pues, se sentirá tentado a copiar la copia de su propio deseo”¹⁴⁷⁹. ¿Supone Girard que sí hay individuos capaces de desear de manera espontánea...? Esta sospecha se verá confirmada cuando veamos que, en efecto, se retracta acerca de esta posición, que asume que tenía cuando escribió *Mentira romántica y verdad novelesca*.

En la misma línea de este ejemplo, cuando Girard cita a Stendhal, diciéndonos que éste designa con el nombre de “vanidad” todas las formas de “copia” e “imitación”, y asevera que “el vanidoso no puede extraer sus deseos de su propio fondo; los pide a otro”¹⁴⁸⁰, ¿podríamos deducir que los no vanidosos sí extraerían sus deseos de su “propio fondo”? O, cuando afirma que el envidioso es incapaz de desear por sí mismo y se fija en los deseos de los Otros, ¿quiere decir que los que no lo son, sí son capaces de desear por sí mismos?¹⁴⁸¹ De nuevo Girard respondería que no, pero aquí tampoco se aclara y la duda vuelve a surgir a continuación, cuando se asocia la ausencia de vanidad a la fortaleza y a la libertad, y a quien es capaz de conquistarla. Lo vemos en la cita que incluimos a continuación. Girard, que ha seguido a Tocqueville en su análisis de las sociedades modernas, de la democracia burguesa y que también califica de falaz – según hemos visto – la moderna promesa de la autonomía, dice que aquel concibe la libertad al modo de Stendhal, y que “la promesa moderna no es intrínsecamente falsa y diabólica, como en el caso de Dostoyevski, pero hay que ser muy fuerte para asumirla virilmente. La antigua idea de que es más difícil vivir como hombre libre que como esclavo penetra todo el pensamiento social y político de Stendhal. Sólo merecen la libertad quienes son capaces de conquistarla, escribe Stendhal al término de las *Mémoires d'un touriste*. Sólo el ser fuerte puede vivir sin vanidad. En un universo de iguales, los débiles son la presa del deseo metafísico [...]. Los hombres que no pueden contemplar la libertad de frente están expuestos a la angustia. Buscan un punto de apoyo en el cual fijar sus miradas. Ya no hay Dios, ni rey, ni señor para unirlos con lo universal. Los hombres desean según el *Otro* para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito”¹⁴⁸². Dicho de otro modo, sería el apetito de trascendencia, que para Girard es inherente al ser humano y al que nos referiremos en el capítulo décimo.

Dice Girard que Stendhal no es un optimista como Hegel, ni como los existencialistas, que no quiere que nos engañemos y es por ello que desvía nuestra atención de los objetos y la dirige hacia el mediador: “quiere revelarnos la génesis del deseo, quiere enseñarnos a distinguir la auténtica libertad de la esclavitud negativa que la caracteriza”¹⁴⁸³. ¿Quiere esto decir que Stendhal, y también Girard, de acuerdo con él, vislumbran una auténtica libertad más allá de la típica vanidad moderna e incluso del deseo triangular? Al menos parece que no es así, a nivel de las sociedades modernas: “Entre los republicanos austeros es donde hay que buscar todo lo que queda de nobleza en la arena política. Sólo estos republicanos mantienen la esperanza de destruir todas las formas de la vanidad. Así pues, mantienen las ilusiones del siglo XVIII sobre la excelencia de la naturaleza humana. No han entendido nada de la revolución y de la “vanidad triste”. No ven que los más hermosos frutos de la reflexión ideológica serán siempre carcomidos por el gusano de lo irracional”¹⁴⁸⁴. No obstante, Girard sí reserva la posibilidad de sustraerse a la vanidad, a la imitación y a la enfermedad ontológica

¹⁴⁷⁹ MRVN 93.

¹⁴⁸⁰ MRVN 92.

¹⁴⁸¹ “Temperamento celoso” o “naturaleza envidiosa”, “irresistible propensión a desear lo que desean los Otros, es decir, a imitar sus deseos”. MRVN 18-19.

¹⁴⁸² MRVN 63-64.

¹⁴⁸³ MRVN 122.

¹⁴⁸⁴ MRVN 123.

que puede deparar el deseo metafísico. Se trata de algunos casos de personajes que significarían la posibilidad de supervivencia del deseo espontáneo. Aunque más tarde rectifique, sin embargo, nos darán que pensar a la hora de reflexionar sobre la adquisición de posibles cotas de libertad¹⁴⁸⁵.

Aunque el autor asegura que el gran éxito de la verdad novelesca es la asunción de la igualdad entre nosotros y los prójimos, no queda claro si, al acceder a esta verdad y asumirla de manera personal, se pasaría a un estado distinto que, precisamente, nos distinguiría de quienes no la han asumido. Al menos nos queda la duda, alimentada por expresiones como las de: “victoria sobre el deseo”, “espíritu liberado” o “recuperación de la lucidez”, que podríamos vincular a la posibilidad de recuperar también la prerrogativa fundamental del individuo anteriormente mencionada, la elección de los objetos de deseo. Vemos estas ideas recogidas en el siguiente fragmento: “Quiere decir que en el milagro novelesco el *Yo* y el *Otro* son lo mismo. Las grandes creaciones novelescas son siempre el fruto de una fascinación superada. El héroe se reconoce en el rival aborrecido; renuncia a las “diferencias” que sugiere el odio. Reconoce, a sus expensas, la presencia del círculo psicológico. [...] Todas las facultades de un espíritu liberado de sus contradicciones se unen en un único impulso creador. Un Don Quijote, una Emma Bovary o un Charlus no serían tan grandes si no fueran el fruto de una síntesis entre las dos mitades de la existencia que el orgullo casi siempre consigue mantener separadas. Esta victoria sobre el deseo es infinitamente penosa. [...] El arte del novelista es una *epoché* fenomenológica. Pero la única *epoché* auténtica es aquella de la que los filósofos modernos no nos hablan jamás; siempre es victoria sobre el deseo, siempre es victoria sobre el orgullo prometeico”¹⁴⁸⁶.

Lamentablemente, en lo que a las novelas se refiere, la liberación de los héroes de sus ídolos y de sus deseos mediatizados sólo se produce al final de la obra, que suele coincidir con el final de su vida. En cualquier caso, muestra que la negación de la posibilidad de un deseo no mediatizado no es absoluta en estas primeras obras de Girard, aunque más tarde reniegue de ésta y a pesar de que, como veremos más tarde, el autor no cierra totalmente la puerta a la resistencia al mimetismo. Eso sí, en otros términos, siempre acompañados del deseo mimético, que replantearían la cuestión como oposición a un mimetismo pernicioso, mediante el mimetismo de la buena reciprocidad. Antes de exponer la primera retractación, veamos un fragmento alusivo a lo dicho anteriormente: “A esta dominación inicial de la ilusión sobre el escritor corresponde en la obra decisiva, la ilusión del héroe, al fin revelada como tal. Este héroe no se libera nunca más que al término de la obra, en una conversión que es una renuncia al deseo mediatizado”¹⁴⁸⁷. Dicho de manera más clara y sintética, cuando Girard enumera los efectos de la renuncia a la esclavitud por parte del héroe novelesco, que ha renunciado a la divinidad del Otro y a su absorción y se ha convertido, encontramos que uno de estos efectos es el reemplazo del “deseo según el *Otro* por el deseo según *Uno mismo*”¹⁴⁸⁸.

¹⁴⁸⁵ Estos casos excepcionales están ligados a circunstancias concretas, como la vivencia de la miseria y el saber: “A partir de Flaubert, y a excepción de unos pocos casos absolutamente especiales, como *El idiota* de Dostoyevski, el deseo espontáneo desempeña un papel tan pequeño que ni siquiera puede servir de revelador novelístico. La excepción flaubertiana conserva, por otra parte, una cierta significación social, indirecta y negativa. En *Madame Bovary* las únicas excepciones son la campesina de los comicios que escapa al deseo burgués gracias a la miseria y el gran médico que escapa gracias al saber. Estas excepciones juegan un poco el mismo papel que en Stendhal; la vieja campesina garantiza un contraste revelador con los burgueses enriquecidos que pontifican en el estrado. De igual manera, el gran médico hace resaltar la nulidad de Charles y de Homais, pero su presencia es demasiado silenciosa y demasiado episódica para llevar el peso principal de la revelación. La excepción sólo sobrevive en las regiones completamente excéntricas del universo novelesco” (MRVN 135-136). Una excepción que pareciera cuestionar lo que René Girard llamaba “la unidad del deseo” afirmada antes en esta misma obra por él.

¹⁴⁸⁶ MRVN 270.

¹⁴⁸⁷ CDS 181-182.

¹⁴⁸⁸ MRVN 265.

Una afirmación que, a la luz de las obras sucesivas de Girard, no se sostiene o, cuando menos, habría que matizar mucho.

Veamos ahora cómo el pensador francés da un paso atrás y se justifica, en lo que se refiere a las ambigüedades, paradojas o contradicciones que hemos señalado en torno a su afirmación de un deseo espontáneo o autónomo.

7.2.2. EN CONTRA DE UN DESEO ESPONTÁNEO

Un paso atrás, aunque quizás no muy explícito, lo tenemos en una cita de *La violencia y lo sagrado*. Girard aborda el capítulo octavo de esta obra, consagrado a Freud y al complejo de Edipo, y se opone a quienes piensan que la “ley” pueda ser responsable de las tensiones y alienaciones que sufre el hombre moderno. Al contrario, opina que es la ausencia de ley la causante de ello, y achaca la denuncia continua de la ley al resentimiento típicamente moderno: “Cuanto más frenética y desesperada se hace la *mimesis*, en el torbellino de las *modas* sucesivas, más se niegan los hombres a admitir que convierten al modelo en un obstáculo y al obstáculo en un modelo. El auténtico *inconsciente* está ahí, y es evidente que puede modularse de muchas maneras”¹⁴⁸⁹. El pensador francés rechaza a Freud y a Nietzsche como guías. Y es en este contexto, donde parece que niega que pueda existir un deseo auténticamente espontáneo, aliándose de nuevo con los grandes novelistas, en este caso con Kafka: “no es, en este caso, Freud quien puede servir de guía, tampoco Nietzsche, que reserva el resentimiento a los “débiles”, que se esfuerza inútilmente en restaurar una diferencia estable entre este resentimiento y un deseo realmente “espontáneo”, una voluntad de poder susceptible de denominar *suya*, sin percibir jamás en su propio proyecto la expresión suprema de todo resentimiento. [...] Tal vez sea Kafka, uno de los pocos en reconocer en la ausencia de ley lo mismo que la ley enloquecida, este auténtico fardo que pesa sobre los hombres. Una vez más, tal vez, la mejor guía es uno de esos escritores cuyas intuiciones desprecian nuestros científicos. Al padre que ya no es un rival aplastante, el hijo pide el texto de la ley, sin obtener otra cosa, como respuesta, que unos balbuceos”¹⁴⁹⁰.

Por si quedaba alguna duda, Girard mismo asume: 1. Que mantuvo una posición que admitía la existencia de un deseo espontáneo, libre de la imitación, y 2. Que, aunque el mimetismo no sea una clave explicativa última de todos los fenómenos, está detrás de una multitud de ellos y, particularmente, los deseos se rigen por él: “En la época de *Mentira romántica, verdad novelesca*, bajo la influencia de Stendhal, yo oponía al deseo mimético un “deseo espontáneo”. Pero he adoptado el hábito de reservar la palabra “deseo” a esos apetitos, a esas necesidades, a esas apropiaciones diversas que penetra y rige el mimetismo”¹⁴⁹¹. Girard alude además, en otra obra posterior, *Los orígenes de la cultura*, a la cuestión del deseo mimético, afirmando tener conciencia de que su primer libro (MRVN) participaba de la moda reinante de la complejidad en detrimento de la simplicidad, aunque la nota dominante en el corpus girardiano es la presunción de la simplicidad del deseo mimético, eso sí, capaz de dar cuenta de la complejidad: “Según lo veo yo, una de las razones de la tendencia a eludir el concepto de imitación es que, amputado de su potencial intelectual, parece “simplista”, resulta un tanto decepcionante para el apetito actual de “complejidad”, que es por cierto muy mimético. Soy, por mi parte, plenamente consciente de esto, y de hecho mi primer libro ha sido víctima de esta manera de pensar”¹⁴⁹². (Sobre la cuestión de la simplicidad de la teoría mimética y sus posibles déficits teóricos al respecto véase la sección 3.2.2.).

¹⁴⁸⁹ VS 195.

¹⁴⁹⁰ VS 195.

¹⁴⁹¹ QCCC 30. Conforme a nuestra traducción del original, ya que consideramos, como expusimos en el apartado 3.2.2., que la traducción española es incorrecta (CEASEC 23).

¹⁴⁹² ORÍGENES 55 (ORIGINES 67).

Otra cita interesante que traemos a colación pertenece a la conclusión de RAHP. Aunque su comprensión apenas está sujeta a confusión – no parece ser así para F. Lagarde –, nos sirve para confirmar la evolución del autor en este sentido. Girard está hablando acerca del pasaje evangélico de los discípulos de Emaús, hablando de la luz que podrían descubrir en él sus intérpretes, para al final aludir a “nuestros verdaderos deseos”, que se verían cumplidos alumbrados por aquella, y rematar el texto con una cita de dicho episodio: “Luz, en cierto sentido, fría e implacable; racional y, al mismo tiempo, todo lo contrario; inaceptable para el mundo; luz de locura, casi demente, puesto que fortalece intensamente las esperanzas que parecerían más absurdas, en nuestros días, incluso más culpables. ¿No sugerirá esta luz que nuestros verdaderos deseos serán todos simultáneamente colmados? “Y se dijeron: “Cuando nos hablaba por el camino explicándonos las Escrituras, ¿no ardía acaso nuestro corazón?””¹⁴⁹³. Es también al final de un texto, el de la entrevista de F. Lagarde a Girard, cuando aquel, soslayando el contexto de la cita aludida, observa y pregunta al pensador intentando, no desprovisto de toda razón, mostrar que se contradiría: “en la última página de *La ruta antigua*, escribe acerca de la recompensa que espera al trabajador intelectual cuando la luz alumbraba, que un día “todos nuestros verdaderos deseos serán colmados”. Para un crítico tan severo como usted lo es del deseo, ¿cuáles pueden ser estos *verdaderos deseos*?”¹⁴⁹⁴. Girard responde que “El deseo de ser es bueno en sí, se equivoca simplemente de objeto. La naturaleza humana no es mala en sí misma. El verdadero deseo, es el deseo del Padre, la relación de Jesús y de su Padre”¹⁴⁹⁵.

Quizás sin advertirlo, Girard abre una puerta aquí que señalaría aspectos deficientes en su estudio del deseo. Al pensar sobre la posibilidad de considerar como válidas las dos interpretaciones posibles de la expresión “el deseo del Padre”, en ambos sentidos del genitivo objetivo o subjetivo, encontramos lo siguiente. Tanto si hablamos del “deseo del Padre” en tanto que nuestro deseo de Él, dando por descontada la imitación del Padre a la que Girard se refiere frecuentemente, como si hablamos del “deseo del Padre”, en tanto que el deseo del propio Padre, hablamos de un deseo, anhelo, ansia o búsqueda de la bondad, la benevolencia, la generosidad hacia los otros. Si bien cabe que el deseo mimético busque imitadores que encarnen esos valores, ¿a quién imita el Padre? Lo cual, lejos de llevarnos a debatir una cuestión del tipo del sexo de los ángeles, nos conduce a preguntarnos: ¿acaso los seres humanos no deseamos, además de ser bondadosos teniendo modelos para ello, la bondad, la generosidad, la benevolencia, pero también la verdad, la justicia, la belleza o el saber, como ideales, más allá de la existencia de modelos que las representen más o menos imperfectamente? Estamos aquí ante un vasto campo del deseo humano, aparentemente no explorado por la teoría mimética girardiana, y que podría ser consustancial a nuestra naturaleza humana, si bien no puede abstraerse de condicionamientos y circunstancias históricas, sociales y culturales.

Dejando por ahora a un lado este déficit de la teoría mimética, esta cita puede servirnos para dar por definitivamente asentada la renuncia de Girard a la aspiración a un deseo espontáneo o autónomo, confirmando, en cambio, el afianzamiento de su apuesta cristiana. Si en MRVN apelaba a lo que consideraba la prerrogativa fundamental del individuo, la propia elección de sus objetos de deseo, los que serían sus verdaderos o propios deseos, vemos cómo finalmente cuando el pensador se atreve a hablar nuevamente de “verdaderos deseos”, lo hace en un contexto muy diferente, en el que no cabe tal prerrogativa.

7.2.3. EL CRISTIANISMO, RELIGIÓN NO SACRIFICIAL

¹⁴⁹³ RAHP 196.

¹⁴⁹⁴ ELAGARDE 203. (Entrevista del 19 de julio de 1990).

¹⁴⁹⁵ Ídem.

Pasamos ahora a tratar el otro tema sobre el cual Girard ha variado de postura. Un viraje que también tiene que ver, en línea con nuestra lectura en clave de evaluación de la modernidad, con la marcha atrás que Girard da en lo que después le ha parecido un elemento progresista o humanista a depurar: la afirmación de la existencia de un espacio no sacrificial, esto es, del cristianismo como religión no sacrificial. Veremos primero cuál fue la posición inicial, para lo cual nos basaremos sobre todo en los capítulos 7 y 8 de *El misterio de nuestro mundo*. También aludiremos, en este sentido, al diálogo que, en 1990, Girard mantuvo con teólogos de la liberación. Después procederemos a la comparación con la que hoy día sigue asumiendo como su posición. A este respecto tendremos en cuenta diversas obras girardianas más recientes.

a) El punto de partida de su hermenéutica

Girard es claro: “en los evangelios no hay nada que sugiera que la muerte de Jesús sea un sacrificio, sea cual fuere la definición que se dé de sacrificio: expiación, sustitución, etc. En los evangelios la muerte de Jesús no se define nunca como sacrificio. Los pasajes invocados para justificar la concepción sacrificial de la pasión pueden y deben interpretarse fuera del sacrificio. En los evangelios la pasión se nos presenta ciertamente como un acto que trae la salvación a la humanidad, pero no como un sacrificio”¹⁴⁹⁶. El autor apunta a otros motivos que nada tienen que ver con el sacrificio para explicar la muerte de Jesús¹⁴⁹⁷. A Dios, no cabría atribuirle la menor violencia¹⁴⁹⁸ y habría que insistir, ante todo, en el carácter no sacrificial de la muerte de Jesús: “decir que Jesús muere, no ya en un sacrificio, sino contra todos los sacrificios, para que no haya más sacrificios, es lo mismo que reconocer en él a la misma Palabra de Dios: “Quiero misericordia y no sacrificios””¹⁴⁹⁹. ¿Por qué la no-violencia propugnada por Jesús tendría entonces un fatal desenlace? Por el rechazo con que se recibe su propuesta. Según Girard, si todo el mundo amara a sus enemigos, ya no habría enemigos. Sin embargo si todos se retiran, el único que no lo hace será presa de los demás: “me parece que es posible mostrar que no hay ni una sola palabra ni una sola acción atribuida a Jesús, incluidas las más duras en apariencia, incluida la revelación del asesinato fundador y los últimos esfuerzos por apartar a los hombres de un camino fatal, que no estén en conformidad con la regla del reino. Es la fidelidad absoluta al principio definido en su propia predicación lo que condena a Jesús. No hay más causa para esa muerte que el amor al prójimo vivido hasta el fondo en la inteligencia infinita de sus exigencias. “No hay amor más grande que morir por sus amigos” (Jn 15, 13)”¹⁵⁰⁰.

Opina Girard que “de todos los cambios de visión que se nos ha impuesto en el curso de estas conversaciones [se refiere a *El misterio de nuestro mundo*], éste el más importante”¹⁵⁰¹. Subraya además el hecho de que la interpretación contraria, la lectura sacrificial, “tiene que ser criticada y revelada como el malentendido más paradójico y más colosal de toda la historia, el más revelador al mismo tiempo de la impotencia radical de la humanidad para comprender su propia violencia, aun cuando se le manifieste de la forma más explícita”¹⁵⁰². La lectura girardiana no sacrificial del cristianismo, se caracteriza a sí misma

¹⁴⁹⁶ MISTERIO 211.

¹⁴⁹⁷ MISTERIO 237.

¹⁴⁹⁸ “Por el contrario, se nos habla de un Dios extraño a toda violencia. El más importante de estos pasajes en los evangelios sinópticos niega formalmente la concepción de venganza y retribución de la que todavía quedan algunas huellas hasta el final del antiguo testamento. [...] He aquí el texto fundamental a mi juicio, que nos presenta a Dios como ajeno a todo tipo de violencia, deseoso por consiguiente de ver a los hombres renunciar a la venganza: Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 43- 45)”. MISTERIO 214.

¹⁴⁹⁹ MISTERIO 242.

¹⁵⁰⁰ MISTERIO 243.

¹⁵⁰¹ MISTERIO 212.

¹⁵⁰² MISTERIO 212.

con cuatro rasgos principales: 1. no es una lectura humanista que ampute los aspectos religiosos de los evangelios, 2. revela la fuerza desmitificadora de los evangelios, 3. avala las grandes afirmaciones canónicas¹⁵⁰³ sobre la divinidad de Jesús y su unión con el Padre, 4. muestra la trascendencia divina del amor, recubierta por la trascendencia de la violencia con la que se habría confundido en parte, frente al desconocimiento asociado a la eficacia de los mecanismos victimarios¹⁵⁰⁴.

Como ya vimos, uno de los aspectos que suscita confusión es el referido a las analogías estructurales entre la Pasión y los sacrificios de todas las religiones y que se haría patente en la lectura sacrificial. Sin embargo, Girard considera que esta lectura es superficial e ignora los elementos inequívocos que señalarían la oposición de dos trascendencias diferentes: la de la violencia, asociada a la divinización de los chivos expiatorios y la del amor, que denuncia las muletas sacrificiales de la humanidad y las falsas culpabilidad y divinidad de las víctimas: “Si la muerte de Jesús fuera sacrificial, entonces la resurrección sería el “producto” de la crucifixión. Pues bien, no es esto lo que ocurre y la teología ortodoxa ha resistido siempre victoriosamente a la tentación de transformar la pasión en un proceso divinizador. Para la ortodoxia la divinidad de Cristo, sin ser exterior a su humanidad, como es lógico, no depende de los acontecimientos que se producen en el curso de su existencia. En vez de hacer de la crucifixión una *causa* de la divinidad, como cierto cristianismo colorista ha sentido siempre la tentación de hacer, más vale ver en ella una *consecuencia* de ésta”¹⁵⁰⁵. El pensador francés dice estar convencido de que la lectura no sacrificial se encuentra con los grandes dogmas y los hace más inteligibles y coherentes entre sí. Es más, cree que la definición sacrificial de la Pasión y de la redención no tiene legitimidad para ser deducida del nuevo testamento, salvando la Carta a los hebreos, que considera “algo muy especial”¹⁵⁰⁶.

Girard constata que no hay nada en los evangelios que hable directamente sobre la autorización de Dios del postulado al que lleva la lectura sacrificial de la Carta a los hebreos, la exigencia del sacrificio de Jesús por su Padre, formulado plenamente por la teología medieval. Los intentos de explicación en este sentido le resultan absurdos, como el de que Dios tiene necesidad de vengar su honor, comprometido por los pecados de la humanidad, y exige la víctima más preciosa y querida, su propio hijo: “este postulado ha hecho sin duda, más que cualquier otra cosa, que el cristianismo quede desacreditado a los ojos de los hombres de buena voluntad en el mundo moderno. Tolerable todavía para la mentalidad medieval, se ha hecho intolerable para la nuestra y constituye la piedra de escándalo por excelencia para un mundo que se rebela completamente contra lo sacrificial, y no sin motivos, aun cuando esta rebeldía siga estando a su vez impregnada de elementos sacrificiales que nadie ha logrado extirpar hasta ahora”¹⁵⁰⁷.

Tan ha sido así que Girard reconoce que la potencia desmitificadora de los evangelios ha estado mermada a causa de su interpretación sacrificial, lo cual, a nuestro juicio, cuestionaría la excepcional influencia que le atribuye al cristianismo en lo que al cuestionamiento de los mitos y sacrificios, y a los efectos de la que sería su “interpretación auténtica” en la historia se refiere (nos remitimos al apartado 5.4.). El propio autor asume que “el cristianismo histórico ha vuelto a cubrir los textos con un velo sacrificial. O lo que es lo mismo [...] los ha encerrado en el sepulcro, muchas veces espléndido, de la cultura occidental. Esta lectura sacrificial ha permitido al texto cristiano servir a su vez de base para

¹⁵⁰³ ELAGARDE 202; IDOLOS 71.

¹⁵⁰⁴ MISTERIO 249. Es interesante, al hilo de estas dos trascendencias y de la interpretación humanista de la lectura no sacrificial de Girard, la importancia conferida al “Dios mío, dios mío, ¿por qué me has abandonado?”: MISTERIO 266-267.

¹⁵⁰⁵ MISTERIO 267.

¹⁵⁰⁶ MISTERIO 257.

¹⁵⁰⁷ MISTERIO 213-214. No obstante, Girard no reduce a san Pablo a esta lectura sacrificial, a pesar de que haya sido la determinante. MISTERIO 224-225.

algo que, en principio, nunca debería haber apoyado [...] a una cultura que no es ciertamente como las otras, ya que contiene dentro de sí los gérmenes de la sociedad planetaria que le ha sucedido, pero que todavía es suficientemente igual a las otras para que se pueda encontrar en ella los grandes principios legales, míticos y sacrificiales que son constitutivos de cualquier otro tipo de cultura”¹⁵⁰⁸. Más claramente, al autor francés, le parece que “es posible demostrar que el carácter perseguidor del cristianismo histórico está ligado a la definición sacrificial de la pasión y de la redención”¹⁵⁰⁹ y, en particular, en lo que concierne a las persecuciones antisemitas¹⁵¹⁰. Girard interpreta el sermón de la montaña y el reino de Dios como una vía hacia un espacio no sacrificial, sin violencias, odio o venganzas, donde las crisis miméticas acaban gracias a la renuncia de todos a las represalias: “Solamente la renuncia incondicional y, si es preciso, unilateral a la violencia puede acabar con la relación de los dobles. [...] Jesús hace de todo esto, en la vida de cada día, un deber absoluto, una obligación sin contrapartida, que excluye toda exigencia de reciprocidad: “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)”¹⁵¹¹.

Paradójicamente, como hemos visto, a pesar del ejemplo de la vida de Jesús, que estaría alejado, según Girard, de cualquier atisbo de cercanía al sacrificio, las interpretaciones sacrificiales posteriores de su muerte, habrían oscurecido la potencia desmitificadora de los textos evangélicos. Incluso, aún en el caso en que se hablase en términos de autosacrificio, en esta época el intelectual aviñonés tampoco lo ve con agrado y preferiría desestimar esta opción: “ha sido con el judaísmo y con el cristianismo seguramente con los que la moral del sacrificio ha alcanzado su refinamiento más elevado. Frente a todas las formas de sacrificio de objetos se opone un *sacrificarse* del que Cristo nos daría ejemplo, un sacrificio de sí mismo que constituiría la conducta más noble. Sería ciertamente excesivo condenar todo lo que se presenta con este lenguaje sacrificial. Tal es mi pensamiento. Sin embargo, a la luz de nuestros análisis hay que concluir que todo proceso sacrificial, incluso y especialmente cuando se vuelve contra sí mismo, no corresponde al verdadero espíritu del texto evangélico. Este no presenta nunca la regla del reino bajo el aspecto negativo de un *autosacrificio*. Lejos de ser exclusivamente cristiano y de constituir la cima del “altruismo”, frente a un “egoísmo” que sacrifica al otro con alegría de corazón, el *sacrificarse* podría camuflar en muchos casos, tras unas apariencias “cristianas”, ciertas formas de esclavitud suscitadas por el deseo mimético. Se da también el “masoquismo” del *autosacrificio*, que dice de sí mismo mucho más de lo que a veces se tiene conciencia y se desea; podría muy bien disimular en ocasiones un deseo de sacralizarse y de divinizarse situado siempre, visiblemente, en prolongación directa de la antigua ilusión sacrificial”¹⁵¹².

b) La importancia de los justos términos

De todas formas, Girard parece apuntar aquí a su postura posterior, la de asumir la existencia de una continuidad entre los sacrificios arcaicos y el cristianismo¹⁵¹³, pero

¹⁵⁰⁸ MISTERIO 283-284.

¹⁵⁰⁹ MISTERIO 258.

¹⁵¹⁰ “Toda incomprensión de los Evangelios desencadena necesariamente una vuelta del proceso de victimización que, esta vez, se ejerce a expensas de los judíos. Otra fatal consecuencia: se reinyecta lo sagrado violento en el texto de los Evangelios, en la violencia de la Pasión que [...] pierde un poco de su carácter humano. En la Edad Media, parecía sobrehumana, a la manera de las intervenciones de los dioses de Homero en las batallas entre griegos y troyanos. Con el declinar de la fe religiosa, esta perversa transfiguración se reduce a una acusación de los judíos. La desintegración de un cristianismo más o menos contaminado por el espíritu de persecución (el cristianismo sacrificial) no puede engendrar más que el antisemitismo cristiano”. VM 197-198.

¹⁵¹¹ MISTERIO 228-229.

¹⁵¹² MISTERIO 270.

¹⁵¹³ Sobre la continuidad entre el Logos de la violencia y sus divinidades y sacrificios, y el Logos joánico y la demistificación evangélica, ya hablaba Girard antes de su cambio de postura. MISTERIO 441.

admitiendo además el uso del término sacrificio para Jesús, aunque en un sentido distinto. Cosa que, por esta época, como muestra la siguiente nota a pie de página, le parece imposible¹⁵¹⁴: “En el artículo *Sacrifice*, el *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot reconoce que el texto evangélico, a propósito del sacrificio “... se muestra muy sobrio: ni siquiera se pronuncia la palabra sacrificio”. Sin embargo, el autor concluye que se piensa en el sacrificio a partir de la fe en el “don total de sí mismo” por parte de Cristo. Ese don total de sí mismo es el que hay que interpretar precisamente en un sentido no sacrificial. O si se mantiene absolutamente la palabra “sacrificio”, habría que renunciar a ella para todos los demás sacrificios que no fueran el de la pasión, lo cual es evidentemente imposible”¹⁵¹⁵.

Cuando escribe *El misterio de nuestro mundo*, el autor piensa que interpretar la muerte de Jesús como sacrificio, aunque de manera diferente a los sacrificios arcaicos, perjudica y oscurece el hecho diferencial del cristianismo: “Entre el cristianismo y los sacrificios de la antigua ley la diferencia le parece enorme al creyente. Y con razón. Pero el creyente no puede justificar esta diferencia mientras siga definiéndolo *todo* en términos de sacrificio. Se dice acertadamente que el sacrificio de Cristo, a diferencia de los demás, es único, perfecto, definitivo. Pero en realidad no se ve entonces más que la identidad y la continuidad con los sacrificios anteriores, por no llegar hasta el mecanismo victimal en el que la revelación lo cambia todo. Mientras la diferencia cristiana se siga definiendo en términos sacrificiales, como todas las diferencias religiosas anteriores, esta diferencia a la larga no podrá más que ir debilitándose y borrándose cada vez más”¹⁵¹⁶.

En 1982, en *El chivo expiatorio*, sigue mostrando sus desavenencias con la interpretación paulina sacrificial de la Pasión, presente en la Carta a los Hebreos¹⁵¹⁷ y, en general, en los años sucesivos, continúa exponiendo su desacuerdo con interpretar la Pasión como sacrificio. Aún en 1990, cuando se publica *Shakespeare: les feux de l'envie*, sigue siendo patente su contrariedad con las que considera malas interpretaciones sacrificiales de los Evangelios y abogando por la lectura no sacrificial: “La lectura tradicional de muchos de los temas evangélicos sufre de distorsiones sacrificiales. En la lectura no sacrificial, todos los temas encuentran su lugar, pero están despojados de toda referencia a un dios vengador”¹⁵¹⁸. Pero en 1990 el hito principal a tener en cuenta es su diálogo con teólogos de la liberación, en el que su común negación de la lectura sacrificial de la Biblia y de la Pasión sería destacable¹⁵¹⁹, a pesar de que hay que incluir ésta en un contexto más amplio de denuncia de los mecanismos sacrificiales. Ya que, aunque Girard haya virado después en su interpretación de la Pasión no considerándola ya como no-sacrificial, ni mucho menos esto quiere decir que deje de oponerse a los sacrificios de signo contrario al de Jesús, o que renuncie a su labor de denuncia. Con lo cual, podríamos aseverar que, en lo sustancial, se mantendría su afinidad con estos teólogos. Ilustramos la sintonía de Girard con teólogos de la liberación, en palabras de H. Assmann primero, y en palabras de Girard después: “la explícita característica no-idolátrica y no-sacrificial de la teología de la liberación, enfatizada de manera creciente en los últimos quince años, era una de las convergencias más evidentes, pese a que – como el propio Girard insistió en reconocer – esa base común haya surgido de modo independiente”¹⁵²⁰. [Bajo el epígrafe “Nuestro mayor punto común: el rechazo al sacrificialismo”] “Quiero decir,

¹⁵¹⁴ A Girard le parece imposible el uso del término “autosacrificio” para la Pasión y ofrece unos argumentos que luego no le parecen suficientes para no usar el término. Esto sería indicativo de que hay algo más allá de las argumentaciones y las razones en las convicciones, en este caso las de Girard.

¹⁵¹⁵ MISTERIO 265, nota 2.

¹⁵¹⁶ MISTERIO 261-262.

¹⁵¹⁷ CH EX 259. No obstante, incluso cuando Girard reniega de la Carta a los Hebreos, su valoración no es netamente negativa, aunque su balance final no sea favorable. Ídem.

¹⁵¹⁸ SHAKES 344-345.

¹⁵¹⁹ IDOLOS 30, 31, 35.

¹⁵²⁰ H. Assmann: “Aspectos de la dinámica interna del diálogo entre René Girard y teólogos de la liberación”, IDOLOS 21.

ahora, una palabra sobre aquello que nos une. Lo que nos une, de manera más evidente y más profunda, es ciertamente, y antes de todo, nuestro común rechazo al sacrificio de vidas humanas. Este rechazo de lo sacrificial – en la terminología peculiar de ustedes, del sacrificialismo – aparece, si entendí bien, junto con la teología de la liberación desde el inicio, ya en los años sesenta y setenta. Pude constatar esto en los textos, por ejemplo, en los de Leonardo (Boff) y otros. Eso significa que llegamos a este punto de coincidencia de forma independiente, cada cual por su camino propio. Es, pues, singularmente sólido esto que nos une: el rechazo del sacrificio. Por lo demás, yo no sabía que este rechazo del sacrificialismo era algo tan central en la teología de la liberación, y bajo una forma que le es muy peculiar y que me agrada mucho porque es, sobre todo, teológica”¹⁵²¹.

7.2.4. NO HAY ESPACIOS NO SACRIFICIALES

“La situación humana fundamental es un juicio de Salomón sin que haya ningún Salomón que ejerza de árbitro”. ORÍGENES 99.

“I would like first of all to make a distinction between sacrifice as murder and sacrifice as renunciation. The latter is a movement toward freedom from mimesis as potentially rivalrous acquisition and rivalry”.
EWILLIAMS 272.

Girard defendió su postura del modo que hemos visto en 1978 (en MISTERIO) y durante más de quince años. Sin embargo en 1994, ya ha operado un cambio en su modo de pensar¹⁵²². Así nos lo dice en *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. No reniega acerca de las razones antes esgrimidas al explicar por qué murió Jesús, pero ahora las completa y asume la unidad simbólica del sacrificio en toda la historia de la humanidad: “Cristo no ha escrito pero es idéntico a su palabra. Es el Verbo, el verdadero Logos. Muere por las razones que le hacen hablar. Habla por las razones que le hacen morir. La Revelación propiamente cristiana no se clarifica más que después de pasado un tiempo, en el descenso del Espíritu que es el fruto del *sacrificio* de Cristo. Ahí reside la semilla cristiana, en el hecho de que un perfecto imitador de Dios no puede dejar de ser matado por los demás hombres, porque vive y habla tal como Dios hablaría y viviría si Él mismo estuviera sobre esta tierra. [...] Todo lo que Cristo ha conquistado, escapando sin participar del universo prisionero de la violencia, Él lo ofrece a todos los hombres que quieren aceptar dejarse conducir por la gracia. El acto de Cristo restablece entre Dios y los hombres el contacto menoscabado por el pecado original. He empleado anteriormente la palabra sacrificio para significar el don de sí mismo hasta la muerte. Ese no es de ningún modo el sentido del sacrificio en las religiones arcaicas. Es incluso un vuelco completo. En el pasado, he insistido demasiado exclusivamente sobre la diferencia entre los dos sentidos. Yo quisiera mostrar su error a aquellos que acusan al cristianismo de no diferenciarse, en el fondo, del resto de los sacrificios humanos, del canibalismo, etc. He insistido demasiado sobre esa diferencia, y no lo suficiente sobre la unidad simbólica última del sacrificio que, efectivamente, si se examinan todos los sentidos del término, resume toda la historia religiosa de la humanidad. Los cristianos tienen razón al

¹⁵²¹ Girard continúa la cita viendo otro punto de afinidad, que se colige del ya expuesto, y que se inscribiría en la oposición girardiana a la disolución de la realidad en el lenguaje operada en ciertas filosofías y que expusimos en el capítulo 5: “Es esto lo que los diferencia también de esa especie de disolución total de la teología a la que asistimos en el mundo occidental. Porque los teólogos, en general, me parecen mucho más influidos que ustedes por aquello que se acostumbra a llamar “desconstrucción”, o sea, las tesis que afirman: solamente existen los lenguajes. Y es importante comprender que es precisamente su contacto con los pobres el que les impide, son ellos quienes les impedirán siempre, llegar a decir: nada existe más allá de los lenguajes. Este es un punto absolutamente fundamental”. “4.1. René Girard (29.VI. 1990-mañana)”, IDOLOS 71.

¹⁵²² A. Llano, en cambio, data este cambio de Girard años más tarde: “A la altura de 2001, Girard reconoce que está bien fundado el recurso al término “sacrificio” en el cristianismo” (A. Llano, op. cit., p. 176). Sin embargo no tiene en cuenta que la cita de CEASEC de 1994, que indicamos a continuación en el cuerpo del texto, sería indicativa de un reconocimiento anterior, cuando menos, siete años antes. El cambio de postura se habría operado a comienzos de los noventa ya que, como hemos referido, en SHAKES (1990) aún se muestra crítico con la lectura sacrificial del cristianismo.

emplear la palabra “sacrificio” para Cristo: captan implícitamente esa unidad y, de todas maneras, no será con los argumentos lógicos y antropológicos como se convencerá nunca a aquellos que no están dispuestos a escuchar ciertas cosas”¹⁵²³.

Es también curiosa la interpretación que Girard hace en esta obra-entrevista (CEASEC) según la cual su posicionamiento anterior también estaría influido por el mimetismo circundante, ya que en su ambiente predominaban las críticas al cristianismo y a la Iglesia¹⁵²⁴. Más tarde, en dos obras sucesivas (*Veo a Satán caer como el relámpago*, (1999) y *Aquel por el que llega el escándalo*, (2001)) dice haber corregido sus dos errores. El primero, haber rechazado la palabra “sacrificio” vinculada al cristianismo. Y el segundo, haber expulsado “absurdamente” la Carta a los Hebreos. Girard se refiere ahora a sus antiguos “errores” como “gordas tonterías” que, según él, sirvieron para que se le utilizase por la propaganda anticristiana. Confiesa que aparecía como un herético y un revoltoso, pero que si se hubiese sabido que no era hostil a la Iglesia, ni se sentía oprimido por ella o por el papa le habrían dejado caer¹⁵²⁵. Girard cuenta que, tras haber estudiado el sacrificio arcaico, le chocaba de tal modo la discontinuidad de sus modalidades y el sacrificio de Cristo que evitó usar el término referido a la Cruz para subrayar la diferencia. Sin embargo, después, influenciado por el teólogo Raymund Schwager, se habría dado cuenta de que su postura no era del todo una solución y suponía negar la Historia y no interpretar del todo adecuadamente la Pasión: “Continúo creyendo que es necesario oponerse vigorosamente a la confusión entre el sacrificio arcaico y el de Cristo, pero es cierto que un puro y simple rechazo del término conduce a una negación estéril de la Historia en un sentido historicista (*geschichtlich*). Cristo acepta ser sacrificado a cambio de todo sacrificio sangriento y su don de sí, por paradójico que esto pueda parecer, debe ser a fin de cuentas definido, yo estoy ahora convencido, en términos de (auto) sacrificio. Yo creía, con Vattimo, que la utilización del viejo lenguaje sacrificial y la definición de Jesús como “víctima perfecta” impedían una comprensión real de la Pasión como enteramente “anti-sacrificial”, pero ahora me doy cuenta de que me equivocaba”¹⁵²⁶. Dicho esto, en este trabajo de tesis sugerimos denominar la interpretación girardiana vigente de la Pasión como “autosacrificio antisacrificial”, expresión que no creemos redundante, ya que el propio Girard desconfiaba de la calificación de “autosacrificio” en su posición anterior y debe ser matizada.

Girard hace estas declaraciones en un artículo aparecido en el volumen *Christianisme et modernité*, donde después confiesa que su error también tenía una dimensión de oposición a la Iglesia, y sitúa en un artículo de 1995 su abjuración de la negación del término sacrificio para hablar de la Pasión, que creemos que coincidiría en su realización con el texto antes citado de 1994 (CEASEC): “Mi rechazo de la palabra “sacrificio” era, en gran parte, un error cometido de buena fe. Por otro lado, fue en parte suscitado por mi antiguo deseo de agobiar y de *estar en desacuerdo*, ruidosamente, con la Iglesia, por puro placer. Yo buscaba redimirme, de una manera o de otra, a los ojos de mis camaradas intelectuales. [...] En un ensayo publicado en 1995 y titulado *Teoría de la mimesis y teología*, he renegado mi rechazo precedente de la palabra”¹⁵²⁷. No obstante, como veremos más tarde, el propio Girard matiza

¹⁵²³ CEASEC 134-135.

¹⁵²⁴ CEASEC 153-155. “¿Diciendo de la Iglesia que ha permanecido durante largo tiempo sacrificial, he añadido verdaderamente mi patada ritual a la de todos los asnos que persiguen salvajemente a la Santa Madre en el momento actual? Sin duda he demostrado, es necesario confesarlo, cierta demagogia mimética en la expresión”. CEASEC 153. Véase también esta cita en el apartado 9.4.

¹⁵²⁵ ORIGINES 52.

¹⁵²⁶ CM 124-125.

¹⁵²⁷ CM 125. Transcribimos la nota a pie de página con la referencia a este artículo: “1. R. Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, in J. Niewiadomski et W. Palaver (dir.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke: Raymund Schwager zum 60*, Kulturverlag, 1995, p. 15-29». CM 125. (“R. Girard, “Théorie mimétique et théologie”, *Scandale*, pp. 63 y ss. ». Citado en: ORIGINES 101). J. G. Williams también refiere por entonces, en 1996, que en los últimos años Girard ha llegado a ser mucho más positivo sobre el sacrificio referido a la autodonación. GREADER 69-70.

sus palabras al respecto del momento en que definitivamente reniega de su postura en el prólogo al volumen *De la violence à la divinité* (2007). En *Aquel por el que llega el escándalo*, Girard lo dice de otro modo. Admite, como decíamos, haberse equivocado dos veces. Una, porque la separación que él deseaba entre los dos tipos de sacrificio no era realmente indispensable. Y la otra, porque a pesar del equívoco en un primer nivel, del uso de la palabra “sacrificio”, le parece esencial usarlo para los dos modelos de sacrificio, ya que sugiere algo fundamental: “la unidad paradójica de lo religioso en toda la historia humana”¹⁵²⁸.

Tanto en *Veo a Satán caer como el relámpago*, como en *Aquel por el que llega el escándalo*, y de forma más patente en *Los orígenes de la cultura* (2004 (ed. revisada por Girard en francés)/2000 (ed. original en portugués)), Girard reevalúa su posición a través de la relectura que hace de “el juicio de Salomón”, donde se expresarían los dos tipos de sacrificios¹⁵²⁹, aunque su interpretación del mismo texto, acorde con su anterior postura, fuese distinta en *El misterio de nuestro mundo*, donde también lo encontramos referido. Conforme a su nueva opinión en la que no desecha por completo el término de sacrificio para el cristianismo, tenemos dos modelos de sacrificio. El de la “prostituta mala” a quien no le importa sacrificar al bebé para recibir su mitad correspondiente, según el dictamen de Salomón. Y el de la “prostituta buena”, quien se sacrifica como madre renunciando a su hijo para que éste viva¹⁵³⁰. En *El misterio de nuestro mundo*, en cambio, Girard afirmaba que no hay diferencia más grande que la existente entre estas dos acciones y por ello rechazaba utilizar la misma palabra (sacrificio) para describirlas. Argüía que, ya que el sentido de sacrificio como inmolación, asesinato, es el más antiguo, había decidido que la palabra “sacrificio” solamente tenía que aplicarse al sacrificio-asesinato. Es más, consideraba que “sería una confusión abominable, utilizar *ese mismo término* para caracterizar la actitud de la verdadera madre, la que da muestra tener sentimientos maternos en vez de aceptar precisamente la solución sacrificial, que ella rechaza horrorizada”¹⁵³¹, o que, aunque comprende que los exégetas quieran recurrir al vocabulario sacrificial, “sin embargo, creo que este vocabulario deja escapar lo esencial y confunde aquello que más importa distinguir”¹⁵³². Actualmente Girard, como ya hemos señalado, sigue sosteniendo que, indiscutiblemente, la distancia entre estas dos acciones es la más grande posible, y es la diferencia entre el sacrificio arcaico, vinculado al mecanismo victimario, y el sacrificio en el sentido cristiano, que consiste en la renuncia a toda reivindicación egoísta, incluso si es preciso a la vida, con tal de no matar. Sin embargo, “utilizar la palabra “sacrificio” para la prostituta mala, no quiere decir que sea imposible utilizarla también a propósito de la otra mujer”¹⁵³³ y, por tanto, tampoco lo sería para el caso de Jesús, que habría costado con su sacrificio revelar a la humanidad su origen en la violencia y su servidumbre hacia ésta, y resquebrajar así el imperio de los mecanismos victimarios¹⁵³⁴. La importancia conferida por Girard al texto del “juicio de Salomón” destaca, al atribuirle el autor ser el embrión de *El misterio de nuestro mundo*, siendo también significativo en su itinerario intelectual: “en verdad *Les choses cachées* salen enteras de este texto de Salomón. Este texto fue el primero que creí comprender ¡y todo partió de ahí!”¹⁵³⁵.

¹⁵²⁸ AQUEL 58.

¹⁵²⁹ ORIGINES (prólogo) 22.

¹⁵³⁰ “Esta actitud es profética en relación a Jesucristo. En la Edad Media se veía la figura de Cristo, no en la buena ramera, sino en Salomón”. ORIGINES 99.

¹⁵³¹ MISTERIO 273.

¹⁵³² MISTERIO 274-275.

¹⁵³³ ORIGINES 127.

¹⁵³⁴ SATÁN 185.

¹⁵³⁵ ELAGARDE 202. En ORIGINES se expresa de igual forma: “Es cierto, *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo* es un ensayo construido enteramente alrededor de este texto, que ha jugado un papel esencial en mi reflexión sobre el sacrificio”. ORIGINES 199. Vemos cómo el texto referido a Salomón sirve a Girard no sólo, como él dice “para resumir mi argumentación contra la lectura sacrificial de la pasión”, sino más tarde también para mostrar su variación en los términos en que interpreta esta. Véase: “5. El juicio de Salomón”,

Un texto fundamental a tener en cuenta en esta evolución girardiana es una extensa nota a pie de página que aparece en la página 1001 de *De la violence à la divinité*, una obra que contiene cuatro obras principales de Girard reeditadas (MRVN, VS, MISTERIO y CH EX). En la introducción a este volumen el autor se confiesa “impresionado” por la coherencia del conjunto pero, al mismo tiempo, también por “ciertos errores de estos libros y ciertas palabras equivocadas, sobre todo en la teoría del sacrificio”¹⁵³⁶. Ya en la referida nota, sus palabras son reveladoras cuando nos dice que sólo hasta el momento en que las escribe, en el año 2007, no ha desechado por completo la ilusión en la que estaba: “La oposición entre un pensamiento “sacrificial”, siempre infiel a la inspiración evangélica y un “pensamiento no sacrificial”, sólo fiel, al contrario, a esta misma inspiración, refleja una última ilusión humanista y “progresista” en mi interpretación del cristianismo. No me he desembarazado de esta ilusión más que después de la publicación original del presente libro. A mis ojos, a partir de ahora, la verdadera oposición entre lo cristiano y lo arcaico debe definirse como oposición entre el sacrificio de sí y el sacrificio de otro. Esta oposición define perfectamente la relación entre el sacrificio arcaico, fundado sobre el crimen/asesinato fundador, el que reclama inmolaciones rituales, y el sacrificio de Jesús en los Evangelios, el don de sí en la crucifixión”¹⁵³⁷. Esta aseveración confirmaría la pertinencia de la sugerencia que hemos hecho más arriba, de calificar su interpretación vigente del sacrificio de Jesús como “autosacrificio antisacrificial”, el sacrificio de sí mismo contra el sistema sacrificial o contra el sacrificio de otros. No obstante, el autor tendría que enfrentarse a algunos de los argumentos expuestos por él mismo como la motivación masoquista o mimética en sentido negativo del autosacrificio¹⁵³⁸.

Al igual que Girard hacía con respecto a señalar lo revelador del uso coloquial de la expresión “chivo expiatorio”, también alude, para explicarse mejor, al uso común que emplearíamos hoy al utilizar la palabra “sacrificio”, y que albergaría un significado cristiano: “el sentido cristiano está siempre presente, al menos implícitamente, en el sentido más corriente de la palabra sacrificio de nuestros días, el de una renuncia al objeto deseado, el de una privación que nos imponemos, de una *mortificación*, no forzosamente neurótica sino sólo capaz de poner fin sin violencia a las rivalidades miméticas”¹⁵³⁹. El autor evoca de nuevo el juicio de Salomón para explicarse. Llama la atención que Girard ahora recalca la muerte de Jesús, no sólo como el hecho que revela los mecanismos de la violencia (cosa en la que ha venido incidiendo insistentemente y que sigue vigente), sino en la hermenéutica más teológica de su muerte “por nosotros” y para “salvar a la humanidad”, que brillaba por su irrelevancia cuando defendía su anterior lectura no-sacrificial del cristianismo. Además, no hay una argumentación construida acerca de su concepción o interpretación de la salvación, que, de todos modos, no es nuestro objeto de estudio. Girard compara de nuevo la oposición entre los

en MISTERIO 270 y ss., que se encuentra en el capítulo 8 del libro II de MISTERIO, titulado “Lectura sacrificial y cristianismo histórico”, p. 257 y ss. El capítulo anterior, el séptimo, tiene por epígrafe “Lectura no sacrificial del texto evangélico”, p. 211 y ss.

¹⁵³⁶ DVAD 28.

¹⁵³⁷ DCCDFM, DVAD 1001, nota 1.

¹⁵³⁸ Nos llama la atención, sin embargo, la poca credibilidad que Girard confiere a sus argumentaciones pasadas cuando, en lo concerniente a esta cuestión esgrime que, al escribir *Las cosas escondidas* no habló del sacrificio de sí misma de la prostituta buena por temor a que le acusaran de masoquista: “Cuando escribí el referido ensayo, no quise poner que ella misma se sacrificaba porque tuve miedo de que me acusaran de “masoquismo”. ¡Pero no se puede decir que una mujer dispuesta a morir por su hijo, por salvarlo, sea masoquista! El texto insiste una y otra vez en que la buena madre renuncia al hijo “para que viva”, ORÍGENES 99. A pesar de esta auto-revisión de Girard cuando vamos a MISTERIO, vemos que el riesgo de masoquismo, más allá del caso de la prostituta, puede seguir siendo válidamente considerado. MISTERIO 270. A este respecto, podríamos aludir aquí a la espiritualidad de expiación de los pecados mediante el sufrimiento, que sigue vigente, por ejemplo, en diversos movimientos católicos, donde el sacrificio, lejos de una renuncia por el bien de otro, puede significarse, más bien, en la ascesis corporal y en una moralidad de carácter puritano y solipsista.

¹⁵³⁹ DVAD 1001, nota 1.

dos tipos de sacrificios, arcaico y cristiano, con los sacrificios de la prostituta mala y la buena¹⁵⁴⁰.

Llama la atención la excusa que Girard esgrime, arrepentido de su interpretación de la Carta a los Hebreos, que antes habría minusvalorado como un elemento suplementario. Arguye que fue algo que, entre otras cosas, hizo fatigado, al final de la escritura de *El misterio de nuestro mundo*: “a fin de reflejarlo en su exactitud, he modificado algunas frases esenciales del presente libro. Como no tengo ninguna gana, por otro lado, de disimular, ni sobre este tema, ni sobre ningún otro, las variaciones de mi pensamiento, he dejado otras frases sin cambiar. Espero que mis lectores no tengan demasiado mal en desenvolver esta mezcla. He eliminado también de la presente reedición algunos pasajes generalmente muy breves que han cesado de convencerme o jamás me han convencido, sobre todo una opinión absurdamente negativa sobre la *Carta a los Hebreos*. Hoy repudio esta lectura. Esta nunca ha reflejado nada más serio en mi caso que un gesto de marcha atrás muy efímero, al término de análisis más fatigantes de lo previsto, bajo la perspectiva de análisis suplementarios. Para excusar ciertas fantasías, ciertas imprecisiones del lenguaje, en la edición original de la presente obra, no puedo menos que evocar la atmósfera festiva e incluso un poco mágica que reinó en Baltimore, en Maryland, entre Jean-Michel Oughourlian, Guy Lefort y yo mismo, durante el tórrido pero glorioso verano de 1977, enteramente consagrado por nosotros a la redacción de *Las cosas escondidas desde la fundación del mundo*”¹⁵⁴¹.

Este cambio de planteamiento no está exento de consecuencias y hemos de plantearnos su incidencia en el objeto de estudio de nuestro trabajo, que es la evaluación de la modernidad y la cuestión de si podemos aspirar a ser libres y autónomos. Vemos cómo las dos grandes variaciones de Girard en su itinerario intelectual, están vinculadas a esta cuestión, lo cual supone un énfasis añadido a nuestra idea de que es pertinente y adecuado interpretar el conjunto de su obra como una evaluación de la modernidad en sus distintas vertientes. Cuando da marcha atrás se retrata a él mismo en su adscripción a la modernidad en lo que a la defensa de sus posiciones anteriores se refiere. No sólo define su antigua “ilusión”, de abjurar del término “sacrificio” en el cristianismo, como “progresista” o “humanista”. En *Achever Clausewitz* (2007), se refiere a su crítica a la Carta a los Hebreos como “todo lo que quedaba en mí de “moderno” y de anti-cristiano”, aunque su crítica a la ingenuidad de la fe modernista no es nueva e incluso se la podría aplicar a él mismo¹⁵⁴². Se muestra claro y sintético en el siguiente fragmento: “la crítica de un “cristianismo histórico” en beneficio de una suerte de “cristianismo esencial” que había creído tomar de manera hegeliana, era absurda. Hay que pensar el cristianismo como esencialmente histórico”¹⁵⁴³. Alude otra vez al “juicio de Salomón” determinando que “hay el sacrificio del otro, y hay el sacrificio de sí; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. **Pero se trata siempre de sacrificio**”¹⁵⁴⁴. Y, repetimos, Girard

¹⁵⁴⁰ “La prostituta buena se sacrifica *para que el niño viva* y su sacrificio corresponde admirablemente al de Cristo que sacrifica su propia vida para hacer la voluntad del Padre y salvar a la humanidad, no solamente muriendo por nosotros sino haciéndonos inteligible al mismo tiempo nuestra propia violencia. Tal es mi pensamiento hoy sobre este tema capital”. DVAD 1001, nota 1.

¹⁵⁴¹ DCCDFM, DVAD 1001, nota 1.

¹⁵⁴² “Todos los modos de pensamiento que han servido antaño para demoler el cristianismo, son desacreditados a su vez por versiones más “radicales” de la misma crítica. No hay necesidad de refutar el pensamiento moderno porque, de superación en superación, él se liquida a sí mismo a toda velocidad. Los estudiantes creen en él cada vez menos, pero, en América sobre todo, la gente que tiene su cátedra, los docentes, los *chairpersons* como se suele decir, lo creen resistente como el hierro. Son a menudo ancianos “sesentones” reconvertidos en la administración universitaria, mediática o eclesíástica. Los cristianos han permanecido protegidos durante largo tiempo de este círculo demente, y, cuando finalmente se sumergen en él, se reconocen en el entusiasmo ingenuo de su fe modernista. Llevan siempre una vuelta de pista de retraso. Eligen siempre las naves que las ratas están a punto de abandonar. Esperan de este modo recuperar las masas de gente que han desertado de sus iglesias. No comprenden que, la última cosa que pueden atraer a las multitudes, es una versión cristiana del laxismo demagógico en la cual están sumergidas”. CEASEC 89.

¹⁵⁴³ ACLAU 80.

¹⁵⁴⁴ Ídem.

insiste en que seguimos hablando de dos modos de lo divino, opuestos radicalmente entre sí, lo arcaico, que “surge directamente de la eficacia de los chivos expiatorios, y lo cristiano [que] surge indirectamente, paradójicamente, de su ineficacia a causa de la destrucción de los falsos dioses”¹⁵⁴⁵. Vemos nuevamente patente la renuncia al optimismo ilustrado que ya precisamos cuando hablamos del fracaso de los proyectos cristiano y moderno¹⁵⁴⁶. En el momento en que el autor francés asume el uso del término “sacrificio”, “corta de plano la ilusión de un terreno neutral completamente ajeno a la violencia, de un puesto de observación no sacrificial, que los sabios y los expertos pudieran ocupar permanentemente para apoderarse de la verdad al menor coste, puede que incluso para “cristianizar las ciencias del hombre”, como dice perfectamente François Lagarde. Dios mismo reutiliza a su propia costa el esquema del chivo expiatorio para subvertirlo. Esta tragedia no está exenta de ironía”¹⁵⁴⁷.

Todos viviríamos en el corazón de dinámicas miméticas y conflictivas y, por tanto, **la definición de un espacio no sacrificial sería ilusoria**. Esta cita sintética es la más reveladora acerca de las antiguas aspiraciones que subyacían en Girard: “Hablemos claro: un espacio absolutamente no sacrificial es imposible. Cuando escribía *La violencia y lo sagrado* y *Las cosas ocultas* intentaba dar con ese espacio a partir del cual todo podría ser comprendido y explicado sin ninguna implicación personal. Sin embargo, hoy en día pienso que semejante tentativa está condenada al fracaso”¹⁵⁴⁸. Sin que sirva como justificación, Girard asume que la conflictividad, lejos de sernos extraña, es lo que nos es lo más propio y hay que tenerla en cuenta¹⁵⁴⁹. Ésta habría caracterizado siempre a los hombres. A su juicio, hay que considerar una continuidad histórica y una intermediación entre el sacrificio y el rechazo del sacrificio¹⁵⁵⁰ que, como ya vimos, no es, ni mucho menos, un logro conquistado, habida cuenta de las víctimas de los totalitarismos genocidas del siglo XX, del terrorismo y aún de la evocación cotidiana en los contextos más banales del mecanismo del chivo expiatorio, aunque en formas atenuadas.

En cualquiera de los casos, aunque Girard reconoce que “restos de jactancia vanguardista” salpican sus obras, afirma que sus verdaderos lectores cristianos no se confunden por ello¹⁵⁵¹. Dicho esto, habríamos de añadir, antes de finalizar, un último apunte acerca del cambio de postura en la interpretación girardiana del cristianismo. La cita a la que vamos a aludir se inscribe en un contexto más general. Pero, en esta medida, también sería susceptible de aplicarse a esta parte de la teoría girardiana, en la que creemos que dicha cita no se cumpliría enteramente. Los argumentos que esgrime Girard a favor de la unidad simbólica del sacrificio en toda la historia humana, incluyendo la Pasión de Cristo, no agotan

¹⁵⁴⁵ AQUEL 60.

¹⁵⁴⁶ Girard admite que él mismo pensó durante un tiempo – suponemos que se refiere a la etapa en la que creía posible un espacio no sacrificial – que más allá de todos los obstáculos, estaba la idea de lo idéntico, su evidencia intelectual, única en poder reconciliar a los “hermanos enemigos”. Corrigiéndose a sí mismo opina que esto es olvidar la lección de la tragedia griega que hemos citado reiteradamente: “Eteocles y Polinice no se reconciliarán nunca. Sólo la esperanza democrática pretende poner fin a la tragedia, pero ahora sabemos que ella cae en la banalidad moderna. El hombre solo no puede triunfar de sí mismo». ACLAU 100. Esta autocrítica podría tener un paralelo con la crítica que dirige al pensamiento de izquierda, cuando le reprocha que concibe al ser humano como «bueno» y desarraigado al mismo tiempo de la historia, como si pudiera empezar de cero. Un pensamiento que no es ajeno a Girard sobre todo en su juventud: “Cuando yo era joven, tenía sin duda, opiniones de izquierda. Ahora que estoy envejeciendo, reconozco que tengo, a veces, opiniones más conservadoras, como, por otra parte, acostumbra suceder a los que envejecen... No obstante busco distinguir mi intuición básica de mis opiniones”, a las que al referirse anteriormente acompañaba del calificativo de “circunstanciales”. IDOLOS 52.

¹⁵⁴⁷ AQUEL 59.

¹⁵⁴⁸ ORÍGENES 102.

¹⁵⁴⁹ ORIGINES (prólogo) 22.

¹⁵⁵⁰ AQUEL 128.

¹⁵⁵¹ “Restos de jactancia vanguardista salpican mis obras, pero mis verdaderos lectores cristianos no quedan confundidos por eso, el padre Schwager, el padre Lohfink, el último von Balthasar, el padre Corbin, el padre Alison, y algunos otros” CEASEC 154. Suponemos que estos ejemplos estarían libres de las críticas de Girard a lo que considera en muchos cristianos “el entusiasmo ingenuo de su fe modernista”. CEASEC 89.

los argumentos que él mismo defendía cuando, años atrás, consideraba el cristianismo como religión antisacrificial. Y esto nos da que pensar que, además de las razones, o más bien, y quizás sobre todo, su progresiva reconciliación con el catolicismo y el haber estrechado lazos con teólogos como Schwager habrían sido más decisivos en el cambio de postura, lo cual cuestionaría la siguiente consideración: “La gente inmediatamente salta desde mi hipótesis científica a lo que considera mis prejuicios ideológicos y religiosos y automáticamente llega a la conclusión de que los prejuicios ideológicos están dictados por los religiosos. Tengo plena conciencia de que el malentendido es inevitable y que puede continuar durante un tiempo pero no siempre, porque también tengo a mi favor una buena parte de investigación genuina”¹⁵⁵². En esta línea, se expresa Ch. Ramond: “Girard se opuso vigorosamente por tanto en sus primeras obras, a toda “lectura sacrificial” de los Evangelios, es decir a toda lectura que estableciera una continuidad entre el cristianismo y las religiones primitivas o míticas. [...] Después de eso, sin embargo, aceptará, como la Iglesia, utilizar el término “sacrificio” para calificar lo que Cristo hizo. [...] Este giro, sin embargo, nunca ha tenido verdaderamente en Girard su justificación conceptual”¹⁵⁵³.

7.3. CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo tanto a nivel antropogenético como ontogenético, la especie y los individuos humanos, según la teoría mimética, no pueden escapar al mimetismo, a la constante deuda que contraemos unos con otros, prestándonos no sólo modos de comportamiento, ideas o hábitos, sino deseos. Según los planteamientos girardianos hay unas leyes del deseo que, lejos de simplificar los comportamientos humanos, asumen su complejidad, al mismo tiempo que ofrecen una teoría que, como la navaja de Ockham, pretende liquidar nociones y presupuestos ajenos a la realidad de los problemas y que supondrían un inútil lastre para su comprensión, ofreciendo mayor operatividad y sencillez explicativas. Una de estas leyes parece ser la de los inevitables conflicto y rivalidad que se seguirían de la imitación de un deseo, con cuyo modelo compartimos un espacio físico o espiritual (la denominada “mediación interna”). Si a estas consideraciones añadimos la teoría del mecanismo del chivo expiatorio y sus implicaciones, en la fundación y desarrollo de las sociedades humanas, y la afirmación de Girard, según la cual, los seres humanos jamás renunciarán a la violencia y a la tentación de las muletas sacrificiales, como ya habíamos anticipado, la concepción moderna del yo autónomo, racional y libre, queda impugnada. Es más, se cuestiona la noción de subjetividad misma, en favor de la noción de interdividualidad, tal como vimos en la sección dedicada a la filosofía del sujeto (véase el capítulo 3).

Volviendo al itinerario argumental de la tesis, una vez que hemos visto los dos temas principales respecto a los cuales Girard varía su postura (de la afirmación de la existencia de un deseo autónomo o espontáneo y de un espacio libre de violencia y sacrificios, a su negación), podríamos cerrar definitivamente la puerta a los ideales ilustrados y humanistas. La teoría mimética parece hacer una enmienda a la totalidad en lo que a las pretensiones no sólo modernas de libertad y autonomía podemos albergar los seres humanos. Si, como hemos visto, Girard acaba renegando de la posibilidad de un deseo espontáneo, original o autónomo, así como de la posibilidad de vivir en un espacio no sacrificial, alejado de la violencia, que ni

¹⁵⁵² LMA 217.

¹⁵⁵³ En los puntos suspensivos entre corchetes hemos omitido las siguientes citas. Primeros corchetes: (Choses cachées, 306). Segundos corchetes: (Quand ces choses, 169; ver también *Celui par qui*, 79). Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 64. En la segunda edición revisada y aumentada encontramos el siguiente añadido por parte de Ramond: “Sin duda, releendo el juicio de Salomón, Girard restablecerá cierta unidad entre la noción de “sacrificio”: “Está el sacrificio del otro, y está el sacrificio de sí; el sacrificio arcaico y el sacrificio cristiano. Pero se trata siempre de sacrificio” (*Achever Clausewitz*, 80). Pero el precio teórico a pagar aquí es el riesgo de confusión entre la “buena” y la “mala” forma del sacrificio, como por otra parte entre la “buena” y la “mala” forma de imitación – distinciones siempre sujetas a precaución”. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 79.

siquiera el cristianismo representa, ¿cabe concluir sin más la investigación? A esta pregunta respondemos con un rotundo no. Más bien, habría que edificarla sobre la siguiente constatación de Girard, explorando, primero, las posibilidades de ir con él más allá de ella, e incluso más allá del autor, después: “No escapamos al mimetismo, participamos siempre en él, de una cierta manera, y aquellos que lo reconocen me interesan más que aquellos que procuran disimularlo”¹⁵⁵⁴. Comenzaremos a trabajar en el capítulo siguiente, tomando en cuenta este punto de partida, ligando esta toma de conciencia a posibles grados de autonomía y libertad y, en un capítulo posterior, a la temática de la conversión novelesca y religiosa, así como a la conversión epistemológica, tal como se ven relacionados en la teoría girardiana. El capítulo décimo tratará la cuestión de los modelos, no exenta de repercusiones en el planteamiento de los factores que impulsan u obstaculizan la capacidad de emancipación de los seres humanos. Estos tres capítulos conforman el tercer y último bloque del trabajo.

¹⁵⁵⁴ ACLAU 153.

PARTE III

EL REPLANTEAMIENTO DE LA LIBERTAD Y LA AUTONOMÍA EN Y A PARTIR DE LA TEORÍA MIMÉTICA.

“El mensaje más importante de las neuronas espejo es que demuestran que verdaderamente somos seres sociales. La sociedad, la familia y la comunidad son valores realmente innatos. Ahora, nuestra sociedad intenta negarlo y por eso los jóvenes están tan descontentos, porque no crean lazos. Ocurre algo similar con la imitación, en Occidente está muy mal vista y sin embargo, es la base de la cultura. Se dice: “No imites, tienes que ser original”, pero es un error. Primero tienes que imitar y después puedes ser original. Para comprenderlo no hay más que fijarse en los grandes pintores”.

Giacomo Rizzolatti, entrevistado en *El País* (“Las neuronas espejo te ponen en el lugar del otro”, *El País*, 19/10/2005 <<http://www.elpais.com/articulo/futuro/neuronas/espejo/ponen/lugar/elpepusocfut/2005>>).

“La hipótesis girardiana consiste en suponer una deficiencia fundamental a nivel de las constricciones genéticas propias para limitar los efectos destructivos no de “la agresividad” (ad hoc), sino del mimetismo. La tesis de la libertad del hombre proveniente de su invalidez no es nueva: la encontramos en Rousseau, Kant, Fichte y, de una u otra forma, en algunos biólogos como E. Mayr, que habla de “programas comportamentales abiertos”. Pero la caracterización de esta deficiencia – que parecería haber dado a priori pocas oportunidades de supervivencia – como insuficiencia de los mecanismos de limitación de los malos efectos del mimetismo parece mucho más original, poniéndose de acuerdo bastante bien con la etología y la biología modernas. Varios elementos están en el origen de esta incapacidad del hombre para dominar lo que él es: en primer lugar la “neotenia”, avanzada por Gould, es decir el nacimiento prematuro, que permite un fuerte crecimiento postnatal del cerebro, pero impone una más larga presencia de la madre; por otra parte, Girard emite la hipótesis de una incapacidad del hombre para dominar los efectos de la rivalidad a causa de su utilización (sustitutiva) de armas artificiales”.

A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...* loc. cit., p. 579.

“El individualismo de nuestro tiempo corresponde en realidad a una tentativa de negar el fracaso del deseo. Aquellos que presumen de vivir según el principio de placer están realmente dominados por modelos y rivales, y así a una frustración perpetua. Pero son demasiado orgullosos para reconocer su sometimiento. El deseo mimético nos hace creer que estamos siempre sobre el punto de devenir autosuficientes, transformándonos en algún otro. Nuestra pretendida transformación en un dios, como escribe Shakespeare, nos transforma en asno. Pascal lo dice de otro modo: “Qui veut faire l’ange fait la bête”.

Comprender el fracaso real del deseo nos lleva a la sabiduría y, a fin de cuentas, a la religión. Las grandes religiones y numerosas filosofías comparten esta sabiduría que la modernidad rechaza. La literatura, porque no engaña con el deseo, la comparte igualmente. Prueba que el deseo incontrolado está ineluctablemente abocado al fracaso. La gran y verdadera literatura muestra que la realización de sí por el deseo es imposible. Las obsesiones miméticas son temibles, jamás se puede triunfar de su circularidad, incluso cuando se tiene consciencia de ello. Están en el origen de todas las dependencias, a las drogas, al alcohol, a una sexualidad obsesiva, etc. No podemos salir de ese círculo. Contrariamente a la mayoría de las filosofías, fundamentalmente estoicas o epicúreas, el judaísmo y el cristianismo no predicán la realización de sí. No predicán por lo tanto la aniquilación de sí, como lo hace el misticismo oriental. El cristianismo reconoce lo bien fundado de la imitación, como la bondad y la realidad de la persona humana. Más que abandonarnos al deseo mimético, siguiendo la última moda y adorando al último ídolo, el cristianismo nos prescribe imitar a Cristo, o modelos no competitivos que son a su imagen”. CONV 188-190.

CAPÍTULO 8

AUTONOMÍA, LIBERTAD Y SUBJETIVIDAD EN LA TEORÍA MIMÉTICA

8.1. El enfoque filogenético

8.2. El enfoque ontogenético

8.3. El sujeto libre y autónomo

8.4. El papel de la toma de conciencia y del conocimiento

Ámbito abstracto/ general

Ámbito concreto/ cotidiano

8.5. Conclusión

8.6. Derivaciones: repensar el sujeto libre y autónomo

CAPÍTULO 8

AUTONOMÍA, LIBERTAD Y SUBJETIVIDAD EN LA TEORÍA MIMÉTICA

“Es necesario concebir el carácter incierto y complejo de la relación entre autonomía y dependencia. La autonomía necesita dependencias, pero las dependencias comportan servidumbres y pueden determinar sometimientos que aniquilen la autonomía. No podemos ignorar el peso trágico de las dependencias, las determinaciones, los sometimientos, las sujeciones, las posesiones.[...] Vivir para sobrevivir mata de raíz la libertad, y son una aplastante mayoría de los humanos los que, en la historia y hoy por doquier en el mundo, sólo han podido vivir para sobrevivir, y, en las sociedades de baja complejidad, en las peores condiciones”.
E. Morin. “Antropología de la libertad”, p. 8.

“R.G.: But I would say that mimetic desire, even when bad, is intrinsically good, in the sense that far from being merely imitative in a small sense, it's the opening out of oneself. [...] It is everything. It can be murderous, it is rivalrous; but it is also the basis of heroism, and devotion to others and everything. [...] I hear this question all the time: “Is all desire mimetic?” Not in the bad, conflictual sense. Nothing is more mimetic than the desire of a child, and yet it is good. Jesus himself says it is good. Mimetic desire is also the desire of God”. GREADER 64.

En este capítulo vamos a realizar una lectura distinta de la teoría mimética. Una lectura que no niega el peso preponderante del diagnóstico girardiano pesimista de la modernidad, y que tampoco representa una contradicción con los principios y postulados mantenidos por Girard. Sin embargo, este recorrido, que ahora emprendemos, tiene como hitos lo que podríamos llamar las “grietas” de la lectura que hemos llamado “negacionista” (de la libertad humana) de la teoría mimética; las excepciones, ambivalencias y evocaciones que aún quedan en ella en lo referido a la libertad, la autonomía y la construcción de la subjetividad humana, más allá – aunque nunca separadas – del mimetismo humano y sus dinámicas. Esta tarea nos permitirá examinar qué es lo que queda de algunos valores del proyecto ilustrado después del pensamiento de Girard. Dicho de otro modo, pensar de qué manera podemos seguir hablando de los ideales modernos, fundamentalmente de la libertad autónoma, una vez pasados por el filtro y la validación de la teoría mimética.

En primer lugar veremos de qué modo y en qué sentido la teoría girardiana permite hablar de libertad y autonomía, tanto a nivel filogenético como ontogenético (apartados 8.1. y 8.2.). Concretaremos las posibilidades de emancipación que serían admisibles desde los parámetros miméticos de Girard para los seres humanos, lo cual incluye un tímido planteamiento sobre la construcción de la subjetividad (8.3.). Pondremos también el foco en lo fundamental de la toma de conciencia y del conocimiento para aspirar a ciertos grados de libertad y autonomía (8.4.). Finalmente, pondremos de manifiesto la aporía en la que podría estar inmersa la teoría mimética al hilo de la cuestión de la libertad humana, y ofreceremos una propuesta de solución (8.5.).

8.1. EL ENFOQUE FILOGENÉTICO

“The revelation of the sacrificial mechanism continues to penetrate deeper and it deprives human culture of a certain protection, the protection of ritual, rules, mediating institutions. More and more freedom is given to individuals and communities. Therefore there is more and more that is good and at the same time more and more that is bad in culture and social life. Indeed, our situation is increasingly apocalyptic as freedom increases. The Gospels have brought about this freedom, but you cannot increase. The Gospels have brought about this freedom, but you cannot blame them for it; you cannot ask human beings to be come enslaved again to the scapegoat mechanism. Of course people can try to go back to Dionysus. The Gospels cannot guarantee that people will act the right way; they are not some kind of recipe for the good society. What the Gospels do is to offer more freedom and to set the example, above all through witness to message, death, and resurrection of Christ, about how to use this freedom wisely”. EWILLIAMS 274.

Comenzamos nuevamente abordando la filosofía antropológica girardiana partiendo de la filogénesis. Vimos cómo en los seres humanos se produce la quiebra del régimen instintivo y, con ella, el fin de la total dependencia de los instintos. Sin embargo, a partir de aquí, los primeros grupos de homínidos habrían estado a merced de la violencia desbocada que surgía en su seno, desencadenada por crisis de todo tipo. Girard teoriza acerca de la probabilidad de que muchas comunidades humanas primigenias perecieran en incontrolables crisis violentas y venganzas sin fin y es ahí donde inserta su hipótesis del mecanismo victimario, y la tesis del ser humano como vástago de la violencia y de lo religioso, dibujando una humanidad encadenada a los sacrificios de los mecanismos victimarios, cuyo precio son las víctimas sacrificiales. En este caso estamos ante una teoría que nos ofrece una doble cara. El grado de autonomía de la especie humana con respecto a otras, emancipándose (aunque no totalmente) del régimen de los instintos, la sume en el riesgo de la violencia sin control y de su propio perecimiento. Y la liberación del peligro de sucumbir en el caos del odio y la destrucción, en la lucha de todos contra todos, tendría el precio de la dependencia del mecanismo sacrificial. En el plano de la especie humana, un mayor grado de complejidad evolutiva, una mayor aptitud para el mimetismo, puede así conllevar, no sólo no un éxito que podríamos interpretar en clave de emancipación con respecto a las demás especies, sino un paso atrás en la estabilidad que pone en riesgo la misma supervivencia.

Aplicando los términos en los que E. Fromm habla de la libertad, podríamos decir que la “libertad de” con respecto a la total sujeción por los instintos, si no va acompañada de la “libertad para”, de una alternativa, de un nuevo escenario que llene el vacío de lo anterior y dote de contenido a la “liberación”, se queda en agua de borrajas, en nada, o en una situación peor que la anterior. Ahora nos interesa subrayar cómo, paradójicamente, la tesis girardiana que concibe a la humanidad como hija de la violencia y de la religión, sitúa las posibilidades de la emancipación de la especie humana a través de la dependencia del mecanismo del chivo expiatorio. Dicho de otro modo, el precio de nuestra supervivencia como especie, liberada de una entera dependencia de los instintos, a la vez que sumida en el continuo riesgo de la autodestrucción por la violencia intestina, serían las víctimas de los sacrificios que, gracias a la catarsis, liberan y controlan la violencia colectiva. El mecanismo del chivo expiatorio sería no sólo un signo de nuestra dependencia, sino la condición de posibilidad de nuestra independencia como especie, y de la pervivencia y estabilidad de las poblaciones humanas. A partir de esta lectura, cabe interpretar de un modo diferente la religión, asociada, según la teoría mimética, desde los albores de nuestra especie al desarrollo de ésta. Las religiones sacrificiales serían el único freno y la única protección de la peor y más temida amenaza que se ha cernido sobre los seres humanos desde la noche de los tiempos: la violencia social. Más aún, como vimos en el capítulo primero y en el capítulo cuarto, las religiones antiguas habrían educado a la humanidad, “arrancándolas de la violencia arcaica”¹⁵⁵⁵.

La verdad de la humanidad estaría enraizada en los orígenes de cada cultura, tributarios de la violencia colectiva. Para lo mejor y para lo peor los hombres deberían su humanidad a ésta¹⁵⁵⁶. El pensador francés sostiene, frente a modernos e ilustrados, que lo religioso no sólo no es inútil, sino que “deshumaniza la violencia, sustrae al hombre su violencia a fin de protegerle de ella, convirtiéndola en una amenaza trascendente y siempre presente que exige ser apaciguada por unos ritos apropiados así como por un comportamiento modesto y prudente”¹⁵⁵⁷. De nuevo, paradójicamente, gracias al desconocimiento, a la ignorancia de la naturaleza de la religión y del mecanismo sacrificial, “lo religioso libera realmente a la humanidad, pues libra a los hombres de las sospechas que les envenenarían si

¹⁵⁵⁵ ORÍGENES 101.

¹⁵⁵⁶ “Todos los hombres son igualmente responsables de la Pasión de Cristo puesto que, en ella, se resume toda la verdad de toda la humanidad, enraizada en las culturas fuertemente tributarias, ellas también, de alguna violencia colectiva a la cual, para lo mejor y para lo peor, estos hombres son deudores de su humanidad”. ORÍGENES 278.

¹⁵⁵⁷ VS 148.

recordaran la crisis tal como realmente se ha desarrollado”¹⁵⁵⁸. De este modo, para la teoría mimética la cultura humana, de matriz religiosa, “consiste esencialmente en un esfuerzo para impedir que la violencia se desencadene separando y “diferenciando” todos los aspectos de la vida pública y privada que, si son abandonados a su reciprocidad natural, amenazan con hundirse en una violencia irremediable”¹⁵⁵⁹. Según Girard hay que admitir que “para evitar la violencia, no podemos prescindir de una determinada violencia. Estamos pues obligados a pensar en los términos de la menor violencia posible. Pero, en el fondo, es difícil delimitar con precisión su diferencia”¹⁵⁶⁰.

Girard defiende que la teoría mimética es la única que reconoce la existencia de la violencia en las culturas modernas y no sólo en las primitivas. Asume que el ser humano es violento desde un punto de vista etológico y, como hemos visto, podríamos tener la impresión de que, preso por las leyes del deseo mimético, no podría escapar del conflicto. Sin embargo, Girard también dice que los hombres poseen la capacidad de controlar esta violencia y de fomentar un comportamiento ético, “gracias a la cultura, que le viene de la religión” (sic). Incluso, recordamos, sostiene que su teoría “posee un fuerte componente moral, ya que reconoce que todos nosotros estamos constituidos por la violencia salida del mimetismo”¹⁵⁶¹. Tendremos ocasión de volver sobre ello al hilo de la “conversión epistemológica” (capítulo 9). Cabría pensar que el mimetismo del deseo humano como gran responsable de la violencia que nos abruma es malo. No obstante lo cual, recordamos también que el deseo mimético le merece a Girard el calificativo de “intrínsecamente bueno” y también lo asocia a la libertad humana: “si nuestros deseos no fueran miméticos, estarían fijados para siempre en objetos predeterminados, constituirían una forma particular de instinto. Como vacas en un prado, los hombres no podrían cambiar de deseo nunca. Sin deseo mimético, no puede haber humanidad”¹⁵⁶².

Girard aquí es muy claro y sostiene que, tanto la inteligencia humana, como su capacidad para la violencia y la venganza, son lo que nos distingue de los animales que, a diferencia de nosotros, no ponen en peligro su supervivencia ni son tan inteligentes, por paradójica que resulte esta conjunción. Por ello otro rasgo que nos definiría como especie sería la religión, asociada al sacrificio de víctimas, e invención para garantizar la pervivencia colectiva. En conclusión, lejos de ser un pesado lastre que nunca debió existir, según la teoría mimética, “una sociedad sin lo religioso se destruiría ella misma”¹⁵⁶³. Será también a partir de la religión, en un sentido diferente, representado sobre todo para Girard en el cristianismo, desde donde se cuestione y se pretenda librarnos de la dependencia de los sacrificios. Particularmente, afirma que la religión cristiana sería la que contribuiría a un mejor acabamiento de la especie y su escatología no sería más que la contracara de una realidad científica, si la situamos en una perspectiva darwinista: “es porque el hombre estaba

¹⁵⁵⁸ Ídem. Actualmente estaríamos en las antípodas de las sociedades humanas de hace miles de años, en lo que al régimen de ritos y prohibiciones se refiere. Concebimos el ritualismo y las prescripciones morales como algo que coarta nuestras posibilidades de autonomía y libertad. Sin embargo, en sentido antropológico girardiano, tanto ritos como prohibiciones garantizaban la supervivencia y la estabilidad de las sociedades e, incluso la misma humanidad: “las prohibiciones tienen una función primordial; reservan en el corazón de las comunidades humanas una zona protegida, un mínimo de no-violencia absolutamente indispensable para las funciones esenciales, para la supervivencia de niños, para su educación cultural, para todo lo que constituye la humanidad del hombre. Si existen unas prohibiciones capaces de desempeñar este papel, no hay que verlas como las buenas acciones de la Señora Naturaleza, esta providencia del humanismo satisfecho, última heredera de las teologías optimistas engendradas por la descomposición del cristianismo histórico. El mecanismo de la víctima propiciatoria debe aparecernos ahora como esencialmente responsable del hecho de que exista una cosa semejante como la humanidad. [...] No existe sociedad sin religión porque sin religión ninguna sociedad sería posible”. VS 227.

¹⁵⁵⁹ AQUEL 25.

¹⁵⁶⁰ AQUEL 102.

¹⁵⁶¹ ORIGINES 225-226 (ORÍGENES 169).

¹⁵⁶² SATÁN 33.

¹⁵⁶³ ACLAU 59-60.

inacabado, por lo que tenía recurso a la mentira del sacrificio, que Cristo vino a terminar esta “hominización”. Este acabamiento es advenimiento. Hay por tanto que tomar al pie de la letra a Cristo, cuando dice que él aporta la guerra: es el viejo mundo el que él viene a destruir. [...] El Apocalipsis viene por tanto antes de la Pasión”¹⁵⁶⁴. Pero no sólo el cristianismo o el judaísmo habrían sido los únicos protagonistas en esta tarea “hominizadora” (véase el capítulo cuarto) o en procurar nuevas cotas de emancipación: “todas las religiones de la humanidad se presentan como etapas intermedias entre la animalidad y la coyuntura de la crisis actual, es decir, nuestra desaparición definitiva o nuestra promoción a formas de conciencia y de libertad que apenas logramos sospechar”¹⁵⁶⁵.

De este modo, frente al recurso a los sacrificios al que acudían las sociedades arcaicas ante la continua amenaza de la violencia, el cristianismo nos habría liberado de nuestras muletas sacrificiales, haciéndonos, al mismo tiempo los responsables de nuestro destino¹⁵⁶⁶. Planteado en estos términos, el cristianismo estaría asociado a una mayor consciencia de los seres humanos acerca de sus comportamientos y a una posibilidad de mayor emancipación y, con ella, de mayor inseguridad y peligro en potencia. Como ya referimos, quizás cobraría sentido en este contexto la frase “Si Dios no existe todo está permitido”, entendiendo por “Dios” lo sagrado arcaico y sus sacrificios. Una vez dinamitado por el cristianismo, se abriría un espacio de posibilidad (realizada o no), de autonomía y libertad para responsabilizarnos de las crisis y de las violencias de nuestras sociedades, sin poder recurrir al mecanismo victimario para solventarlas. Se incrementaría también así, por ende, el riesgo de quedarnos inermes, ante el difícil reto de encontrar frenos contra la violencia social, ya sin víctimas como moneda de cambio.

Girard, no obstante lo dicho, reconoce que hay muchas prácticas de lo religioso arcaico que siguen vigentes tras el cristianismo, procedentes de los sacrificios y que tienen un papel indispensable en las sociedades humanas, como los ritos. Además, sostiene que hay una continuidad en la evolución y en la historia humanas y, a pesar de la irrupción del cristianismo y de su influencia, aquella no se rompe: “educación, ritos de paso, funerales, muchas de las prácticas de lo religioso arcaico siguen vigentes en el contexto del mundo cristiano. Proceden de lo sacrificial, pero no están apegadas necesariamente a lo sacrificial y constituyen la única manera de que los hombres vivan juntos. Es impensable poder vivir juntos sin ritos. [...] La evolución del hombre a partir de la animalidad es un fenómeno que se perpetúa, su continuidad puede seguirse. La discontinuidad del mensaje cristiano no se encarna inmediatamente. En consecuencia debemos tener en cuenta una continuidad en la historia, y a los intermediarios entre el sacrificio y el rechazo del sacrificio”¹⁵⁶⁷. Por lo tanto, aunque el pensador considera que el cristianismo habría desechado para siempre el eterno retorno, negando una historia circular, afirma, al mismo tiempo que una auténtica ruptura, un proceso muy lento, una continuidad con el pasado, e incluso a veces retrocesos¹⁵⁶⁸, concibiendo

¹⁵⁶⁴ ACLAU 212 (CLAUE 179).

¹⁵⁶⁵ MISTERIO 483.

¹⁵⁶⁶ ACLAU 124-125. Se trata de una aseveración de B. Chantre citando a Girard (“B. C.: Las pequeñas sociedades estaban siempre amenazadas. El cristianismo, dice usted a menudo, nos ha liberado de nuestras muletas sacrificiales. Pero al mismo tiempo, ha hecho de nosotros los responsables de nuestro destino. Las “muletas” que hemos perdido ¿no eran la única manera de responder a la amenaza?”), a lo que Girard responde totalmente de acuerdo con un: “Es muy exacto”. ACLAU 124-125. En palabras del propio Girard: “Decir que nos encontramos en una situación de apocalipsis objetivo no es ni mucho menos “predicar el fin del mundo”, sino afirmar que los hombres, por primera vez, son verdaderamente dueños de su propio destino”. MISTERIO 296.

¹⁵⁶⁷ AQUEL 128.

¹⁵⁶⁸ A nivel textual Girard ve en la Biblia judía una tendencia en favor de las víctimas que no está asegurada desde el principio y que cristalizará en los textos evangélicos que, a su vez, serían un texto decisivo para el cambio cultural moderno. A nivel de la concreción histórica las cosas son más complejas, aunque Girard también asume el comportamiento no homogéneo de las confesiones cristianas en su historia, en lo que a la encarnación del ideal de protección de las víctimas se refiere. SANGO 106-107.

nuestra historia como “una espiral abierta hacia lo alto, hacia otra dimensión que no es en absoluto circular. Esta apertura es nuestra libertad y los hombres harían de ella un uso que nadie puede predecir”¹⁵⁶⁹. Vemos a Girard incidir en esta misma idea en distintas ocasiones: “Ya no nos encontramos aquí en el círculo estrecho de la religión primitiva donde la menor rivalidad violenta, la menor concurrencia puede desagregar después refundar las rigideces rituales, sino en un círculo infinitamente agrandado, o más bien en una serie de círculos que van agrandándose – con regresiones temporales, quizás, como la alta Edad Media –, y es en el momento de pasar de un círculo a otro que se tienen crisis que se asemejan a las crisis sacrificiales, pero que no lo son en sentido estricto ya que desembocan casi siempre sobre un sistema más sustitutivo y concurrencial, menos estrechamente sacrificial que el precedente. Lo que caracteriza este mundo, son instituciones salidas del rito, sin duda, pero siempre más diferenciadas, la judicial de entrada, la política, la cultura profana, la especialización del trabajo, el sistema monetario, etc. Si no hubiese esta libertad siempre más grande al respecto de la violencia, no habría incluso discurso sobre la violencia, sobre los mitos”¹⁵⁷⁰.

Como referimos, incluso hablaba de la ruptura del cristianismo respecto al pasado, juntamente con la continuidad, en la misma época que defendía su lectura no sacrificial del cristianismo, en la que enfatizaba más la ruptura, alumbrando también el horizonte apocalíptico: “La continuidad entre todas las religiones, en la perspectiva del hombre, no impide ni mucho menos la falta de todo contacto, de toda compatibilidad y de toda complicidad entre el Logos hoy definitivamente destruido, el de la violencia sacrificadora, y el Logos siempre sacrificado cuya presión sobre nosotros va aumentando de día en día. Y esto creo que es lo más maravilloso, esta ruptura absoluta por una parte, y por otra esta continuidad que puede reconciliarnos con el pasado humano en su conjunto y sobre todo con el presente, con nuestra propia cultura, que no merece ni la idolatría que se le reservaba hasta hace poco ni las maldiciones con que se la increpa hoy”¹⁵⁷¹; “A la luz de la lectura no sacrificial la crisis actual no es menos terrible, pero adquiere una dimensión de porvenir, es decir, un sentido realmente humano. Está en gestación una humanidad nueva, muy parecida y muy distinta a la vez de la que soñaron nuestras utopías agonizantes. No comprendíamos entonces y todavía tardaremos mucho tiempo en comprender qué es lo que hace sufrir a la humanidad y qué es lo que hay que hacer para liberarla. Pero ya vemos que no sirve de nada condenarnos unos a otros o maldecir nuestro pasado”¹⁵⁷². Como tampoco serviría de mucho creer ilusoriamente en una transformación radical o en una disipación de la violencia, como apunta Girard al hilo de dos de las ocasiones en que comenta el episodio evangélico de la fallida lapidación de la mujer adúltera, y que tendremos ocasión de detallar más tarde: “No hay que hacerse ilusiones. En una sociedad que ya no lapida a las mujeres adúlteras, los hombres no han cambiado mucho. Hay siempre proliferación de escándalos y de expulsión catártica del desorden por la intermediación de mecanismos sacrificiales no percibidos en cuanto tales. La violencia es menor, mejor disimulada pero estructuralmente idéntica a lo que siempre ha sido”¹⁵⁷³; “El hecho de que la frase de Jesús [“el que esté libre de pecado que tire la primera piedra”] continúe desempeñando entre nosotros un papel metafórico universalmente aceptado, en un mundo en el que la lapidación ritual ya no existe, indica que el mimetismo sigue siendo tan poderoso como en el pasado, si bien bajo formas, en general, menos violentas”¹⁵⁷⁴.

¹⁵⁶⁹ CEASEC 84.

¹⁵⁷⁰ DESPRIT 545-546. Continúa la cita planteando las mismas cuestiones que son aquí objeto de nuestra exposición: “Pero ¿de dónde viene esta libertad? ¿Significa esta que hemos escapado definitivamente de la violencia? Estos son los problemas que las cuestiones, en un momento, sobre lo judeocristiano permitirán reencontrar”. DESPRIT 546.

¹⁵⁷¹ MISTERIO 483.

¹⁵⁷² MISTERIO 484.

¹⁵⁷³ R. Girard, “Automatismes et liberté”, en : H. Grivois, J. P. Dupuy (dir.): *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Éd. La Découverte, 1995, p. 125.

¹⁵⁷⁴ SATÁN 83.

Volveremos sobre algunos aspectos del cristianismo en un apartado posterior. Ahora concluimos éste con un último punto concerniente al mecanismo del chivo expiatorio, no sólo ya en cuanto que habría sido capital en la teoría girardiana, como se ha expuesto, en el umbral de la hominización, sino también como mecanismo ante el que cabe plantearse la cuestión de la libertad. Si su dinámica de funcionamiento, considerada como sistema de auto-organización social, es determinista o contingente. Girard confiesa conocer muy mal y comprender escasamente los modelos formales, en contraste con quienes, conociendo la teoría mimética, como J. P. Dupuy, vinculan a ambos, considerando un igual modelo genético en ámbitos del conocimiento tan diversos como los de Girard, el físico y químico Ilya Prigogine, o el biólogo Henri Atlan (ambos dentro de lo que podríamos llamar la “nómina” del paradigma de la complejidad). Aunque, en principio, las pretensiones no van más allá de pensar las “resonancias”, renunciando a la circulación de conceptos¹⁵⁷⁵.

Comprendamos mejor la cercanía de la teoría mimética a los nuevos modelos científicos, gracias a esta cita sintética de Orsini que tomamos de H. Assmann: “Para Girard, la continuidad y la ruptura no se excluyen, sino se implican, se contienen, como, en el juego mimético, la diferencia y la identidad... La necesidad no excluye la contingencia, el determinismo conduce a esa “chispa de suerte” que va a transformar la violencia recíproca en violencia unánime contra uno o algunos. Es precisamente esta paradoja: “el papel organizador de la contingencia”, la que aproxima la teoría construida por Girard a los “modelos” formales elaborados por las ciencias “duras”: termodinámica y biofísica. El paso de lo simple a lo complejo es un antiguo problema que recibe hoy nuevas soluciones. Esas soluciones están en “resonancia” con la hipótesis propuesta por Girard para hacer surgir el sentido del no-sentido o el orden del desorden... la antropología girardiana se suma al movimiento epistemológico explorado por I. Stengers e I. Prigogine en *La Nueva Alianza*. Estudiando la lógica del universo girardiano, se ve aparecer “un nuevo paradigma” cuyas similitudes con las herramientas conceptuales forjadas por las ciencias de la naturaleza y de la vida, son mucho más impresionantes, de modo que, en ese caso, no hubo “importación fraudulenta” de un campo del saber al otro, ni “circulación de conceptos”, sino, como dice Dupuy con una bella palabra, “resonancia”¹⁵⁷⁶.

¹⁵⁷⁵ Muestra del eco que ha tenido la teoría mimética en este contexto transdisciplinar, es la edición del Coloquio de Cerisy que tuvo lugar en 1981, del cual procede esta cita: “Girard: Voy a hacer una confesión. Conozco muy mal y no comprendo más que muy poco los modelos formales. Si estoy con ustedes, es porque Jean-Pierre Dupuy me afirma que existe una relación entre mi propio trabajo y ciertos aspectos de esto de lo cual hablan [ustedes] aquí. Mi historia personal es otra distinta. Vengo más bien del existencialismo sartriano. Es el análisis del pseudomasoquismo y de emociones lo que fue mi punto de partida. Dupuy va más lejos: es fundamental para todo el objeto de nuestro coloquio: no hay circulación de conceptos. Por razones diferentes y del hecho de mi esquizofrenia personal, estudio simultáneamente los trabajos de Girard y aquellos de Atlan, de Varela y de Prigogine. Me impactó reencontrar un mismo modelo genético en campos del saber perfectamente distintos. Era evidente que estas gentes no se conocían. No ha habido circulación, en el sentido de paso. Nadie se ha dicho un día, ten, he aquí un bonito modelo, voy a aplicarlo. Es absurdo hablar de aplicación. Es por lo cual nos encontramos delante de lo que [...] llamo *resonancias*. Deberían incitarnos a reflexionar”. “Débat” Huitième séance, en : P. Dumouchel, J. P. Dupuy (dir.): *L’auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 368.

¹⁵⁷⁶ En nota a pie de página H. Assmann nos remite, además de a Orsini, a quien ha citado antes, a diversa bibliografía: “*Ibid.*”, pág. 163; ver Prigogine, I. y Stengers, I., *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Gallimard, 1979 ; *Entre le temps et l’éternité*. Paris, Fayard, 1988 ; Dupuy, J. P., *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris, Seuil, 1982 ; Eisenhardt, P. /Kurth, D./Stiehl, H. *Du steigst nie zweimal in denselben Fluss*. Die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Reinbeck bei Hamurg Rowohlt, 1988; Gleick, J. *Caos*”. IDOLOS 114 y nota nº 30. Ya antes, con sus propias palabras, Assmann se refería a las coincidencias de la teoría de Girard no sólo con los modelos de sistemas autorreguladores en general, sino también en economía, acentuando su vinculación con un mercado cuya lógica sería “sacrificial”: “Quiero hacer algunas observaciones sobre la “resonancia” (el término es prestado de J. P. Dupuy) de la antropología girardiana hacia dentro de la economía. Son apenas provocaciones, no conclusiones. Los latinoamericanos tendemos a enfatizar una ligazón bastante obvia: los sistemas autorreguladores son sacrificiales; el mercado es visto como un sistema auto-regulador; conocemos las víctimas incontables del mercado; en la línea de la crítica al sacrificialismo,

Girard, por tanto, admite que hay un elemento morfogenético en su sistema¹⁵⁷⁷, que no excluye el determinismo¹⁵⁷⁸. Y alude a este aspecto, en el cual incide J. P. Dupuy, para vincularlo con las divergencias y variabilidades de numerosas instituciones rituales y la ambivalencia de elementos relacionados con lo sagrado, el poder o el sacrificio, incluidas las instituciones que, aún teniendo en su teoría una misma génesis, “por razones de bifurcación análogas a aquellas de las cuales hablamos hoy [en el coloquio sobre la auto-organización] viran sea hacia el sacrificio propiamente dicho, sea hacia formas de técnica, o hacia ciertas formas de poder político, pero siempre están ligadas a construcciones de la realidad que son los mitos”¹⁵⁷⁹. En lo tocante a la oposición entre contingencia y determinismo, Girard opina que, a nivel morfogenético, en la diferenciación interna de un sistema social donde se construye una unanimidad contra una víctima, tras una situación caótica, “la designación de la víctima es contingente o arbitraria [...] en el sentido en que no importa lo que habría podido hacer. En este sentido, ciertamente hay contingencia, pero simultáneamente la explicación de la crisis es perfectamente determinista”¹⁵⁸⁰.

Hay que advertir, como hace Assmann, que: “cuando se afirma que lo social es una creación de la cual nadie es verdaderamente sujeto, porque nadie tiene el control de ella por tratarse de un sistema auto-organizativo, es necesario estar muy consciente de que se hace referencia únicamente a lo que no puede ni debe ser sometido a planes rígidos e intencionales. Sin ese cuidado, no hay que extrañarse de que una reconstrucción casi mecánica de lo social, con base en un principio morfogenético concebido como casi automático, sea acusada de anti-histórica o anuladora de la historia, como ya sucedió a Girard”¹⁵⁸¹.

¿Sería, entonces, la causalidad social, como se pregunta I. Stengers, aludiendo a Durkheim, la “única causa productora de lo social”? Girard niega que su planteamiento aniquile la acción política o individual y esgrime: “no veo cómo lo que yo digo podría estar dirigido contra la acción. Las instituciones muertas de las cuales se habla aquí, son el sistema ritual y victimario: estas instituciones son atroces y su muerte no representa la muerte de lo político, sino al contrario su nacimiento, el nacimiento de la responsabilidad humana”¹⁵⁸². En un sentido convergente, se pronuncia Dumouchel, ligando el conocimiento de la regulación mimética con la libertad (algo en lo que insistiremos con posterioridad), en el continuo de lo individual y lo social. Tomamos, de nuevo de H. Assmann, que a su vez toma de Orsini, una cita de P. Dumouchel, tras una apreciación del primero: “Girard habría elaborado, dicen algunos, un modelo que propicia, por un lado, la emergencia de la responsabilización, esto es, de la libertad asumida; y por otro, subraya fuertemente una cierta autonomía objetiva de lo social. En palabras de Dumouchel: “El conocimiento de la regulación mimética está ligado a

punto común entre nosotros y Girard, criticamos el mercado en cuanto al sistema sacrificial e idolátrico. Otros – como Dupuy, Dumouchel, Aglietta e Orléans – detectan una relación de “resonancia” entre la economía y la teoría mimética de Girard, principalmente (no exclusivamente) a través de consideraciones sobre el orden que viene del desorden, o sea, a través del análisis de cómo funcionan los sistemas auto-reguladores. Ellos existen, funcionan, son sacrificiales, pero el problema no se reduce a cómo convivir con ellos y enfrentar su carácter sacrificial; es necesario preguntarse también si, además de ser terriblemente sacrificiales, también producen frutos positivos”. IDOLOS 63. Sobre el término “resonancia”, hallamos su contexto original en la nota anterior.

¹⁵⁷⁷ La morfogénesis remite a una de las etapas de la evolución de un sistema físico real en la cual éste crece o se desarrolla “por diferenciación interna y/o absorción y asimilación de elementos externos”. S. Moriello: “Dinámica de los sistemas complejos” en: *Comunidad de pensamiento complejo*, Artículos: <http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/Moriello_Dinamica%20de%20los%20Sistemas%20Complejos.pdf>. p. 2.

¹⁵⁷⁸ “Hay un elemento morfogenético en mi sistema pero no excluye el determinismo”. “Séminaire La Contingence dans les affaires humaines. Débat Cornelius Castoriadis-René Girard”, en: P. Dumouchel, J. P. Dupuy (dir.): *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 300.

¹⁵⁷⁹ AUTO-ORGANISATION 300.

¹⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 301.

¹⁵⁸¹ IDOLOS 114.

¹⁵⁸² AUTO-ORGANISATION 367.

una restauración de la libertad en un sentido muy particular, porque él pone fin a las ciencias sociales como nosotros las entendemos habitualmente, es decir, él da un saber que liga de modo continuo las acciones individuales y los efectos colectivos, un saber responsabilizante”¹⁵⁸³.

8.2. EL ENFOQUE ONTOGENÉTICO

Pasamos ahora a exponer de qué modo cabría hablar de libertad y autonomía en el nivel de los individuos humanos, a pesar del poco o nulo lugar que parece concederles la teoría mimética. Aunque Girard afirmaba que el deseo mimético es universal y afecta tanto a adultos como a niños, también es cierto que estos últimos serían más susceptibles de ser escandalizados por modelos-obstáculos y serían más débiles. Por lo tanto podríamos deducir que los adultos, en principio, podrían resistir mejor las seducciones del mimetismo y sus malas consecuencias, como en el caso evangélico de la lapidación fallida de la adúltera, según observa Girard: “Los “más viejos” renuncian los primeros. Quizás ellos tienen la sangre menos caliente que sus cadetes, quizás la proximidad de la muerte les hace un poco menos estrictos con otros, un poco más con ellos mismos”¹⁵⁸⁴. Aunque decimos que sólo en principio, ya que Girard, fiel a su estilo, tampoco establece netas distinciones que separen irremediamente a tipos de personas que pudieran resistir, a modo de superhéroes y durante toda su vida, los embates del mimetismo. En este sentido apunta al respecto de un príncipe, uno de los personajes de la obra de Shakespeare *Mucho ruido para nada* quien, por tener más edad y ser más sabio, se suponía que podría esperarse de él una actitud más moderadora y no caer en la imitación de actitudes vulgares e insultantes, pero a la postre sólo era de suponer¹⁵⁸⁵... Entre los jóvenes animales y sus modelos adultos existiría un vínculo mimético muy fuerte, incluso indestructible, que se establece al comienzo de la vida y que los etólogos denominan con la palabra “impresión” o “huella” [empreinte]. Girard dice que el lenguaje de Shakespeare, a quien, como sabemos, le atribuye una maestría inigualable en la descripción de la naturaleza humana, asume este esquema, aunque precisando que los seres humanos, al contrario que los animales, “no están programados para la vida: una vez adultos, pueden rechazar la “impresión” original, o reasumirla a pleno gusto”¹⁵⁸⁶.

El miembro de la Academia francesa no da su beneplácito a todas las ideas de Shakespeare. Es significativo, a este respecto, tanto de Shakespeare, como de la cuestión de la libertad, que a Girard le parece que el dramaturgo inglés cuando habla de “deseo sugerido” no está del todo acertado en la expresión. Hablar de “deseo sugerido” y no de deseo mimético, implicaría “demasiada pasividad”. En su opinión, el sujeto debe cooperar activamente con su mediador, y el deseo no es tan pasivo como sugiere Shakespeare con esta expresión. En la misma línea, curiosamente sin que el pensador lo señale o establezca concordancias o paralelismos con Shakespeare, realiza un reproche similar pocos años más tarde al concepto de “sugestionabilidad”, al hilo de las consideraciones del psicólogo y neurólogo Pierre Janet¹⁵⁸⁷, que Girard completa y matiza. Ofrecemos un resumen de las partes del texto que consideramos pertinentes por desembocar en la temática de la libertad, que se abriría camino, a pesar de, y gracias a la imitación como comportamiento fundamental humano.

¹⁵⁸³ IDOLOS 113. La referencia en nota a pie de la cita: “29. *Apud* Orsini, Chr., *op. cit.*, pág. 168”. Ídem.

¹⁵⁸⁴ AUTOMATISMES 123.

¹⁵⁸⁵ “Habiendo resistido a la tentación de cortejar a Héro por él mismo y habiendo así evitado el peligro de una rivalidad con Claudio, el Príncipe merecía que se le felicitase, pero he aquí ahora que en lugar de ejercer la influencia moderadora que se podría esperar de un hombre más sabio y de más edad, él lanza aceite sobre el fuego copiando la actitud vulgar e insultante de Claudio”. SHAKES 112.

¹⁵⁸⁶ SHAKES 210.

¹⁵⁸⁷ AUTOMATISMES 109-125. Recordamos que la obra *Shakespeare: les feux de l'envie*, data de 1990 y este otro texto está editado en 1995.

Girard comienza señalando cómo la noción de mecanismo o automatismo resuena históricamente en Francia evocando la tesis de P. Janet en su obra, múltiples veces reeditada durante décadas, *El Automatismo psicológico* (1889). Bajo la pretensión de hacer de la psicología una ciencia según el patrón de las ciencias naturales, dirigiéndola hacia los automatismos psicológicos, Janet proyecta reducir la conciencia a sus elementos más simples, a los cimientos de la vida psicológica, tan regulares y repetitivos que estarían privados de libertad. Para ello se fija en los llamados estados de catalepsia (o interrupciones mórbidas de la consciencia) y en los estados sonambúlicos espontánea o artificialmente hipnóticos (aunque aquí la catalepsia sería para el psicólogo menos automática y profunda). Girard cuestionaría muchas cosas de aquí, pero se detiene en lo que cree un tema central: la definición de automatismos o mecanismos psicológicos y el rol de la imitación. Los sujetos catalépticos serían extraordinariamente dóciles imitando comportamientos gestuales, dejándose llevar por los de otros, repitiendo las palabras, imitando el modo de pronunciarlas por el médico e incluso actitudes violentas, coléricas, amorosas... Janet se enfrenta aquí a la “gran moda” de su época: la sugestión como explicación, llave maestra o comodín para todo¹⁵⁸⁸ que, como todos los de su tipo, afirma Girard, permanece inexplicada, haciéndose de ella “una evidencia inmediata, un dato primordial”. El psicólogo cuestiona esta tesis señalando numerosos casos de individuos no sugestionables, incluso en estado de sonambulismo y, por tanto, no cabría reducir todo a sugestión. Sin embargo, a pesar de ello, al mismo tiempo, según Girard, Janet no renunciará a la sugestión y aunque en algún momento confiere un rol a la imitación, incluso desproporcionado para el creador de la teoría mimética, en sus conclusiones la palabra desaparecería, volviendo a la pretendida simplicidad inicial, hablando de “sensación única” o “monoideísmo”¹⁵⁸⁹.

Janet demostraría que, en realidad, los individuos aparentemente menos sugestionables, en muchos casos, forman parte del mismo grupo junto con los más sugestionables. Si el hipnotizador no es consciente de ello, sería porque sólo ve en su horizonte lo que considera un fracaso al intentar hipnotizar, inventando una distinción falsa y absoluta entre los sujetos hipnotizables y los que no lo son. El psicólogo habría pretendido demostrar que el carácter influenciado de los llamados “espíritus débiles”, o más sugestionables, se debía al enorme rol jugado por la imitación. Veamos las siguientes palabras que cita Girard de Janet y que, en parte, nos recuerdan algunas de las que trajimos a colación de la filosofía interdividual (véase el apartado 3.5.): “Nosotros somos/estamos todos más o menos modificados por las personas que frecuentamos, pero, en el caso de los espíritus débiles, esta modificación es una transformación completa y rápida”¹⁵⁹⁰. Por tanto, no

¹⁵⁸⁸ “Si la época de Janet abraza la sugestión a expensas de la imitación, es de entrada y sobre todo porque piensa el hipnotismo en función del solo hipnotizador. Aquel que se percibe él mismo como la fuente única y cuasi divina de un proceso del cual en realidad no es más que muy parcialmente el dueño. Es lo que disimula el mito de la sugestión todopoderosa. El triunfo de la sugestión sobre la imitación, es el triunfo del médico sobre el enfermo, el triunfo del prestigio social, científico, económico, sobre la ausencia total de prestigio, el espíritu débil, la pobreza privada de toda educación. Una cierta magia social se muestra superior sobre la razón más elemental que señalaría en un momento la absurdez de la sugestión pura. Para creer en ella hay que nadar en pleno sagrado primitivo. Un sagrado moderno que reporta los atributos de la divinidad sobre la brujería científica, monopolizada por una élite social y económica. Para comprender bien a Janet, hay que reconocer que esta mitología permanece potente sobre él pero menos potente a pesar de todo que sobre muchas cosas de sus colegas. Si se examina su libro de cerca, se señalan los puntos neurálgicos que revelan la conmoción de la dicha mitología. *El Automatismo psicológico* me hace pensar, bajo la relación teórica, en arenas movedizas. No podemos reenviar este libro a la teoría tradicional de la imitación, pero no podemos tampoco anexionarla a la teoría mimética en el sentido actual. El texto es el lugar de un *trabajo* que sólo puede conducir de la primera concepción a la segunda”. AUTOMATISMES 118-119. Girard también alude (en p. 119) un caso expuesto por Janet sobre el comportamiento de tres histéricos en el que vería reflejado el mecanismo del chivo expiatorio.

¹⁵⁸⁹ AUTOMATISMES 109-110.

¹⁵⁹⁰ La cita continúa refiriendo un caso particular como la imitación entre los criminales en su *modus operandi*: ““Bien a menudo el crimen, como el suicidio, será el resultado de esta imitación contagiosa, y, durante un periodo, los asesinatos serán del mismo género y los cadáveres serán mutilados de la misma manera. Pero la imitación puede devenir una enfermedad y llevar a algunos individuos a imitar continuamente el acto que ellos

existiría tanto una diferencia entre supuestos espíritus “débiles” o “fuertes”, sino individuos menos o más saturados por la imitación de un modelo y, en esta medida, respectivamente, más o menos dispuestos para imitar otro modelo que se les propone durante la hipnosis¹⁵⁹¹. Pero Girard insiste más en lo que, a su juicio, Janet concluiría de forma clara y patente. En que imitar a X o Y, es equivalente a dejarse sugestionar por X o por Y, y en que la imitación, aunque Janet no lo reconocería explícitamente pero lo mostraría continuamente en su obra *El automatismo psicológico*, es “una asunción de influencia”¹⁵⁹².

Frente a las mágicas y magnéticas fuerzas del hipnotismo y la sugestión, que sitúan toda la actividad del lado del hipnotizador, Girard se niega a pensar el sujeto, como absolutamente pasivo y, de nuevo, parece exhibir lo que en otros momentos califica como la fuerza desmitificadora de la teoría mimética: “Para eliminar esta magia, es necesario de toda evidencia renunciar a la pasividad absoluta del sujeto. La sugestión pura no existe puesto que hay siempre, de la parte del sugestionado, una adopción activa de la sugestión. Janet no me contradiría: afirma, en efecto, que la sugestión no solamente desencadena imágenes y alucinaciones, sino que comporta fenómenos motores, movimientos, actividades. [...] No cree, me parece, en una auténtica inercia psicológica. ¿Cómo hay que pensar esta actividad del sujeto hipnotizado, cómo hay que nombrarla? No se puede hablar de autosugestión ya que justamente hay heterosugestión, hay un hipnotizador. No hay más que un solo registro donde situar esta actividad, el de la imitación. El sujeto no es nunca enteramente pasivo puesto que, si lo fuese, no podría incluso obedecer al hipnotizador. La obediencia es un acto de imitación”¹⁵⁹³. Así, tenemos que, en la proporción en la que se cuestiona la pasividad del sujeto, veríamos abrirse camino el aumento del grado de libertad, optatividad y responsabilidad del sujeto a la hora de elegir y adoptar los modelos de imitación¹⁵⁹⁴.

ven acometerse. “[...] Estas resoluciones repentinas y absurdas, estas imitaciones irresistibles serán bien más manifiestas a medida que el estado de debilitamiento psicológico será más considerable” (p. 209-10)”. Las últimas comillas recogen una cita hecha por Girard de la obra antes aludida de P. Janet. AUTOMATISMES 111.
¹⁵⁹¹ “Si los espíritus débiles parecen a menudo no sugestionables, en suma, es porque están ya ocupados en otra parte. El modelo que ellos imitan les fascina y no son libres de cambiarlo. Rechazan la sustitución de modelo que constituiría para ellos la sumisión al médico. Es una influencia preliminar, temporal o permanente, que hace parecer no influenciado este tipo de espíritu”. AUTOMATISMES 111-112.

¹⁵⁹² AUTOMATISMES 112.

¹⁵⁹³ Esto sería así en todo caso, incluso cuando no hay imitación donde medie la vista, sino también cuando la imitación se efectúa mediante la palabra: “En todos los casos donde el sujeto reproduce un gesto, una actitud de hipnotizador, la imitación salta a la vista. Es por lo cual entonces todo el mundo habla de ella, pero ya no se habla más cuando hay lenguaje, orden verbal. En realidad, no hay ninguna dificultad. En la medida en que está comprendido, el lenguaje sugiere una representación de la cual el supuesto sugestionado hace un modelo que se precipita de imitar”. AUTOMATISMES 112-113.

¹⁵⁹⁴ Volviendo más propiamente a apreciaciones sobre los aspectos teóricos de Janet, se podrían agrupar todos los fenómenos que éste describe, bajo la clave de la imitación, que tampoco excluiría del todo la sugestión y la sugestionabilidad: “En el interior de una teoría que sustituiría la imitación por la sugestión como explicación principal, se podría hacer aún un pequeño lugar a la sugestión que designaría el talento, nulamente infalible, que tienen ciertos individuos de imponerse como modelo a los imitadores potenciales. Poniendo la imitación en primer plano, se comprende fácilmente por qué el prestigio personal, la autoridad social y otros factores del mismo género juegan un gran papel en el éxito o fracaso de la hipnosis. Los imitadores potenciales se vuelven, con preferencia, hacia los modelos prestigiosos. No es necesario tampoco negar completamente la existencia de una “sugestionabilidad”. Se puede hacer de esta una modalidad particular de la universal pulsión mimética, no la más potente, [...] pero quizás la más móvil, que no será la de todos los “espíritus débiles” sino de algunos solamente, los espíritus siempre dispuestos a desvincularse de no importa quién y en consecuencia, también, a vincularse a no importa quién, no importa dónde y no importa cuándo. [...] Janet ve la omnipresencia de la imitación; habla muy a menudo de ella, pero no le hace ningún lugar oficial en las conclusiones que, en principio, reagrupan los resultados de sus análisis. Lo que impide a Janet abrazar plenamente la imitación, me dirán ustedes, es que la tradición occidental la concibe como una acción consciente, querida, deliberada, yendo sobre representaciones perfectamente distintas. Es cierto, pero una imitación maquinal, no consciente no sería difícil de concebir y este obstáculo no es serio. Sería fácil agrupar todos los datos de *El Automatismo psicológico* bajo la rúbrica de la *imitación automática*. Janet mismo parece siempre sobre el punto bascular en la verdad de su propio discurso y sin embargo no bascula nunca. La solución que propongo no le viene ni a la mente”. AUTOMATISMES 113-114. Así, la actitud de Janet quedaría plasmada como contradictoria con respecto a la

Estaríamos de este modo, inequívocamente de nuevo, ante otra ocasión en la que la teoría girardiana, frente a sus propios postulados generales, que parecían condenar al sujeto a la ausencia de libertad y autonomía, habla de cierto margen de acción del sujeto a la hora de elegir a sus modelos: “nadie sabría recibir de otro un deseo hecho por entero y no hay sujeto, por receptivo que sea, que no deba cooperar activamente con su mediador. Ningún individuo puede él solo suscitar deseo mimético en otro, y, si los deseos no cesan de devenir miméticos, esto puede hacerse, incluso en Shakespeare, sin incitación de la parte de los modelos e incluso sin que ellos lo sepan. Hay por tanto, yo creo, buenas razones para hablar de deseo *mimético* o *imitativo* más bien que de deseo *sugerido*”¹⁵⁹⁵. Esto no quiere decir que los problemas se resuelvan sin más en el terreno de nuestra elección de los modelos, por muy buenos que sean, como veremos más tarde (sección 10.5.).

Los postulados modernos, románticos, existencialistas... reniegan de cualquier concepción del “yo” o del deseo que no hable en términos de autonomía, individualidad, originalidad, espontaneidad o autenticidad, como algo equivalente a una alienación que reprimiría la auténtica naturaleza de nuestra subjetividad. Sin embargo, la teoría mimética diagnóstica que son esos planteamientos los que, no sólo niegan la naturaleza humana, sino que, además, sumen a los seres humanos en un dramático desgarramiento interior, al exigirles y plantearles un modelo existencial que choca con su naturaleza antropológica, y conducen a la segregación miope que suele ver en el “yo” de cada uno, o en el colectivo de su pertenencia, la realización de esos ideales, mientras que “los otros” representan a la vulgar masa uniforme. Al contrario, según la teoría mimética todos, sin excepción, contamos con comportamientos y deseos imitativos y, lejos de ser esto algo de lo que avergonzarse o de representar un modo inferior de realización humana, supondría, como se ha expuesto, uno de los sustratos más básicos de nuestra naturaleza. La imitación, como expusimos, no sólo nos desequilibraría con respecto a los animales haciéndonos caer más bajo y no sólo nos llevaría a los conflictos, “es la inteligencia humana en lo que ésta tiene de más dinámico; es lo que sobrepasa a la animalidad”¹⁵⁹⁶. Es más, lo propio del deseo sería “que podemos cambiarlo y cambiamos de deseo cuando cambiamos de modelo”. Lo opuesto, que nuestros deseos fuesen “auténticos”, auténticamente nuestros – y Girard dice haber vivido la “época existencial” donde todos los deseos debían serlo – sería como si hablásemos de las necesidades, que no podrían cambiarse y, por lo tanto, no serían deseos para Girard sino instintos¹⁵⁹⁷.

Aunque parece que hemos insistido más en las problemáticas que suscita el mimetismo y en su lado violento, al igual que Girard hace en su obra, estamos contemplando cómo los comportamientos imitativos tendrían su cara positiva. De hecho el deseo mimético, aunque pueda ser pernicioso si suscita las rivalidades, sería también muy positivo, como ya se expuso: “no es malo en sí mismo, es incluso muy bueno, y, felizmente, los hombres no pueden renunciar a él más de lo que puedan hacer con la alimentación o el sueño. Es a la imitación a la que debemos no solamente nuestras tradiciones, sin las cuales no podríamos nada, sino paradójicamente, todas las innovaciones a las que hacemos tanto caso hoy día”¹⁵⁹⁸.

imitación. La tiene en cuenta en ocasiones explícitamente, pero también se protege de ella “como de la peste, hace de ella un dominio de la ilusión que el psicólogo debe descartar, un obstáculo para la observación científica. [...] Muy paradójicamente, quiere sustraer a la imitación fenómenos que él muestra en otra parte que son de esencia imitativa” AUTOMATISMES 116. Girard continúa extendiéndose relacionando este antimimetismo de Janet con el platónico (117-118).

¹⁵⁹⁵ SHAKES 34.

¹⁵⁹⁶ AQUEL 17.

¹⁵⁹⁷ R. Girard, “Les Dix commandements: des interdits qui dévoilent le désir mimétique », en M. L. Martinez, J. Seknadje-Askénazi, *Violence et éducation : de la méconnaissance à l'action éclairée. Actes du Colloque de Saint-Denis*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 106.

¹⁵⁹⁸ CEASEC 55-56.

A pesar de que el intelectual de Aviñón afirma que el mimetismo está presente tras una multitud de fenómenos, sin embargo, no es tan reduccionista como para que excluya otras explicaciones, aunque en el pasado pudiese jactarse de ello¹⁵⁹⁹. Valgan a modo de ejemplo las siguientes citas de la misma obra, aunque no podemos dejar de observar, a modo de advertencia, varias cosas: 1) que estas, como otras afirmaciones, contrastan con otras en las que destacarían la rotundidad y la rigidez (nos remitimos al capítulo sexto de la “lectura negacionista”); 2) que el gran número de obras y textos de Girard que son entrevistas, debates o coloquios publicados, se prestan a ser interpretados considerando cierto grado de imprecisión o de afección del discurso de Girard por el contexto; 3) que, a pesar de todo, como ya hemos apuntado, la balanza se inclina en última instancia a favor de la ruptura del molde rígido que pudiéramos tener en mente con respecto al mimetismo y su constreñimiento, si bien cualquier aspiración a “volar” sin tenerlo en cuenta nos devuelve hacia la toma de conciencia de las limitaciones que el mismo impone. Las citas pertenecen al diálogo entre Girard y teólogos de la liberación y son, en parte, respuesta a algunos que, como Leonardo Boff, se resiste a “construir la comprensión de toda realidad desde el deseo mimético: “La realidad humana es mucho más compleja. Existen experiencias, principalmente en las luchas populares, que no son reductibles al deseo mimético. Como experiencias que construyen la esperanza real en la historia, ellas tienen su irreductibilidad”¹⁶⁰⁰. Girard responde diciendo que: “En cuanto a la concepción del ser humano que subyace a la teoría mimética, nótese que yo no afirmo que el ser humano es tan sólo deseo mimético o que se reduce a éste, porque sería afirmar que es fundamentalmente violencia”¹⁶⁰¹. Confiesa: “Yo ciertamente no busco defender el deseo mimético. Él no sirve para hablar de todo en la experiencia humana, por ejemplo, no abarca todo aquello de que usted, Leonardo, habló”¹⁶⁰² y, contestando a las palabras de Boff de renglones más arriba, responde asegurando: “Estoy perfectamente de acuerdo. Es bien evidente, y por lo demás lo constatamos a cada momento, que el deseo mimético no lo es todo. Está lejos de ser todo. El deseo mimético es, tal vez, apenas una clave de importancia para la comprensión de los conflictos”¹⁶⁰³. Una actitud esta última que, ciertamente, no cuadra tanto con la colosal obra de ingeniería del pensamiento que constituye la teoría mimética y las pretensiones que hemos ido viendo que alberga, como con el tono adecuado que el discurso parece requerir en ese momento.

Concretando algo más a través de ejemplos del propio Girard, reiteramos su opinión según la cual la teoría mimética no sería incompatible con la existencia del amor de los padres hacia los hijos, o con que el placer sexual sea posible en términos de respeto, más allá de las rivalidades miméticas entre los enamorados¹⁶⁰⁴. El amor, por tanto, tampoco sería siempre una cuestión de mimetismo. No sólo el amor maternal. Y aunque la imitación intervenga en éste y en muchas formas de amistad, no tendría por qué acabar siempre en conflicto o rivalidad. En el caso particular del amor de un niño por sus padres, habría “sin duda un importante componente de imitación, pero las intenciones de ambos son tan distintas que normalmente no

¹⁵⁹⁹ “No quiero reducirlo todo a la mimesis. Quizá tendría que haberlo dejado más claro en la introducción de mi libro. Los críticos literarios anglosajones tienen pavor al pensamiento sistemático y suelen etiquetarlo de “reduccionismo”. Por supuesto, les hice perder los estribos al decir: *Yeah, reductionism, why not? I like reductionism!*”. Su risa resuena en la estancia”. EMOCIONES 60.

¹⁶⁰⁰ “Leonardo Boff (28. VI. 1990-tarde)” en: IDOLOS 62. Ya antes Boff insistía en términos parecidos: “Continúo sintiendo la falta de énfasis en el otro polo del deseo mimético: el deseo que produce la bondad en la historia. Si, por un lado, tenemos una estructura mimética, un deseo mimético que produce víctimas y crea toda una cultura victimista en la historia, hay también, simultáneamente, un deseo inclusivo de un mimetismo “comunionario”, que genera en la historia todo eso que es la producción de la bondad y de la vida en la historia. Más que una simple cuestión teológica, esto representa, para mí, una cuestión teologal: es Dios quien produce eso en la historia”. IDOLOS 60.

¹⁶⁰¹ IDOLOS 55.

¹⁶⁰² IDOLOS 61.

¹⁶⁰³ IDOLOS 62.

¹⁶⁰⁴ CEASEC 23-24.

chocan entre sí”¹⁶⁰⁵. Girard, con el tiempo, ha admitido que ha podido exagerar un poco cuando reducía el amor a pura imitación y que hoy es más precavido¹⁶⁰⁶. Afirmo, incluso, que él no dice que no haya yo autónomo, sino que “las posibilidades de ese yo autónomo, en cierto sentido, están casi siempre recubiertas por el deseo mimético, y por un falso individualismo en el que el apetito de diferencia tiene, por el contrario, efectos niveladores”¹⁶⁰⁷.

¿Cuáles son entonces esas posibilidades de “yo autónomo” de las que Girard habla de pasada? ¿No están tan cerradas, después de todo, las puertas de la teoría mimética a la libertad y la emancipación humanas, tan presentes y defendidas en la cosmovisión moderna?

8.3. EL SUJETO LIBRE Y AUTÓNOMO

Eso es lo que razonablemente podríamos pensar, y así se lo plantean al célebre autor en una entrevista: “En su teoría, parece que los seres humanos no sean ni autónomos – puesto que su deseo siempre es mimético – ni pacíficos – puesto que no pueden evitar la aparición de formas de violencia engendradas por la naturaleza mimética de su deseo. ¿No piensa usted que esta concepción de la humanidad ha tenido una influencia negativa sobre la acogida hecha a su trabajo?”¹⁶⁰⁸. Girard no está de acuerdo con la definición y, a pesar de que asuma que el deseo siempre es mimético, afirma que “algunos hombres resisten al deseo. Es el interés de ser cristiano. Cuando Jesús dice: “Necesario es que vengan escándalos” (Mt 18, 7-8), habla de las comunidades. En las comunidades, hay tantos individuos, que es estadísticamente imposible que la violencia mimética no esté ahí, pero el individuo no está abandonado de pies y manos al deseo mimético. Jesús mismo ha resistido. Hablar de libertad, es evocar la posibilidad que tiene el hombre de resistir al mecanismo mimético”¹⁶⁰⁹.

Aunque, en parte, hay que darle la razón a O. Maurel, cuando interpreta que para Girard sólo pueden ser autónomos los cristianos¹⁶¹⁰, creemos que sería una interpretación que, aun apoyada sobre algunas citas (como esta de más arriba: “es el interés de ser cristiano”), sería demasiado estrecha. En cualquier caso, aún de ser cierta no implicaría a nuestro juicio que el modelo de imitación de Jesús y sus valores (bondad, servicio, solidaridad, generosidad), aunque tenga como cima última la imitación divina, no quiere decir que no pueda ser asumido de forma laica o no religiosa. Volveremos, en el apartado final, sobre el texto de Maurel y también tendremos ocasión de profundizar en los términos religiosos en los que Girard plantea la libertad humana (apartado 8.5).

Ahora, aún sin llegar allí, seguimos el hilo de nuestra argumentación con connotaciones religiosas, aunque la finalidad es servirnos de imágenes y ejemplos judeocristianos, de la mano de Girard, para hablar a través de ellos de la condición humana en términos miméticos. Es el caso de la historia de Job, a la que ya aludimos. Cuando todos se afanaban en mostrarse atentos y afectuosos con él, los amigos eran muchos. Sin embargo, cuando necesita apoyo, todos le eluden, incluso sus amigos más próximos. Girard muestra que los amigos no eran ajenos en su comportamiento, a la imitación de la mayoría de la gente que le era favorable y, después, tampoco lo son cuando todos le vuelven la espalda a Job: “como el agua ante el calor del sol, las buenas voluntades se han evaporado. [...] Sin independencia

¹⁶⁰⁵ EMOCIONES 55.

¹⁶⁰⁶ EMOCIONES 57.

¹⁶⁰⁷ CEASEC 24 (QCCC 30).

¹⁶⁰⁸ ORIGINES 136 (ORÍGENES 106-107).

¹⁶⁰⁹ ORIGINES 136-137 (ORÍGENES 107).

¹⁶¹⁰ O. Maurel: “El respeto a los niños, una vía hacia la autonomía al margen del mimetismo de la violencia” en: *Anthropos*, n° 213 (2006), p. 141.

ni coraje no hay verdadera amistad”¹⁶¹¹. ¿Son estas cualidades posibles a pesar de todo? Girard sostiene que sí, aunque advierte que “sólo una gran capacidad de resistencia a los arrastres miméticos puede asegurar esta independencia. Todos los sentimientos miméticos conviven muy bien. Los estúpidos arrebatos de la moda desembocan en las feroces exclusiones de los chivos expiatorios. Virtud rara y preciosa entre todas: la inmunidad al mimetismo”¹⁶¹². Por desgracia para Job no es el caso de sus amigos, que no sólo no poseen esta virtud, sino que siguen la atracción mimética del comportamiento de la mayoría. Y esta atracción puede estar orientada en diferentes formas, o bien hacia la repulsión, o bien hacia la adulación. Así, cuando hay quienes pasan del odio a la primera fila de los aduladores, más allá de las apariencias, en realidad este cambio estaría bajo el influjo del mimetismo y sería lo contrario de la libertad¹⁶¹³. Otro ejemplo literario, un personaje de Shakespeare, que Girard cita y que pudiera encarnar las excepciones que la teoría mimética prevé, para poder resistir las consecuencias del mimetismo es Hermione. Gracias a “su buen sentido, su nobleza de espíritu, el buen uso que ella hace de su libertad” puede oponer una barrera a las consecuencias infernales de una mimesis desencadenada¹⁶¹⁴.

Girard se queja de que muchos pensadores tienen siempre la libertad en la boca y, cuando creen estar enalteciéndola, simplemente la están banalizando, sin tener en cuenta las dificultades que empeña ejercitarla. Es, entre otras cosas, lo que el autor expresa a través del episodio de la mujer adúltera a la que van a lapidar ante Jesús¹⁶¹⁵. Traemos aquí el fragmento que narra la escena: “*Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: “Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú que dices?” Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: “Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra”. E, inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose Jesús le dijo: “Mujer, ¿Dónde están? ¿Nadie te ha condenado? Ella respondió: “Nadie, Señor.” Jesús le dijo: “Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más”*”¹⁶¹⁶.

Dice Girard que Jesús está ante un terrible dilema: si se opone a la lapidación está menospreciando la Ley y, si la aprueba, traiciona sus enseñanzas, dirigidas contra los contagios miméticos y los desembocamientos violentos. Todo el mundo debe tirar piedras a la adúltera en un comportamiento unánime, una violencia ritual mediante la cual la comunidad se reconcilia: “así es como, sin duda alguna, la tesis mimética debe explicar la existencia de una lapidación institucional, tal como se la encuentra codificada mucho más tarde en el *Levítico*”¹⁶¹⁷. El pensador se detiene en distintos detalles del texto que interpreta a su modo, como el de que Jesús se agache, no para escribir, sino que sería porque se agacha que escribe, para evitar la mirada de provocación de los adversarios¹⁶¹⁸. Pero Girard, ahora haciendo de

¹⁶¹¹ RAHP 79.

¹⁶¹² Ídem.

¹⁶¹³ RAHP 80.

¹⁶¹⁴ SHAKES 382.

¹⁶¹⁵ En toda la obra de Girard, en al menos tres ocasiones el autor se detiene a exponer, analizar y extraer consecuencias del episodio de la lapidación fallida de la adúltera. Estas se hallan en los siguientes textos: CEASEC (1994), AUTOMATISMES (1995), y SATÁN (1999). Además de menciones como la de ORÍGENES (2000/2004). Iremos intercalando apreciaciones diversas de cada texto, incluyendo aquellas que nos parecen más relevantes y vinculadas con las cuestiones que estamos tratando.

¹⁶¹⁶ CEASEC 142. Juan 8, 3-11.

¹⁶¹⁷ Ídem.

¹⁶¹⁸ “Antes de responder a quienes piden su parecer sobre la obligación de lapidar a la mujer, inscrita en la Ley de Moisés, Jesús se inclina hacia el suelo y escribe en el polvo con el dedo. [...] Se ha inclinado para eludir la mirada de esos hombres con los ojos inyectados en sangre. Si Jesús les devolviera sus miradas, esos hombres exaltados no verían en sus ojos lo que realmente es, sino lo que transformarían en un espejo de su propia cólera:

exégeta, se concentra en las palabras capitales: “ “¡Que aquel que se crea libre de pecado le arroje la primera piedra!” ¿Por qué la primera piedra? Porque ella es la única decisiva. Aquel que la tire no tiene a nadie a quien imitar. Nada más fácil de imitar que un ejemplo ya dado. Dar uno mismo el ejemplo es una cosa totalmente diferente¹⁶¹⁹. La multitud está miméticamente movilizada, pero le queda un último umbral que franquear, el de la violencia real. Si alguno tirara la primera piedra, inmediatamente después lloverían las piedras”¹⁶²⁰.

La primera piedra sería decisiva, la más difícil de lanzar porque sería la única que carece de modelo. Cuando Jesús llama la atención sobre ella de forma explícita, estaría reforzando y magnificando el último obstáculo que se opone a la lapidación. De manera que cuanto más piensen quienes van a tirar la primera piedra, en la responsabilidad que asumirán si lo hacen, sería más probable que no lo hiciesen. En cambio, una vez lanzada la primera piedra, la segunda, la tercera y las sucesivas llegarían más rápido, ya que cada vez los demás tendrían más modelos que seguir: “cuanto más se multiplican los modelos, más se acelera el ritmo de la lapidación”¹⁶²¹. De manera que, para Girard, es patente que hay realmente necesidad de un modelo mimético para algo tan sencillo como lanzar piedras. La prueba sería el ejemplo inverso de la inicial resistencia de los efesios a hacerlo, en el caso del relato que narra la incitación de Apolonio de Tiana para apedrear a un mendigo¹⁶²². Por lo tanto, la “primera piedra” no sería, sin más, un asunto de mera retórica¹⁶²³: “Siempre escéptico y orgulloso de su escepticismo, el lector moderno sospecha que se trata sólo de un efecto

su propio desafío, su propia provocación, eso leerían en la mirada de Jesús, por apacible que fuera. Con lo que, de rebote, se sentirían provocados. El enfrentamiento no podría entonces evitarse, lo que, probablemente, conllevaría lo que Jesús se esfuerza en impedir: la lapidación de la víctima. De ahí que eluda incluso la sombra de una provocación”. SATÁN 86.

¹⁶¹⁹ AUTOMATISMES 122 (QCCC 207/CEASEC 143).

¹⁶²⁰ CEASEC 142.

¹⁶²¹ SATÁN 82-83.

¹⁶²² En SATÁN, Girard compara dos lapidaciones. La de Apolonio de Tiana anima a los efesios a lapidar a un mendigo harapiento, supuestamente endemoniado, para poner fin a una peste y consigue que alguien tire la primera piedra. Suscitado el primer modelo de alguien que lanza la piedra, todo es más fácil. En la lapidación de la adúltera, finalmente esta no se lleva a cabo, impedida por Jesús, invitando a que aquel que esté libre de pecado tire la primera piedra. La falta de modelo alguno que lance la piedra y el número en aumento de potenciales modelos que se van, desactivan la lapidación. De nuevo el fuerte contraste entre cristianismo y paganismo se haría evidente: “Apolonio de Tiana era un célebre gurú del siglo II. En los medios paganos sus milagros se consideraban muy superiores a los de Jesús. El más espectacular fue, sin duda, la erradicación de una epidemia de peste en la ciudad de Éfeso. Gracias a Flavio Filóstrato, escritor griego del siglo siguiente y autor de una *Vida de Apolonio de Tiana*, contamos con un relato de este episodio. Los efesios no podían librarse de la epidemia. Tras intentar inútilmente muchos remedios, se dirigieron a Apolonio, quien, por medios sobrenaturales, se plantó en un abrir y cerrar de ojos en Éfeso y les anunció la inmediata desaparición de la epidemia. [...] Tal fue el horrible milagro. Si su autor hubiera sido cristiano, se le habría acusado, sin duda, de calumniar al paganismo. Pero Filóstrato era un pagano militante, decidido a defender la religión de sus antepasados. El asesinato del mendigo le parecía apropiado para reforzar la moral de sus correligionarios y su resistencia al cristianismo. En el plano que hoy llamaríamos “mediático”, no se equivocaba. Su libro tuvo un éxito tal que en el siglo IV Juliano el Apóstata volvió a ponerlo en circulación, en el marco de su tentativa, la última, para salvar al paganismo”. SATÁN 73-75. Girard comenta también este pasaje contra la idealización de la cultura grecorromana, tras aludir a la lapidación de Tarpeya, hija de Espurio Tarpeyo, un general que defiende Roma, y que había traicionado a la ciudad permitiendo a los Sabinos su invasión, cosa que éstos le pagan no cubriéndola con joyas sino con sus escudos, y que daría nombre a la Roca Tarpeya como lugar de ejecuciones donde se obligaba a los condenados a lanzarse al vacío: “Quienes pretenden que la costumbre del *pharmakos* desapareció en Grecia muy pronto debido a que los griegos estaban demasiado civilizados para mantener esa práctica, nos están contando pamplinas. En *Veo a Satán* comento un texto que data de seis siglos después del periodo clásico. Se trata de un panegírico del santón pagano Apolonio de Tiana, en el que se describe la lapidación colectiva de un mendigo elegido al azar. Este odioso crimen fue organizado por el santón con la finalidad de “curar” una epidemia de peste que se cebaba sobre la ciudad de Éfeso. Los efesios, por su parte, se entregan con tanto placer al juego macabro que, después de haber procedido a la lapidación de aquel desgraciado al que asesinaron sin motivo, ya no fueron capaces de reconocerle, sino que pasaron a ver en él al demonio mismo de la peste, al que suponían haber quitado la capacidad de causar más daño. Apolonio y su biógrafo Filostrato se muestran muy orgullosos de este asunto”. ORÍGENES 41.

¹⁶²³ SATÁN 82.

puramente retórico: la primera piedra es proverbial, una de esas expresiones que todo el mundo repite. Pero ¿se trata aquí realmente de un simple efecto de lenguaje? El texto que leemos, no hay que perderlo de vista, es la historia de la mujer adúltera salvada de esa lapidación que ha hecho proverbial dicha referencia a la primera piedra. Si todavía esta expresión se sigue repitiendo en todas partes, en todas las lenguas de los pueblos cristianizados, es a causa, sin duda, de este texto, pero también por su extraordinaria pertinencia, justamente subrayada por el paralelismo de nuestros dos relatos”¹⁶²⁴.

Girard elogia esta genial y audaz simplicidad de Jesús, que considera superior a los términos de su teoría, al tiempo que la inscribe en el contexto bíblico. Es evidente que el pensador no deja pasar la ocasión de seguir criticando lo que considera “dejes” propios del discurso moderno. Para señalar el papel insospechado del mimetismo en la cultura humana, Jesús no echa mano de nuestras abstracciones, como la de los términos imitación, mimetismo o mimesis. Indica Girard que Jesús se basta con “la primera piedra”¹⁶²⁵: “Como muchas otras frases memorables, la de Jesús no se caracteriza por la originalidad que el mundo moderno aprecia, la que exige de sus escritores y artistas: la originalidad de lo nunca dicho, de lo nunca oído, de lo absolutamente nuevo. No, la respuesta de Jesús al desafío que se lanza no es original en este sentido. Jesús no inventa la idea de la primera piedra, sino que la toma de la Biblia, en cuya tradición religiosa se inspira. Nuestra desencarnada “creatividad” no concluye casi nunca en verdaderas obras maestras”¹⁶²⁶. Girard interpreta que Jesús habría trascendido la Ley, pero apoyándose en lo que la legalidad tendría de “más humano, de más ajeno al mimetismo de la violencia”, en previsión de las falsas denuncias, para dificultarlas lo más posible: “la obligación impuesta a los dos primeros acusadores de tirar las primeras piedras. La Ley priva a los delatores de modelos miméticos”¹⁶²⁷.

Nos fijamos en este momento de la narración, ya que es importante para Girard y para nuestro trabajo, en la medida en que nos interesa buscar los márgenes que las leyes del mimetismo nos dejarían para actuar en libertad. Esta es una de las pocas ocasiones en las que Girard habla propiamente al respecto. En este sentido el autor pone el acento en “los mejores” que, entre la multitud, considera que cuentan con tiempo para escuchar a Jesús y se examinan a sí mismos: “si es real, ese examen no puede adolecer de descubrir la relación circular de la víctima y del verdugo. El escándalo que encarna esa mujer a sus ojos, esos hombres lo llevan ya dentro de ellos mismos, y es para desembarazarse de él por lo que lo proyectan sobre ella, tanto más fácilmente, por supuesto, cuanto que ella es verdaderamente culpable. Para lapidar a una víctima con rectitud de intención, es necesario creerse diferente de ella, y la convergencia mimética [...] se acompaña de una ilusión de divergencia. Es la convergencia real, combinada con la ilusión de divergencia, la que desencadena lo que Jesús trata de prevenir, el mecanismo del chivo expiatorio”¹⁶²⁸. Jesús logra uno de sus pocos éxitos al salvar a la mujer adúltera de la lapidación. Habría impedido un “apasionamiento mimético” orientado a la violencia, gracias a que ha podido desencadenar otro en sentido inverso, un “apasionamiento mimético no violento”: “cuando un primer individuo renuncia a lapidar a la mujer adúltera, lo sigue en esa decisión un segundo, y así sucesivamente. Hasta que, al final, es todo el grupo, guiado por Jesús, el que renuncia a su proyecto de lapidación”¹⁶²⁹.

¹⁶²⁴ SATÁN 81.

¹⁶²⁵ SATAN 83-84. En la nota a pie nº 1, p. 84, nos remite a QCCC: “1. Véase mi interpretación de este mismo texto de Juan en *Quand ces choses commenceront*, Arléa, París, págs. 179-186. Véase asimismo René Girard, *La Vittima e la folla*, traducción y edición de Giuseppe Fornari, Santi Quaranta, Treviso, 1988, págs. 95-132”.

¹⁶²⁶ SATÁN 83.

¹⁶²⁷ SATÁN 84-85. Aquí encontramos otra apreciación en el mismo sentido: “En el *Levítico* queda establecido claramente que tiene que haber dos testigos que deban lanzar las primeras piedras, y que, una vez que lo han hecho, todos deben hacer lo mismo. Estamos ante la ritualización de un asesinato colectivo, que al principio fue algo espontáneo, como lo fueron por lo demás todos los rituales de sacrificio”. ORÍGENES 41.

¹⁶²⁸ CEASEC 142-143.

¹⁶²⁹ SATÁN 83.

¿Qué ha sucedido con el primero, con los primeros que han dejado caer sus piedras renunciando a lapidar a la mujer adúltera? Para Girard no hay duda, estamos ante una muestra de un genuino comportamiento individual, aunque cada vez menos individual, en la medida en que esté motivado por cada vez más ejemplos de modelos que renuncian a la lapidación, y menos por una reflexión individual suscitada por las palabras de Jesús: “no se hace verdaderamente individuo más que aquel que, separándose de la multitud, escapa a la unanimidad violenta. Todos no son capaces de tanta iniciativa. Aquellos que son capaces se separan los primeros y, haciendo esto, impiden la lapidación. Esa imitación comporta una dimensión auténticamente individual. La prueba es el tiempo, más o menos largo, que requiere según los individuos. El nacimiento del individuo es nacimiento de tiempos individuales. En tan largo tiempo como el que cuesta formar una multitud, esos hombres se presentan todos juntos y hablan todos juntos para decir exactamente la misma cosa. La palabra de Jesús disuelve la multitud. Los hombres se van de allí uno a uno, según la diferencia de tiempo que le es necesario a cada uno para entender la Revelación. Como la mayoría de los hombres pasan su vida imitando, no saben que imitan. Incluso los más capaces de tomar la iniciativa no la toman casi nunca. Para saber de qué es capaz un individuo es necesaria una situación excepcional, como esta lapidación fallida. “Los más viejos” renuncian los primeros. Tal vez tengan la sangre menos hirviente que sus menores¹⁶³⁰. [...] Sólo importa la distinción entre los primeros y todos los demás. Una vez que los más viejos se fueron, los menos viejos, e incluso los más jóvenes, salen de la multitud cada vez más rápido, a medida que los modelos se multiplican. Tanto se trate de tirar las piedras o, al contrario, de no tirarlas, *el comienzo sólo tiene un precio. La verdadera diferencia está allí*¹⁶³¹. Para los primeros imitadores de aquellos que han comenzado a marcharse, se puede hablar todavía de decisión, pero en un sentido que se debilita cada vez más rápido a medida que el número de decididos aumenta. La decisión inicial, desde que es imitada, vuelve a ser rápidamente contagio puro, mecanismo social”¹⁶³².

A juicio de Girard Jesús, con “la primera piedra”, consciente del inmenso papel del mimetismo en la cultura humana, está subrayando el verdadero principio no sólo de las lapidaciones antiguas, sino de todos los fenómenos de masas, antiguos y modernos (modas, aficiones políticas e intelectuales...) ¹⁶³³. Por eso, el simbolismo de la primera piedra seguirá vivo, porque “la definición mimética de los comportamientos colectivos continúa siendo tan válida como hace dos mil años”¹⁶³⁴. Tanto para mal, como ilustraría Apolonio de Tiana incitando a los efesios a la lapidación, no fallida, de un mendigo. Como para bien, como en la lapidación abortada de la adúltera, ya que incluso la renuncia al mimetismo violento se

¹⁶³⁰ Repetimos aquí esta frase antes citada, contextualizada a partir del texto de AUTOMATISMES. Iría en la misma línea de lo que hemos afirmado más arriba al respecto de adultos y niños, a lo que podríamos añadir circunstancias como, en ocasiones, la cercanía de la muerte, ilustradas por las agonías de personajes de novela, en las que la lucidez y la grandeza de ánimo les acompañan.

¹⁶³¹ En la traducción española la frase “La verdadera diferencia está ahí” no aparece en cursiva, como sí aparece en el texto original en francés y por ello la citamos también en cursiva. QCCC 209.

¹⁶³² CEASEC 144-145. Como vemos el texto de AUTOMATISMES es casi igual, salvo que aquí se añade que la decisión deviene tanto mecanismo mental como social: “Para los primeros imitadores de aquellos que deciden, se puede aún hablar de decisión, pero en un sentido ya debilitado y que se debilita siempre más rápido a medida que el número de los decididos aumenta. La decisión inicial, desde que es imitada, vuelve de nuevo muy rápido contagio puro, mecanismo mental como social”. AUTOMATISMES 123-124.

¹⁶³³ Aún cuando hemos visto que Girard considera “una dimensión auténticamente individual”, cree que “junto con los tiempos individuales [...] hay siempre un tiempo social en nuestro texto, pero imita desde ahora los tiempos individuales, es el tiempo de las modas y de los embalamientos políticos, intelectuales, etc., el tiempo siempre puntuado por mecanismos de chivo expiatorio”. AUTOMATISMES 124.

¹⁶³⁴ SATÁN 83-84. Tanto en el relato de la adúltera, como en el de Apolonio, “en ambos textos, toda la acción gira alrededor de un problema”, que la frase de Jesús sí explicita, “al contrario que en el relato de Filóstrato, donde nunca aparece formulado con claridad: el de la *primera piedra* [...] [pero siendo] evidente que esa primera piedra constituye la principal preocupación del gurú [Apolonio], puesto que ningún efesio se decide a arrojarla”. SATÁN 79-80.

expandiría, contando con que se transforme en mecanismo social o mimetismo ciego. En este sentido nos gustaría destacar una frase que no aparece en el texto de CEASEC/QCCC: “La libertad y la imitación no se excluyen forzosamente”¹⁶³⁵.

El pensador recalca la dificultad de la decisión de los primeros que salen de la multitud y renuncian a tirar piedras, ya que estarían aceptando el riesgo de recibir las. Además, aún sería más costosa de tomar, ya que lo fácil hubiera sido continuar con la idea de la lapidación y seguir la corriente de mimetismo en este sentido. Girard prosigue pensando acerca de la primera piedra incluyendo una reflexión de índole religiosa que, por cierto, apoyaría las reservas indicadas por O. Maurel, aunque ni mucho menos éstas agoten la cuestión. Hablamos de la gracia, el modelo de Jesús, la inspiración del Espíritu, como elementos necesarios para Girard contra la violencia, dada la flaqueza humana: “la primera piedra es menos mimética que las siguientes, pero no ha sido conducida allí menos que las demás, por la oleada de mimetismo que ha engendrado la multitud. ¿Y los primeros en decidirse contra la lapidación? ¿Es necesario pensar que entre ellos, al menos no hay ninguna imitación? Ciertamente que no. Incluso allí hay imitación, ya que Jesús es el que sugiere a esos hombres comportarse como lo hacen. *La decisión contra la violencia sería imposible, nos dice el cristianismo, sin ese espíritu divino que se llama el Paráclito*, es decir, en griego originario, “el abogado de la defensa”: que es claramente el papel de Jesús mismo. Él deja entender, por otra parte, que él mismo es el primer Paráclito, el primer defensor de las víctimas. Y es sobre todo por la Pasión por lo que es aquí, naturalmente, sobreentendido. La teoría mimética insiste sobre el seguidismo universal¹⁶³⁶, sobre la impotencia de los hombres para no imitar los ejemplos más fáciles, los más seguidos, porque es eso lo que predomina en toda sociedad”¹⁶³⁷.

A pesar de esta propensión humana de los individuos para seguir e imitar las corrientes mayoritarias y de la universalidad de las leyes del deseo mimético, hemos ido viendo que la teoría mimética también admite un espacio para la libre acción de los hombres, aunque en este último texto citado pierde protagonismo en favor de la inspiración divina... Aún así, por si teníamos alguna duda, el propio Girard afirma que “no es necesario concluir que [la teoría mimética] niega la libertad individual”¹⁶³⁸. Le resultaría excesivo decir que el bien sólo se impone por el mimetismo. Tampoco afirma que aquellos que dan los primeros pasos deben ser necesariamente los “jefes” y el primer paso “puede consistir en aceptar seguir, en lugar de dirigir”, como ocurre en el episodio de la adúltera¹⁶³⁹.

Tendríamos aquí un ejemplo de las ideas expuestas anteriormente al hilo de la libertad humana, entendida conforme a la teoría mimética, condicionada, pues, y posibilitada a la vez por el mimetismo. Y es que, el mismo episodio de la multitud presta a la lapidación, podemos verlo a la luz de las intervenciones de Girard negando el reduccionismo o la extrema rigidez de su teoría. Así, lo que en mayor o menor grado se habría dado en los individuos, ante las palabras de Jesús – también ante las diatribas de Apolonio – habría sido una oportunidad de elección. La posibilidad de cambiar el modelo de imitación de la conducta que les habría llevado a dejarse llevar por el escándalo y a perseguir a la adúltera, por otro modelo a imitar, en este caso Jesús (o en sentido inverso, imitar a Apolonio para hacer efectiva la lapidación).

¹⁶³⁵ AUTOMATISMES 124. Es curioso que el texto de QCCC que va siguiendo el texto de AUTOMATISMES casi al pie de la letra omite esta frase que nos parece tan significativa.

¹⁶³⁶ Nos parece más apropiado traducir “suivisme” por “seguidismo”, que por “continuismo”, como hace la edición en español de Anagrama. En el original francés: AUTOMATISMES 124 (QCCC 210).

¹⁶³⁷ CEASEC 145. Girard se ha pronunciado con anterioridad en *El chivo expiatorio* acerca de la cuestión de emprender acciones ante la ausencia más o menos patente de modelos. Lo hace al hilo de un mito azteca en el que diversos dioses deben afrontar el sacrificio y cuya enseñanza pondría de manifiesto la relatividad de nuestra libertad, condicionada por los modelos a los que imitamos. CH. EX 87-89.

¹⁶³⁸ CEASEC 145.

¹⁶³⁹ CEASEC 147.

Parece legítimo considerar que, aunque siempre condicionada, tanto el texto de la lapidación acometida incitada por Apolonio, como el de la lapidación fallida evitada por Jesús, ilustrarían la libertad humana que, posibilitada por la movilidad de los deseos, inspirados en uno u otro modelo, nos capacita o nos deja margen para cambiar de postura. Es decir, somos susceptibles de cambiar, no estamos condenados a ideas, opiniones o deseos fijos. Lo ejemplificarían tanto los efesios que, aunque en frío y sin motivos, no se deciden a asesinar al mendigo, pero acaban por adoptar el modelo de Apolonio que les anima a hacerlo; como la masa con “humor combativo” que finalmente, siguiendo el modelo de Jesús, se detiene.

Obviamente, Girard no examina estos casos de manera neutra. Apolonio juega a favor de la estigmatización de un desvalido, la violencia, la ignorancia y la magia. Jesús aboga por la liberación, la no violencia, el conocimiento y la religión en favor de la promoción humana. Apolonio tiene que demonizar a su víctima para movilizar la violencia y logra que alguien lance la primera piedra, “acaba por resolver la dificultad en el sentido deseado por él, aunque tenga para ello que bregar como estupendo demonio que es. Jesús triunfa asimismo ante las dificultades con que tiene que enfrentarse, pero, al contrario que el gurú, pone en juego su ascendiente contra la violencia”¹⁶⁴⁰. Apolonio, interpreta Girard, no atrae la atención sobre la primera piedra, “se calla por razones simétricas, pero inversas, de las que empujan a Jesús a mencionar la primera piedra explícitamente, dándole la mayor resonancia posible. La duda inicial y el encarnizamiento final de los efesios son demasiado característicos del mimetismo violento para no inducirnos a pensar que ambos relatos están de acuerdo con la dinámica, o más bien, con la “mimética”, de la lapidación. Para favorecer la violencia colectiva, hay que reforzar su inconsciencia, y eso es lo que hace Apolonio”¹⁶⁴¹. De esta manera, como señala Girard, a propósito de su reflexión sobre Janet, el buen corazón es insuficiente para no lapidar a una víctima. Las condiciones para la lapidación irían del lado del engaño de Apolonio, contrapuesto al saber antropológico mimético aplicado de Jesús, expresado en la frase de la “primera piedra”, que buscaría deconstruir el mecanismo del chivo expiatorio¹⁶⁴², desalentar y desenmascarar la violencia, mostrándola a plena luz¹⁶⁴³.

Completamos ahora la idea, según la cual Girard, no sólo no negaría la libertad, sino que la valoraría más que otros pensadores que, como decíamos antes, estarían siempre hablando de ella. ¿Por qué? Porque asevera que sitúa la libertad en su justo y difícil contexto, el de los contagios miméticos. Por ello sostiene que su teoría, como evocábamos antes, “da a lo que no es mecánico, y que, sin embargo, no difiere en absoluto en su forma de lo que sí lo es, un realce, que la decisión libre no tiene entre los pensadores que tienen siempre la libertad en la boca, y que de hecho, incluso, creyendo exaltarla, la devalúan completamente. Si se glorifica lo decisivo sin ver lo que lo hace muy difícil, no se sale jamás de la metafísica más

¹⁶⁴⁰ SATÁN 81-82.

¹⁶⁴¹ SATÁN 84.

¹⁶⁴² AUTOMATISMES 123.

¹⁶⁴³ SATÁN 84. Completando el puntilloso análisis comparativo de Girard de los episodios protagonizados por Apolonio y Jesús, el pensador también señala la relevancia de la cuestión de retirar la mirada en un intento por evitar la violencia de los que se disponen a lapidar, que en el caso del mendigo habría sido en vano: “Cuando Apolonio dice a los efesios que se armen con piedras y se sitúen en círculo en torno al mendigo, éste reacciona de una forma que recuerda el comportamiento de Jesús frente a la irritada muchedumbre. Tampoco él quiere dar a esos hombres amenazantes la impresión de que los desafía. E incluso su deseo de que lo tomen por ciego, aun siendo un simple mendigo “profesional”, corresponde, me parece, al gesto de Jesús al escribir en el polvo. Cuando comienzan a llover piedras, el mendigo sabe ya que no podrá salir bien librado pretendiendo que lo tomen por ciego. Su maniobra ha fracasado. En vista de lo cual no duda ya en mirar a su alrededor tratando, contra toda esperanza, de descubrir en el compacto bloque de sus agresores la brecha que le permita huir. En la mirada de animal acosado que les dirige entonces el mendigo, los efesios creen ver una especie de desafío. Y es precisamente en ese instante cuando se convencen de que su víctima es el demonio inventado por Apolonio. La escena confirma y justifica la prudencia de Jesús: “A partir del momento en que algunos [...] empezaron a arrojarle piedras, el mendigo, que por el parpadeo de sus ojos parecía ciego, les lanzó súbitamente una mirada penetrante que mostró unos ojos llenos de fuego. Y los efesios, [quedaron] convencidos entonces de que tenían que habérselas con un demonio””. SATÁN 86-87.

vacía”¹⁶⁴⁴. Una idea, como veremos, muy cercana a la crítica y a la reformulación moriniana de la noción de libertad.

Girard advierte del gran riesgo que entraña el mimetismo, aunque no suele tematizarlo explícitamente, para tomar decisiones en una situación en la que el sujeto está particularmente afectado por un grupo o multitud (más allá de que comportamientos y deseos estén troquelados socioculturalmente). Una cuestión a tener en cuenta, en sus repercusiones en la política, como observa Girard, interpelado en un debate, acerca de la relativización de la acción personal y política que implicaría su teoría y que, según vimos antes, el autor rechaza que no les conceda valor: “Diría que la lección moral y política a sacar de mis análisis es, por supuesto, la siguiente: es necesario no fiarse del mimetismo. Esta lección es muy ciertamente democrática en la medida en la que ella reconoce que los movimientos de multitud oscilantes son lo que constituye el peligro¹⁶⁴⁵. [...] Los modelos de la democracia representativa en el siglo XVIII, en Montesquieu o en los ingleses, no proceden, como se ha dicho, de una voluntad de quitar al pueblo del poder, pero buscan evitar los efectos miméticos de multitud. La verdadera democracia consiste precisamente en conciliar la participación de todos los individuos en la vida política, sin caer en los efectos miméticos de embriaguez colectiva que todo régimen totalitario utiliza y del cual el texto bíblico nos habla constantemente”¹⁶⁴⁶. Una observación que, tras leer el texto, parece que cabría inferir de los postulados de Girard, aunque no la hubiese explicitado, y que no es para nada extraña a ellos.

No obstante, cabría recordar que, si bien el mimetismo acarrea problemas para la democracia, no es menos cierto, como veíamos a través del intento de lapidación de la mujer acusada de adulterio que, “incluso la renuncia al mimetismo violento no puede expandirse sin transformarse en mecanismo social, en mimetismo ciego”¹⁶⁴⁷. Es más, en línea con la perversión de la preocupación por las víctimas en *lobbies* de presión y en producción de más víctimas, cabría una no menos mimética denuncia, persecución o “lapidación” de todos aquellos a quienes se acusa de ser violentos, justificadamente o no. Esto vuelve a poner de manifiesto el espíritu desmitificador, no idealista y no optimista ingenuo de la teoría de Girard, que asume que muchos de los que renunciaron a tirar piedras a la adúltera, no las lanzaron finalmente porque estaban “miméticamente llevados” a ello. Cosa que podríamos extrapolar a muchas situaciones actuales, en las que consideramos que podemos presumir de comportamientos ciudadanos cívicos, fruto de nuestra madurez democrática, de nuestra libertad ejercida responsablemente, etcétera. Pero que quizás, como en el episodio evangélico, de haber carecido de uno o varios modelos que “se la jugaron”, y de muchos ejemplos que les siguieron y a los que la mayoría se sumaron *a posteriori*, tales conductas quizás habrían sido las opuestas. De ahí que no sería muy extraño que, a raíz de la emergencia de determinados modelos de comportamiento en una sociedad, que podríamos considerar antitéticos a otros vigentes, tomados como asumidos, cobraran un repentino auge produciendo un vuelco. Y es que el cambio de modelos en este contexto, sería menos complicado en la medida en que en este intervenga menos el raciocinio y la autorreflexión. Podríamos tomar nota del fino análisis de Girard con respecto a la turba calmada: “Para la mayoría de entre ellos, la verdadera razón de la no-violencia no es la dura reflexión sobre sí, el examen de conciencia [...] es el mimetismo como costumbre. Hay siempre embalamiento mimético en una dirección o en la

¹⁶⁴⁴ CEASEC 145-146 (AUTOMATISMES 124).

¹⁶⁴⁵ Ilustrando los movimientos de multitud oscilantes Girard apunta al totalitarismo: “bajo mi punto de vista, puesto siempre sobre los movimientos de multitud, del congreso de Nuremberg a los regímenes de asamblea única. Se podría hacer, con la ayuda del mimetismo, una teoría de los procesos estalinistas. ¿Cuál es el objetivo de este proceso? Se trata de obligar a la víctima a unirse a la unanimidad mimética para rehacer una verdad que nadie puede contradecir, es decir rehacer el mito”. AUTO-ORGANISATION 367.

¹⁶⁴⁶ Ídem.

¹⁶⁴⁷ AUTOMATISMES 124-125.

otra. Precipitándose en la dirección ya elegida, los miméticos, los *mimic men* se felicitan de su espíritu de decisión y de libertad”¹⁶⁴⁸.

En este sentido, apunta también a la “cobardía” de muchos comportamientos políticos, en los que primarían las preocupaciones electorales y, en este sentido, no serían capaces de ir contracorriente¹⁶⁴⁹. Aunque se trate de algo que el pensador francés dice refiriéndose a un texto paulino, que habla de servidumbre y liberación del pecado, resulta interesante traer aquí también una de las consideraciones de Girard al respecto de la libertad. Además de afirmar que seríamos libres porque siempre podríamos convertirnos (expondremos detalladamente la cuestión de la conversión en el capítulo noveno), el autor afirma que lo somos “porque nos negamos a sumarnos a la unanimidad mimética”¹⁶⁵⁰. Esto, que está dicho presuponiendo la cara negativa de la unanimidad mimética, y que, sobre todo, nos evoca la convergencia colectiva frente a las víctimas, asociada a los mecanismos victimarios y los sacrificios rituales, también podría valernos para advertir que, incluso cuando la unanimidad social está vinculada a comportamientos no violentos y no perniciosos, aún cabría, yendo más allá de estas palabras de Girard, exigirse el ejercicio de la libertad tomando distancia, siendo capaces de abstraerse de la colectividad, antes de adherirse a sus fines.

Pero el autor de *El chivo expiatorio* conoce la gran dificultad de decidir soberanamente, lo que vemos expresado, por ejemplo, en el caso de Herodes, al respecto de su orden de decapitación de Juan Bautista¹⁶⁵¹, y en el de Pilatos, que se lava las manos, condescendiente con la multitud que pide crucificar a Jesús. Al mismo tiempo hay que decir que Girard parece exagerar al plantear, cuando habla de Herodes, que “su ejemplo nos hace ver que incluso los seres más poderosos son incapaces de resistir al mimetismo verdaderamente acumulativo esta vez, porque victimario”¹⁶⁵². Consideramos que aquí se habrían tenido que considerar con mucho más peso aspectos obvios, algunos nombrados por el pensador, como el miedo de los poderosos a no satisfacer al grupo o a la multitud y sus consecuencias (pérdida de prestigio, críticas, cuestionamiento de su poder...). Su conclusión parece exagerada y no tendría en cuenta que alguien no tiene por qué verse afectado por el mimetismo, manteniendo su propio juicio al menos y, a pesar de ello, acceder al crimen o a

¹⁶⁴⁸ AUTOMATISMES 125.

¹⁶⁴⁹ Retomamos una cita anterior que ahora completamos: “En nuestra época el mimetismo es reforzado por la comunicación instantánea y el sensacionalismo de los medios. De ahí la importancia de lo político, y casi siempre su prodigiosa cobardía, su tendencia a nadar en el sentido de la corriente, como Pilato, por la preocupación electoral, por incapacidad para pensar solo”. CEASEC 54.

¹⁶⁵⁰ “Por eso viene a decir san Pablo que “aunque encadenados, somos libres” 28* [*28. Romanos 6, 17-18: “Gracias a Dios, aunque fuisteis siervos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquella forma de doctrina a la que sois entregados. Y liberados del pecado, sois hechos siervos de la justicia”.] ¡Lo somos porque siempre podemos convertirnos de verdad! En otras palabras, porque nos negamos a sumarnos a la unanimidad mimética”. ORÍGENES 107-108.

¹⁶⁵¹ “Si Marcos nos informa de esto, no es por el placer de contar, es para aclararnos sobre la naturaleza de la decisión que arranca la cabeza del profeta. Hay que reconocer ahí no el acto de un soberano actuando con toda independencia y por razones que le son propias, sino la decisión de una multitud que no debe su unanimidad más que a la fijación repentina sobre una víctima cualquiera de un frenesí mimético privado a partir de ahora de todo enraizamiento concreto, de todo vínculo objetivo del hecho mismo de que se ha llegado al paroxismo de la crisis mimética, al estado del escándalo extendido por todas partes. En el curso del relato, el número de los personajes crece constantemente para desembocar sobre la multitud de los invitados. Si estos últimos se comportan en multitud, es decir reaccionan todos idénticamente, todos miméticamente, es que ellos representan, en tanto que multitud, el estadio supremo de la crisis. La decisión pertenece a la multitud; Herodes no hace más que validar *nolens volens*, finalmente subyugado por la presión mimética formidable que emana de la unanimidad. Cediendo a esta presión, Herodes se une él mismo a la multitud; no es más que el último de los individuos que la componen. [...] Herodes solo puede hacer ejecutar una sentencia de muerte que no es verdaderamente la suya más bien que en la medida en que la fuerza de unificación y de unanimización mimética se ejerce también sobre él”. R. Girard, “La danse de Salomé”, en : P. Dumouchel, J. P. Dupuy (dir.): *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 346-347.

¹⁶⁵² Ídem.

las pretensiones ajenas por temor a las consecuencias y no necesariamente por una cuestión de mimetismo.

Escapar al mimetismo, sería algo propio de los genios, -caso de los grandes novelistas- y de los santos¹⁶⁵³. No obstante Girard no afirma con esto que estos seres excepcionales lo sean hasta el punto de estar exentos de las dinámicas del deseo y de la imitación: “incluso los mejores seres humanos son sensibles a las polarizaciones miméticas”¹⁶⁵⁴. En cualquier caso, una resistencia meramente individual que no fuera más allá, no sería útil, en lo que a la contención de las escaladas de violencia y de las amenazas apocalípticas se refiere. Esta resistencia debería ser colectiva, y para ser efectiva todos los hombres deberían darse la mano¹⁶⁵⁵. Y, como apuntamos, también debería estar precedida de un personal ejercicio de reflexión y de toma de conciencia.

8.4. EL PAPEL DE LA TOMA DE CONCIENCIA Y DEL CONOCIMIENTO

“‘Sí mismo’, esa entidad a medias mítica cuya aparente realidad subjetiva aumenta de alguna manera en situaciones de conciencia reflexiva”.¹⁶⁵⁶

Las explicaciones del autor, al hilo del episodio de la lapidación de la adúltera, aún nos proporcionan otro pensamiento relevante acerca de la libertad, y que nos sirve para enlazar con este apartado que dedicamos, particularmente, a la importancia de la toma de conciencia y del conocimiento para poder tomar distancia de las dinámicas miméticas del ser humano y aspirar a un mayor grado de emancipación. El relato aludido nos haría ver la identidad de los comportamientos sociales. Todos serían miméticos, aunque puedan diferir hasta el infinito unos de otros, y la proporción de mecanismo y de libertad que comportan también varíe infinitamente. A pesar de todo, Girard hace gala del espíritu ilustrado, concretado en la confianza en el conocimiento como forma de resistencia ante el mimetismo social. A su parecer, la inagotable diversidad de los fenómenos sociales “no prueba nada en favor del nihilismo cognitivo; no prueba que los comportamientos son incomparables e incognoscibles. Todo lo que tenemos necesidad de conocer para resistir a los automatismos sociales, a los contagios miméticos galopantes, es accesible al conocimiento”¹⁶⁵⁷. En otro momento Girard afirma algo parecido, cuando sostiene que su teoría “se ha aplicado a describir los mecanismos que los descubrimientos recientes en neurología confirman: la imitación es primera y el medio esencial del aprendizaje, más bien que una cosa aprendida. No podemos escapar al mimetismo más que comprendiendo las leyes: sólo la comprensión de los peligros de la imitación nos permite pensar una auténtica identificación con el otro. Pero tomamos conciencia de este primado de la relación moral, en el momento mismo donde la atomización de los individuos se cumple, donde la violencia ha crecido aún más en intensidad y en imprevisibilidad”¹⁶⁵⁸.

Nos parece patente la asociación de Girard con el ánimo ilustrado en lo que a su confianza en la razón y el conocimiento para salir de la minoría de edad se refiere aunque, obviamente, eso no resta quilates a su crítica a las Luces, y convive con su “colchón” cristiano, tanto en lo referente a su recurso a la gracia así como a la escatología. Tras este par de citas, seguimos hablando del ejercicio de la toma de conciencia al que aludíamos y del conocimiento, como claves que, aún en el marco de la teoría mimética, cuyo fátum de

¹⁶⁵³ ACLAU 235.

¹⁶⁵⁴ VM 185.

¹⁶⁵⁵ CEASEC 197.

¹⁶⁵⁶ G. Bateson: *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 282.

¹⁶⁵⁷ CEASEC 146.

¹⁶⁵⁸ ACLAU 11.

mimetismo parecía ahogarnos, podrían contribuir a hacernos más libres. Aunque la clasificación que aquí ofrecemos no tenga los pasos franqueados entre las distintas categorías y pudiera ser otra, creemos que podemos servirnos de ella para poner cierto orden que nos ayude a exponer las ideas. El rol de la toma de conciencia aparece en la teoría mimética de forma entrecruzada en el nivel del conocimiento, de la teoría o de la desmitificación, junto con el de la acción, la responsabilidad o la emancipación. Por ello, distinguiremos entre un ámbito de reflexión más general o abstracto, posibilitado por la teoría mimética como saber desmitificador, recuperando la cuestión del “realismo racional” girardiano, que también estaría ligado a la libertad, y otro ámbito, referido, más bien, a la toma de conciencia, al auto-conocimiento o saber que, teniendo a su disposición la panoplia de útiles de la teoría mimética, tendrían mayor aplicación en situaciones y contextos cotidianos.

Entendemos “toma de conciencia” como sinónimo de la locución verbal equivalente “cobrar conciencia”, darse cuenta, percatarse de algo. Nos atreveríamos a decir que, incluso, podemos entrecruzar en las reflexiones de Girard al respecto, todas las acepciones del término “conciencia”, (salvando algunas diferencias terminológicas con las correspondientes entradas en el diccionario): auto-reconocimiento de los atributos esenciales del ser humano; conocimiento interior del bien y del mal; conocimiento reflexivo de las cosas; actividad mental de acceso propio del sujeto; acto psíquico de auto-percepción del sujeto en el mundo¹⁶⁵⁹. Conocimiento y re-conocimiento, claro está, remitido en este caso a nuestra condición imitativa. Vamos a ir viéndolo.

Ámbito abstracto/ general

Como ya expusimos en el capítulo quinto, Girard desgana una incisiva crítica al relativismo que, lejos de ser pintada con brocha gorda, no obviaba la diversidad cultural y admitía lo que denomina “relativismo social” (el cuestionamiento de la verdad de la acusación de un colectivo contra la verdad de una víctima). Esta crítica más enfocada al terreno etnológico se subsumía, sin embargo, en una impugnación más amplia del relativismo epistemológico asociado a las corrientes filosóficas e intelectuales propugnadoras del nihilismo, el escepticismo o la renuncia al conocimiento de lo real, en favor de un nivel de relaciones inconmensurables del lenguaje consigo mismo. De imponerse, esta visión daría al traste con la interpretación de los textos históricos de persecución y de los mitos, en los que Girard ausculta la realidad y la verdad de víctimas de horrendas persecuciones y violentos crímenes y, aún, con la pretensión de establecer una jerarquía en la que no vale lo mismo la versión del verdugo que la de la víctima. Es, en este sentido, que la teoría de Girard pretende salvaguardar la que considera la herencia, sobre todo judeocristiana y del espíritu crítico moderno, del saber de interpretación de los estereotipos de la violencia. Esto, frente a la tentación de claudicación de los seres humanos y la dimisión de los logros históricos alcanzados, que estaría significada, entre otras cosas, por la renuncia de la ruptura del círculo hermenéutico, como la entiende el pensador. La siguiente cita, además de una muestra de ello, es significativa por cuanto comporta uno de los escasos ejemplos en los que el autor expresa su confianza en el género humano:

“¡La cuestión es formidable! Puesto que es evidente que transgrede todas las reglas de la interpretación intelectual, del estructuralismo o del postestructuralismo. Diría que la ruptura del círculo hermenéutico, a mi modo de ver, está ya hecha. Ha tenido lugar en el momento en el que, en Occidente, hemos logrado leer algunos sistemas de representación victimaria debilitados. Hago referencia a la caza de brujas o a la visión de los perseguidores en los fenómenos de multitud. Si leen un proceso de bruja, verán que está generalmente de acuerdo con sus acusadores, dicho de otra manera, nos encontramos ante un texto de acusación

¹⁶⁵⁹ Tanto en lo referido a la voz “toma de conciencia” como a la voz “conciencia”, nos remitimos a las entradas respectivas del diccionario en red de la Real Academia Española de la Lengua: <<http://www.rae.es>>.

monolítica, unánime. A partir del siglo XVII, los historiadores dicen: es de broma, incluso si la bruja cree, nosotros no creemos y nosotros lo sabemos. Esto es fundamental para todo el espíritu crítico moderno, y no podemos relativizar este fenómeno. Es aquí que se hunde toda la crítica relativista, la que dice: toda interpretación de un texto es un nuevo texto, la interpretación del señor X vale la del señor Y, no hay mejor interpretación. Todo esto se destruye aquí, porque no podemos decir que la interpretación de los cazadores de brujas, que afirma la culpabilidad de la bruja y justifica por ahí su ejecución, es equivalente a la interpretación del historiador, que es también la nuestra. O entonces, si se quiere relativizar esto, hay que estar de acuerdo con Faurisson. Ustedes ven que la apuesta es considerable. El círculo hermenéutico ya está roto. Reconozco que no hay aquí una prueba científica, en un sentido no hay más que un acto de fe. Pero es un acto de fe en la historia y en la acción de los hombres, en la posibilidad para los hombres de dominar su destino. Lo que no va del todo en contra de la libertad o de la acción política, contrariamente a lo que a menudo me han reprochado”¹⁶⁶⁰. Eso sí, cuando Girard habla de la libertad la entiende a la manera de la teoría mimética, lo que pasa por asumir la condición humana imitativa, deseante y conflictiva y no por permanecer a sus espaldas.

Otro par de fragmentos a destacar, en los cuales el intelectual francés vincula el saber mimético con la libertad, son los que vamos a traer a continuación. Uno de ellos pertenece al mismo texto donde examina las tesis de Janet sobre la sugestión, y el otro al diálogo con teólogos de la liberación. En ellos se concibe el análisis mimético como un genuino instrumento de la deconstrucción de concepciones metafísicas que obstruirían las ciencias sociales, y de desmitificación anti-alienante. Pero la crítica girardiana también alcanza a aquellos que, sirviéndose de la teoría mimética, se quedarían en un nivel meramente crítico de ésta y, cómo no, también se dirige a lo que Girard considera las carencias de los planteamientos marxistas o psicoanalistas en el desvelamiento de las alienaciones humanas. La teoría mimética sería para él superior a estos, aunque no anularía algunos hallazgos parciales, que tendrían cabida en su empresa desmitificadora y su revelación de la alienación humana, no pudiendo ni queriendo soslayar la complejidad de la realidad:

“Es en la crítica de la sugestión que el tratamiento de la imitación es el más interesante. Es muy literalmente deconstrutor. Janet es un precursor de la utilización deconstrutora del mimetismo. En nuestros días aún, pienso, toda deconstrucción verdaderamente fecunda consiste en revelar el carácter mimético de fenómenos indebidamente esencializados y absolutizados por la metafísica explícita de las filosofías o la metafísica implícita de las ciencias sociales. La escuela llamada deconstrutora no tiene otra herramienta, me parece, que el análisis mimético. Como Janet en otra parte, pero en otro nivel, los deconstructores actuales hacen de la *mímesis* un uso exclusivamente crítico. Señalan con mucho gusto las rivalidades miméticas, es decir las propiedades desorganizadoras de la *mímesis* que van en el sentido de su ideología. Permanecen enérgicamente ciegos decididamente, por el contrario, a las propiedades organizadoras de esta misma *mímesis*, es decir, al mecanismo del chivo expiatorio cuyo poder amenaza su nihilismo cognitivo. La imitación o *mímesis* es capaz de deconstruir hasta la deconstrucción misma poniendo de manifiesto el proceso de fetichización nihilista al cual la escuela actual se aplica para hacer del nihilismo una especie de post-filosofía”¹⁶⁶¹.

“¿Qué es, en el fondo, la teoría sobre el deseo mimético? Es, antes que nada, un instrumento de desmitificación. Se trata de una forma de desmitificación que, en sus aplicaciones principales, rivaliza – miméticamente, tal vez – con el marxismo y el psicoanálisis, pero que, en mi opinión, es más radical. ¿Por qué? Porque se refiere a una alienación que está en la raíz de la subjetividad, antes de cualquier especificación de los

¹⁶⁶⁰ AUTO-ORGANISATION (Débat 8ème seance) 366-367.

¹⁶⁶¹ AUTOMATISMES 120.

dominios llamados particulares. Es evidente, sin embargo, que el deseo mimético no es jamás irreconciliable con ciertos aspectos del análisis marxista y del análisis psicoanalítico, lo que representa, al mismo tiempo, ventaja y peligro. En la medida en que la teoría mimética apunta a una alienación más radical, puede reencontrarse con las especificaciones sociales, políticas, sexuales y otros tipos de análisis. Pero, al mismo tiempo, considero que ella elimina aquello que, en mi opinión, es insostenible en el psicoanálisis por ser excesivamente negativo o reduccionista de cara a la realidad de nuestro mundo. La teoría mimética no nos obliga a encarar la familia y otros tipos de instituciones de manera uniformemente negativa. No exige de nosotros una especie de remodelaje terrorista de los modos de ser del pueblo. No sugiere eso. Insisto, por lo tanto, que la teoría sobre el deseo mimético es, antes de todo, un instrumento de desmitificación del cual se podría afirmar que “no partirá la caña quebrada, ni apagará la mecha que humea” (Is. 42, 3). No nos obliga a eso. Ni por eso es menos radical que el marxismo y el psicoanálisis. Con la ventaja, justamente, de permitir el respeto a la complejidad de lo real. Admite considerar, por ejemplo, que la familia – cuando funciona – es, sobre todo, una protección contra el deseo mimético, en lugar de simple y principal desencadenadora de los males del deseo, aspecto que es terrible en el psicoanálisis”¹⁶⁶².

Ámbito concreto/ cotidiano

Pasamos ahora a lo que hemos llamado un ámbito más cotidiano, en el que el potencial desmitificador de la teoría mimética también tendría un papel y la toma de conciencia que procura posibilitaría ganar cuotas de libertad y responsabilidad. Insistimos en que Girard no deja de mostrarse cauteloso, incidiendo en que no cabe abstraerse del mimetismo o ignorar los acuciantes problemas que nos amenazan. Pero sería, precisamente, sólo teniendo en cuenta esas coordenadas que sería posible abrirse camino. Más aún, sólo la conciencia de la inminencia del peligro de la propia violencia humana, o de los desastres naturales que pueda ocasionar nuestro modo de vida, “puede volver nuestros comportamientos miméticos¹⁶⁶³ en actos responsables”¹⁶⁶⁴. El único medio de dar el paso siempre posible, dice Girard, de la reciprocidad a la relación, del contagio negativo al contagio positivo consiste en “reconocer la imitación y su ambivalencia” y que ve ejemplificado de forma insuperable en la imitación de Cristo¹⁶⁶⁵. Este reconocimiento también consistiría en pensar una posible mutación interna del principio mimético, que sería “la renuncia a la autonomía de nuestro deseo”¹⁶⁶⁶. También habría que renunciar a la ilusión de la existencia de un espacio no sacrificial, como él mismo habría hecho, según se expuso en el capítulo séptimo. Girard, lejos de querer justificar la violencia, aboga por una “constante lucidez de su carácter radical”, ya que solamente a partir de esta conciencia sería posible cohabitar con lo que, al mismo tiempo, nos define como seres humanos y nos pone en riesgo¹⁶⁶⁷.

Como sabemos, la teoría mimética no sólo arroja luz sobre la violencia, sino antes bien sobre el deseo, sobre el mimetismo que sería fundamental tanto en la primera, como en el segundo y que tampoco cabría entender de forma escindida. En uno de los debates del coloquio “L’auto-organisation”, tras las intervenciones de Girard y de P. Dumouchel, Jean-Louis le Moigne pregunta a este último “si el conocimiento de la regulación mimética no es

¹⁶⁶² IDOLOS 73-74. Continúa la cita, haciendo referencia al ámbito literario: “El análisis mimético posibilita una crítica de la literatura que revela la profunda presencia de aspectos antropológicos, y hasta bíblicos, en las mayores obras, como el *Don Quijote* de Cervantes, o en Dante, Shakespeare, etc. esas grandes obras se revisten, al mismo tiempo, de un carácter fuertemente desmitificador y de una notable apertura espiritual y humana”. IDOLOS 74.

¹⁶⁶³ Aquí se sobreentienden dos acepciones de comportamientos miméticos, positivos, y negativos. Este caso se refiere a los negativos (positivos, serían como los de imitar a quienes dejan la piedra en el suelo y no lapidan).

¹⁶⁶⁴ ACLAU 143.

¹⁶⁶⁵ CEASEC 198. Veremos sin embargo, en el capítulo décimo -como hemos anunciado-, que cualquier modelo de imitación, incluido este, no está exento de problemas.

¹⁶⁶⁶ ACLAU 232.

¹⁶⁶⁷ ORIGINES (Introduction) 22.

un saber que permita actuar con habilidad con él, es decir, restaurando la libertad”, a lo cual “Dumouchel responde que a él le parece que sí”¹⁶⁶⁸.

Aunque el propio Girard sea parco y se quede corto a la hora de ofrecer explicaciones sobre estas cuestiones, lo cierto es que encontramos coherencia entre las pocas y diversas manifestaciones sobre ellas (e incluso con esta que hemos señalado de P. Dumouchel). Si antes hemos leído cómo afirmaba que conocer los mecanismos y leyes del mimetismo es la manera de poder resistir a ellos, ahora vemos esta tesis encarnada en un caso práctico, aunque, de nuevo, el autor trate la cuestión sin mayor profundidad o detalle, casi de puntillas. Se trata de una entrevista inserta en el pequeño libro *Anorexia y deseo mimético*, en la que Mark R. Anspach y Laurance Tacou preguntan al autor sobre diversos temas. En un momento de la entrevista Girard cuenta que en los años noventa, en los que había una progresiva toma en consideración del problema de la anorexia en la sociedad americana, él se interesa por el fenómeno. Le atrajo, sobre todo, el lado contagioso y mimético del asunto y el vínculo con las modas, las modelos y los medios de comunicación. Además, se da la circunstancia de que, en el campus de la universidad de Stanford, tiene trato con un estudiante conocedor de la teoría mimética, que le informa acerca de la presión que hay en el ambiente universitario en favor de la anorexia. La preocupación por la delgadez que tienen chicos y chicas, pendientes todos unos de otros. En el caso del “informante” de Girard, el autor nos cuenta que aquel le decía que él mismo estaba tentado de hacer un régimen, pero “la conciencia que él tenía del carácter colectivo y social de la cosa se lo impedía. Él no quería sucumbir a esta presión, se sentía víctima de un fenómeno social que no controlaba”¹⁶⁶⁹.

Mark Anspach interviene en la entrevista afirmando que “el estudio de la teoría mimética era una suerte de remedio para él...” y el pensador responde que, en este caso, “la consciencia que tenía de ello le ayudó”¹⁶⁷⁰. Podemos deducir, por tanto, que, lejos de perjudicarnos, tomar conciencia de nuestra tendencia a la imitación, al conflicto, a seguir a la mayoría y a los modelos publicitarios; tomar conciencia acerca de la fragilidad de nuestra libertad y nuestra autonomía, abonan el terreno para poder cultivarlas. Empero, como ya sabemos, si Girard abre una ventana, lo hace con precaución, siempre con los pies en la tierra: “No hay una salida auténtica del mimetismo, sino sumisión mimética a una cultura que pregona esta salida. En toda aventura social, sea cual sea el contenido, en todo programa político, la parte de individualismo auténtico es forzosamente mínima pero no inexistente”¹⁶⁷¹. Al hilo de unas palabras sobre Shakespeare y cómo trata éste a César en su obra, Girard nos deja un comentario acerca del engañoso sentimiento de autonomía, tras el cual puede esconderse lo contrario: mientras “más el dictador se iza sobre lo alto de otros hombres y tiene un sentimiento subjetivo mayor de autonomía, es menos autónomo. En el instante supremo, justo antes de caer sobre los golpes de los conspiradores, sucumbiendo a una entrada de hubris (sic, = hibris) y de exaltación, él se compara con la estrella polar, el único astro fijo del firmamento. Su pretenciosidad/autosuficiencia no estaba menos equivocada que

¹⁶⁶⁸ AUTO-ORGANISATION (Débat 8ème séance) 369. Jean-Louis Le Moigne es un experto en en teoría de sistemas afín al paradigma del pensamiento complejo de E. Morin. Transcribimos a continuación la “entradilla” que el artículo de la Wikipedia le dedica en su versión francesa: « est un spécialiste français de la systémique et de l'épistémologie constructiviste. Ses domaines de recherche théorique privilégiés sont les sciences des systèmes, de l'ingénierie, de l'intelligence artificielle. La thématique parcourt les sujets de l'organisation, l'information, la décision au niveau humain, la cognition et la communication sont au cœur de ses intérêts. Globalement, on peut le qualifier, aux côtés d'Edgar Morin, comme un chercheur des sciences de la complexité. Jean-Louis Le Moigne a développé l'épistémologie constructiviste à travers son ouvrage en trois tomes *Le constructivisme et les épistémologies constructivistes*. Il fut d'abord ingénieur, puis professeur d'université ». <http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Louis_Le_Moigne> (última consulta: 31/5/2012).

¹⁶⁶⁹ ANOREXIE 92.

¹⁶⁷⁰ ANOREXIE 93.

¹⁶⁷¹ AUTOMATISMES 125.

lo que le corresponde en las comedias, a saber el “pseudonarcisismo”. Mientras nuestro orgullo es más fuerte, más se fragiliza, incluso en sentido puramente físico”¹⁶⁷².

Girard es consciente de que una aparente toma de conciencia no necesariamente lleva a superar las dificultades. Es más, en cierto sentido, puede que incluso pueda agravarlas. Es lo que ejemplifica nuevamente Shakespeare, cuando sus personajes muestran que perciben claramente aspectos del deseo que otros son incapaces de comprender. Tienen más experiencia y pueden anticipar los efectos de los principios miméticos. Sin embargo, al contrario de lo previsto y de lo deseable, este conocimiento superior no disuelve los problemas, sino que los aumenta: “su aumento de consciencia agrava incluso su condición por una razón fuertemente simple: está al servicio del deseo”¹⁶⁷³. Para Girard el deseo extrae de su experiencia un saber verídico. Pero esta verdad el deseo se las arreglaría para neutralizarla¹⁶⁷⁴ y cada vez sería más difícil, a medida que el saber crece y que sus consecuencias se hacen más temibles. En un sentido similar se expresa E. Gans, cuando asevera que “el deseo, que no comporta en él mismo el momento reflexionante, no se dirige más que hacia su objeto; ignora en principio al Otro y no sabría por tanto tomar la medida de la distancia de aquel al objeto”¹⁶⁷⁵. Por ello, cobraría aún más importancia la necesidad de poner de relieve la inteligencia del deseo mimético. Aunque tampoco sea una garantía para aplacar a éste y sus efectos, Girard sí la considera el genuino enemigo del legalismo estricto, frente al afán moderno de transgresión, que sólo se quedaría en la superficie del asunto sin afrontar el meollo de la cuestión¹⁶⁷⁶.

No podemos dejar de toparnos con la vertiente de la responsabilidad, con la dimensión ética y de la acción que serían consecuentes con la asunción de la teoría mimética y su replanteamiento de una libertad además informada. Así lo señala Dumouchel, al que ya nos referimos, asegurando también que el conocimiento de la regulación mimética restaura la libertad en un sentido particular, presentándose como un saber que liga acciones individuales y efectos colectivos, como “un saber responsabilizante”¹⁶⁷⁷. Una muestra práctica de esta responsabilización podría ser, como aplicación, en este caso, de la reflexión girardiana sobre el chivo expiatorio, la iniciativa de un grupo de abogados que pretenden servirse de ella para

¹⁶⁷² SHAKES 245. Continúa la cita : « Tout comme la foule et les conjurés eux-mêmes, César est un exemple de ce qui arrive à ceux qui sont pris dans la tourmente mimétique. Le sens commun le quitte, tout comme il quittera Brutus un peu plus tard. La fin du *Degree* fait que la qualité de tous les désirs se détériore. Au lieu de se sentir névrotiquement inférieur, à l’instar de ses rivaux malheureux, César éprouve un sentiment névrotique de supériorité. Sa maladie paraît tout autre que la leur, mais c’est uniquement à cause de la position différente qu’il occupe à l’intérieur d’une même structure». SHAKES 245-246.

¹⁶⁷³ Se trata de Claudio y su rivalidad con el Príncipe en *Mucho ruido para nada*. SHAKES 107.

¹⁶⁷⁴ Sobre la defensa de Girard, ante la acusación de que hipostasia el deseo, véase el final de la sección 3.3.

¹⁶⁷⁵ E. Gans: « Pour une esthétique triangulaire », en : *Esprit*, n° 429 (1973), p. 577.

¹⁶⁷⁶ Así lo ilustraría la siguiente cita a propósito del encarcelamiento de Juan Bautista: “Estaba Herodes que había hecho arrestar y encadenar a Juan, en su prisión, a causa de Herodías: “no te está permitido tener la mujer de tu hermano”. El acento no va aquí sobre la legalidad estricta del matrimonio de Herodes y de Herodías. Es el error más común, y el dogma freudo-estructuralista le da en nuestros días un soplo nuevo. Bajo el pretexto de fustigar o de relativizar el legalismo puntilloso, el dogma moderno perpetúa el reino, y nos impide ver que el auténtico enemigo del legalismo estrecho no es el culto de la transgresión, bien al contrario, puesto que estos dos hermanos enemigos no pueden más que destronarse uno al otro interminablemente, es la inteligencia del deseo mimético, fuente omnipresente de rivalidades estériles y principio de descomposición cultural, pero finalmente también principio de recomposición por el intermediario del mecanismo victimario cuyo paroxismo incluso favorece el desencadenamiento. No es nunca la legalidad estricta en la que se interesa el Evangelio. En la frase: “no te está permitido tener la mujer de tu hermano”, el verbo griego traducido por tener no tiene connotación legal, *xein*. Tener a Herodías, emparejarse de Herodías, poseer a Herodías, es malo para Herodes, no en virtud de alguna regla formal, sino porque su posesión solo puede obtenerse a expensas de un hermano desposeído. Es por otra parte porque es así que Herodes experimenta este deseo”. AUTO-ORGANISATION 337.

¹⁶⁷⁷ La cita la tomamos de H. Assmann quien, a su vez, se apoya en Orsini. IDOLOS 113.

un proceso¹⁶⁷⁸. O, a mayor escala, la progresiva unión de los seres humanos para afrontar las amenazas que se ciernen sobre nosotros a escala planetaria, y que llevan a Girard a hablar de horizonte apocalíptico ante el cual cabría oponer resistencia: “Falta de pruebas científicas incontestables, la amenaza permanece vaga e imprecisa. Para movilizar a la población, es necesario un objetivo claro, bien definido. Hacemos frente a problemas que son difusos, mundiales: pandemias, crisis financieras planetarias, derretimiento de glaciares, redes terroristas misteriosas y proteiformes. Estas amenazas no se deben a enemigos particulares porque el enemigo, es el exceso de consumo mundial, el desarrollo industrial, que aparecen, ciertamente, de manera muy desigual de país en país, pero que permanecen sin embargo problemas universales, mundiales. Lo que hay de nuevo, es la manera en la cual tomamos consciencia de estos problemas, que están aquí desde hace tiempo. La bomba atómica era a su manera un problema mundial, pero enteramente negativo. La amenaza ecológica al contrario debe unir a los hombres porque ellos están todos amenazados igualmente. Sobre el plano de la acción práctica, esta amenaza plantea problemas gigantescos pero al mismo tiempo nos sitúa en un estado de espíritu inaudito”¹⁶⁷⁹.

Pero la exigencia que pudiera derivarse de la toma de conciencia del mimetismo humano sería potencialmente inacabable. Con lo cual, habría que asumir nuestra naturaleza contradictoria, y no por ello habría que renunciar a un horizonte utópico hacia el cual caminar, sin convertirlo tampoco en un ideal fanático exasperante y contraproducente. El propio Girard no parece tener una postura última, en lo que se refiere al uso de la violencia o a su renuncia absoluta. Se debate así entre la no violencia, la renuncia a todo tipo de represalias, incluso la legítima defensa, y la utilización de la violencia cuando fuese necesario, incluido para defenderse. La siguiente cita apunta a lo primero: “Para salir de la violencia es preciso evidentemente renunciar a la idea de retribución; por consiguiente, hay que renunciar a la conducta que desde siempre se ha considerado natural y legítima. Nos parece justo, por ejemplo, responder a los buenos procedimientos con buenos procedimientos, y a los malos con malos; es lo que han hecho siempre todas las comunidades del planeta, con los resultados que todos sabemos... Los hombres se imaginan que para escapar de la violencia les basta con renunciar a toda *iniciativa* violenta, pero como nadie cree nunca que es él mismo el que la toma, como toda violencia tiene un carácter mimético, y resulta o cree resultar de una primera violencia que se sitúa en el punto de partida, esa renuncia no es más que una apariencia que deja siempre las cosas como están. La violencia se percibe siempre como una legítima represalia. Por consiguiente, hay que renunciar al derecho de tomar represalias e incluso a lo que muchas veces se atribuye a legítima defensa. Puesto que la violencia es mimética, puesto que nadie se siente jamás responsable de su primer brote, solamente una

¹⁶⁷⁸ “Nocaudie: Formo parte de una red llamada “defensa libre”, que reagrupa entre otros a ciertos abogados que han intentado llevar un proceso apoyándose sobre la teoría del chivo expiatorio. La persona que ha escrito el texto que se acaba de leeros está hoy en prisión. Estuvo vinculada a una historia de crimen y de droga, pero sólo era cómplice, no asesino. Un observador consintiente del drama. Dado que él era árabe, homosexual, marginal, enfermo mental, drogadicto, antiguo delincuente, y mayor, pensamos que había venido a ser el chivo expiatorio del proceso, y más en tanto que el presunto asesino era menor”. AUTO-ORGANISATION (Débat 8ème séance) 365. En España no puede dejar de observarse como destacado el linchamiento mediático y el proceso injusto a los que fue sometida Dolores Vázquez, en el caso de la desaparición y asesinato de Rocío Wanninkhoff, y en el que sus rasgos poco femeninos y su orientación sexual habrían sido motivo de estigmatización y de selección victimaria como chivo expiatorio. Tras un primer juicio en que había sido declarada culpable, otra sentencia la absolvió de toda culpa y de cualquier implicación en el caso, declarándola inocente.

¹⁶⁷⁹ R. Girard, « Préface » en: J. M. Oughourlian, *Psychopolitique*, loc. cit., pp. 7-8. Girard continúa reflexionando sobre la cuestión, poniendo de relieve la insuficiencia de la ONU o de los medios de comunicación, incidiendo en la necesidad de afrontar la crueldad de los hechos e, incluso, asumir el temor que deberían generarnos para actuar en consecuencia y alejar de nosotros las amenazas. En *Achever Clausewitz* lo tematiza hablando de la necesidad de hacerse cargo de lo que llama “razón apocalíptica”, que consiste justamente en asumir la potente amenaza que constituye el ser humano y su ingente potencial de destrucción con respecto a sí mismo.

renuncia incondicional puede desembocar en el resultado que se desea: [ahora viene la siguiente cita: Lc 6, 33-35]¹⁶⁸⁰.

En esta otra cita, si bien hay coherencia con la anterior, parece haber, como apuntábamos, un matiz distinto: “Mediante pequeños toques sucesivos, pues, nuestras relaciones pueden degradarse sin que nadie se sienta jamás responsable de su degradación. La violencia de los no violentos que todos creemos ser nunca es la obra de individuos particularmente “agresivos”, de quienes las medidas profilácticas apropiadas podrían desembarazarnos (expulsión ritual, etc.); tampoco es el fruto de un instinto de agresión, un rasgo imborrable de nuestra naturaleza humana al que habría que adaptarse; es el resultado de una colaboración negativa que nuestra ceguera narcisista se las ingenia para no advertir. Para escapar a la responsabilidad de la violencia, pensamos, basta con renunciar a tomar la iniciativa. Pero esta iniciativa nadie se ve a sí mismo tomándola. Incluso los seres más violentos creen siempre reaccionar a una violencia que viene de otro. Los moralistas nos recomiendan a todos que evitemos la violencia, por supuesto, pero sólo en la medida de lo posible. Nos autorizan por tanto, al menos tácitamente, a responder a las provocaciones evidentes con la contra-violencia mesurada que he descrito más arriba, y que siempre nos parece justificada, legítima. No se interrogan seriamente sobre la legitimidad de su “legítima defensa”. (Yo no considero ilegítima toda defensa frente a la violencia. Mi punto de vista no es el de un pacifismo incondicional)¹⁶⁸¹. En esta otra cita (de la misma obra), Girard asume de forma más directa la asunción de un determinado grado de violencia para evitar la violencia, consciente de la dificultad que esto entraña: “Mientras “Satán que expulsa a Satán” represente verdaderamente el orden, el *katechon*¹⁶⁸² se sitúa en un mundo cristiano, en un mundo liberado del reino de Satán, que ya no lo quiere. [...] Hay que admitir que, para evitar la violencia, no podemos prescindir de una determinada violencia. Estamos pues obligados a pensar en los términos de la menor violencia posible. Pero, en el fondo, es difícil delimitar con precisión su diferencia¹⁶⁸³”.

8.5. CONCLUSIÓN

En conclusión, en lo que respecta a nuestra indagación de cómo pensar la emancipación de los seres humanos tras la teoría mimética, a escala filogenética, concluimos que: 1. La autonomización de la especie humana con respecto a las demás especies animales no habría sido posible sin el factor religioso sacrificial, como freno a la violencia. 2. El mimetismo habría sido crucial, tanto asociado a una mayor capacidad cerebral que habría roto nuestra sujeción a los patrones de dominancia, poniendo a las poblaciones de la especie en riesgo de perecer por su propia violencia incontrolada, como para la emergencia del mecanismo victimario que la habría aplacado, posibilitando la consolidación de las sociedades humanas y sus producciones culturales. 3. Girard concede una importancia fundamental a distintas tradiciones religiosas que irían cuestionando los sacrificios y, en particular, al universo bíblico y a los evangelios. Tal es así que la humanidad sería deudora de un saber tan indispensable y tan asumido que no podríamos comprendernos sin él, aunque no le confiramos importancia y no se le conceda valor científico: el saber acerca del mecanismo del chivo expiatorio y de los estereotipos de la violencia. Incluimos esta consideración en la filogénesis ya que, a juicio de Girard, este logro cultural, principalmente cristiano, sería capital en la evolución de la especie humana. 5. El hecho religioso, expresado en su

¹⁶⁸⁰ MISTERIO 229-230.

¹⁶⁸¹ AQUEL 32.

¹⁶⁸² “La Segunda Carta a los Tesalonicenses habla de lo que retrasa la Parusía: el *Katejón* (2 Tes 2:5) o personaje que ‘retiene’ la manifestación del Anticristo es el orden arcaico representado por el Imperio Romano en aquel contexto de decadencia que viven los tesalonicenses. Habría que leer también a Agustín en este sentido apocalíptico cuando escribe sobre el retraso del día final”. C. Mendoza-Álvarez: “Conversaciones con... René Girard”, *Iglesia Viva*, n° 234 (2008), p. 86.

¹⁶⁸³ AQUEL 102.

diversidad en todas las culturas del mundo habría sido determinante, a través de sus prácticas rituales para aplacar la violencia no sometida a controles instintuales e, incluso, tras la crítica fundamentalmente judeocristiana a las religiones sacrificiales, los ritos seguirían siendo valiosos para la vida social humana, trazando un camino de continuidad, aunque accidentado, desde la antropogénesis, hasta la actualidad. 6. Tanto la contingencia como el determinismo estarían presentes en el mecanismo girardiano del chivo expiatorio. Este puede ser visto bajo la óptica de los sistemas de auto-organización social, sin que haya una negación de la libre iniciativa individual. Esta podría aumentar en libertad y responsabilidad de la mano del conocimiento de las dinámicas miméticas y sacrificiales, aunque sin obviar la existencia de automatismos o mecanismos, tanto individuales como sociales, en términos de mimetismo.

Hemos dicho que la teoría mimética niega el archi-individualismo moderno. Que pone en cuestión la supuesta naturaleza individual y única del deseo; la teoría según la cual cada sujeto elige de manera lineal los objetos y donde la vinculación del deseo al objeto estaría en cierto modo predeterminada. Por lo tanto, lo que en principio parecía una concepción que apostaba por una mayor libertad y autonomía de los deseos, al final resulta que derivaría en un fijismo de una supuesta subjetividad y sus deseos a unos objetos. En cambio, según la teoría mimética, nuestros deseos, al contrario que los instintos, son móviles y no fijos, están continuamente afectados por la imitación a los demás y de los demás. El deseo mimético, como en el caso del mecanismo del chivo expiatorio, no sólo no sería un fardo pesado que nos impediría ser libres y autónomos, sino que según la teoría de Girard es condición de posibilidad de lo humano y de la libertad: “sólo el deseo mimético puede ser libre, verdaderamente humano, porque él elige el modelo mucho más que el objeto. El deseo mimético es lo que nos hace humanos, lo que nos permite escapar a los apetitos rutinarios y animales, y construir nuestra propia identidad, que no sabría ser creación pura a partir de nada. Es la naturaleza mimética del deseo, la que nos haría capaces de *adaptación*, dando al hombre la posibilidad de aprender todo lo que tiene necesidad de saber para participar en su propia cultura. Él no inventa ésta; él la copia”¹⁶⁸⁴. Así, el autor de *Mentira romántica y verdad novelesca* piensa que el hombre, fundamentalmente, desea miméticamente y esto también sería algo liberador, porque es apertura. Ante la moda que, en la época de Janet, pregonaba la sugestionabilidad hipnótica y el “deseo sugerido” de Shakespeare, Girard cuestiona la pasividad del sujeto que ambos planteamientos supondrían. Frente a ellos, afirma el papel no sólo pasivo, sino también activo, del sujeto, en la elección y en la imitación de sus modelos, lo que abriría la puerta a la reflexión sobre la libertad y la responsabilidad. El propio Girard ha matizado su reduccionismo, asumiendo que no todo se reduce al deseo mimético, al conflicto y a la rivalidad en las relaciones humanas, considerando incluso la posibilidad de un yo autónomo, aunque no quepa desvincularlo del mimetismo humano.

Girard niega explícitamente que el individuo esté abandonado por entero al deseo mimético. Concibe la libertad como la posibilidad de resistencia al mecanismo mimético, de la cual Jesús sería un ejemplo. También habla de la resistencia a los arrebatos miméticos, como la capacidad de no sucumbir a las exclusiones del mecanismo de los chivos expiatorios, y considera la “inmunidad al mimetismo” como una “virtud rara y preciosa entre todas”, asociada al buen uso de la libertad. El episodio evangélico de la lapidación fallida de la adúltera, y la narración de Filóstrato de la lapidación incitada por Apolonio de Tiana contra un mendigo, destacan entre las sucintas reflexiones y comentarios girardianos acerca de una subjetividad libre y autónoma.

El primero pone de manifiesto:

1. La dificultad de actuación individual es mayor en tanto que se carece de modelos y, por tanto, mayor lo es para ejercer la libertad, así como la responsabilidad.

¹⁶⁸⁴ ORIGINES 63-64.

2. Girard valora la importancia del auto-examen como ejercicio que requiere de tiempo, así como de capacidad para hacerlo, sin determinar la proporción de ambos o establecer la forma de adquirir la capacidad de realizarlo.
3. Sostiene que sólo se hace verdaderamente individuo el que es capaz de separarse de la multitud y cuestionar la voz unánime de ésta.
4. Jerarquiza lo genuino de la dimensión individual de las decisiones, en función del orden en que, en este caso, quienes van a lapidar deciden dejar su piedra en el suelo. Respecto a los primeros imitadores de quienes han comenzado a marcharse, Girard considera que aún puede hablarse de decisión, aunque en un sentido cada vez más débil, en la medida en que renunciar a la lapidación va deviniendo algo contagioso y mecánico.
5. Ambas escenas (lapidación fallida y lapidación acometida) ilustrarían, más que la capacidad de sugestión de Jesús o de Apolonio, la posibilidad de cambiar de modelo de los individuos y su propensión a dejarse llevar por la influencia mimética de un creciente número de modelos, que adoptan comportamientos de distinto tipo, siendo más fácil sumarse a una mayoría que oponerse a ella.
6. El deseo mimético no sería enemigo de la libertad humana, sino que esta estaría posibilitada por la movilidad de los deseos inspirados en modelos cambiantes. Aunque no podamos abstraernos del mimetismo, ni deseos ni modelos serían ni inmóviles ni fijos.
7. Al pensador le parece que los modelos de democracia representativa dieciochescos no pretenden quitar al pueblo poder, sino evitar los efectos miméticos perniciosos de las multitudes que utilizan los sistemas totalitarios.
8. Para bien y para mal, tanto el comportamiento de una masa buscando chivos expiatorios, como la renuncia al mimetismo violento, no se expanden sin devenir mimetismo ciego, mecanismo social. Tanto el ardor de los lapidadores, como su arrepentimiento, una vez que los primeros individuos han servido de modelo a los demás y el resto les va siguiendo cada vez más (conforme a una decisión en la que su reflexión tiene menos importancia), estaríamos siempre ante embalamientos miméticos en una u otra dirección.

Dicho esto, tampoco hay que olvidar una serie de precisiones sobre el ejercicio de la libertad subjetiva, no negado por Girard:

1. El pensador no delimita bien dónde están las fronteras entre la gracia o la inspiración sobrehumana que paliarían la flaqueza humana ante la violencia mimética unánime, y el trabajo de introspección y clarificación individual aunque, en contra de lo que afirma Maurel, creemos que no hay que identificar a Girard sin más como alguien que afirma que sólo los cristianos pueden ser autónomos.
2. Incluso cuando Girard afirma que resistir al mimetismo es algo de genios o de santos, ni siquiera ellos serían ajenos al deseo mimético y a las polarizaciones miméticas. Una acción de resistencia, para ser efectiva ante los riesgos de escaladas violentas, debería ser colectiva y mejor si es fruto de la toma de conciencia personal de los individuos.
3. La gran dificultad que comporta decidir autónomamente no es extraña ni siquiera a quienes ostentan cuotas de poder social o político por diversos motivos (como el temor a perder el poder). Pero subrayar las vicisitudes y el carácter extraordinario del ejercicio libre de una subjetividad concienciada, lejos de minusvalorar la libertad, supondría poner el foco en lo virtuoso y lo valioso de su conquista, frente a aquellos que la devalúan al darla siempre por supuesta o asumirla como una facultad o prebenda metafísica.
4. La teoría mimética, lejos de condenar al ser humano a la servidumbre, ilumina, tanto la alienación mimética, como el mimetismo en tanto condición de posibilidad de una libertad que se conquista, que es difícil de ejercer y que, en esta medida, es más valiosa, exigente y responsable y asume que la libertad y la imitación no son excluyentes.

El autor de *La violencia y lo sagrado* concede un gran valor al saber en general y al conocimiento del mimetismo y sus leyes en particular, hasta tal punto que sólo su comprensión podría habilitarnos para resistir el mimetismo y ser capaces de identificarnos con el otro. Podemos distinguir dos ámbitos en lo que al rol y a las consecuencias de la toma de conciencia se refiere:

1. Un plano más abstracto o general, vinculado a una esfera intelectual o epistemológica, acorde con el realismo racional o mimético de Girard, opuesto a las corrientes relativistas, escépticas y nihilistas que renuncian al conocimiento de la realidad y declaran no moverse más que en un círculo de interpretaciones.

En este sentido Girard quiere custodiar el legado judeocristiano y del espíritu crítico moderno, que discrimina los puntos de vista del perseguidor y de la víctima y rompe el círculo hermenéutico, afirmándose capaz de distinguir entre: hechos y ficciones, interpretaciones verdaderas y falsas, verdugos y víctimas, culpabilidad o inocencia, incluso en contra de las declaraciones de los propios protagonistas (por ejemplo la declaración de una acusada de brujería que asume su culpabilidad). En síntesis, defiende la posibilidad de los seres humanos de regir su destino y del progreso de la historia, concibiendo la teoría mimética y sus análisis como instrumento de desmitificación anti-alienante y de deconstrucción de concepciones metafísicas en favor de las ciencias sociales.

2. En un plano más cotidiano o concreto, distintos fragmentos de la obra de Girard ilustran el potencial de su teoría en fructíferas tomas de conciencia que favorecen el progreso individual en libertad y responsabilidad. No en vano Dumouchel considera el saber mimético como un “saber responsabilizante”, cosa que vemos ejemplificada en el estudiante de Stanford que asume conscientemente la existencia de la feroz moda de la delgadez, para renunciar a seguir sus cánones. La inteligencia del deseo y no el culto a la transgresión, típicamente moderno, sería el auténtico enemigo del legalismo estrecho, aunque el pensador no soslaya que el aumento de conciencia acerca del mimetismo humano, también puede ser pernicioso y aumentar los problemas si permanece al servicio del deseo.

La teoría mimética no estaría disociada, sino todo lo contrario, de una dimensión práctica, de la ética y de la responsabilidad, que estarían conectadas a una libertad consciente e informada, lo cual podría contribuir a enfrentar las amenazas compartidas en la aldea global (ecológicas, bélicas...), aunque Girard, por ejemplo, no es claro en si hay que renunciar del todo a toda violencia (parece ser el sentido de su apología cristiana de la máxima de poner la otra mejilla), o si acepta la violencia en defensa propia (tanto en sentido individual como interestatal, aunque en este último sentido, habida cuenta del riesgo apocalíptico habría que huir de una escalada violenta). En última instancia habría que aceptar la tensión inherente e irresuelta de los seres humanos entre su naturaleza caída y el ideal de un mundo sin reciprocidades violentas.

Particularmente, la ambivalencia de la teoría mimética, a la hora de hablar de la emancipación humana, nos obliga a tener en cuenta los dos lados que la componen al mismo tiempo. De ahí que, aunque de manera separada por razones metodológicas, ambas lecturas, la que llamamos la “negacionista” (capítulo séptimo) y la opuesta (capítulo octavo), están presentes en este trabajo de tesis. Las lecturas que se contienen en los respectivos capítulos beben ambas de la obra de Girard. Hay que poner de manifiesto el hecho de que, si bien es posible una lectura negacionista de la libertad humana, es patente que traicionaríamos el pensamiento de Girard si nos ciñésemos a ésta. La ambivalencia no está en que podamos acogernos a una lectura negacionista u otra contraria, que ignoraría los grandes obstáculos para aspirar a la libertad. Sino en el hecho de que no cabe dar un paso en las posibilidades de autonomía más que en un campo minado por la incertidumbre que, en su concreción histórica real, están marcadas siempre por la ambigüedad, las luces y las sombras. Lo que no es

ambivalente es nuestra tesis, la afirmación demostrada en estas páginas, según la cual no cabe identificar, sin más, la teoría mimética con una negación de la libertad (lo cual equivaldría a no comprender y mutilar la teoría). Esto nos sitúa en una frágil concepción de la libertad como algo que es débil, inestable, no ordinario y que no crece de forma ajena a sus propios condicionamientos, pero que sería capaz de retroactuar sobre las condiciones de emergencia, llegando a promover grandes cambios sociales e históricos. He ahí la verdadera ambivalencia.

Especialmente en este capítulo hemos podido contemplar cómo en Girard sigue vigente una de las grandes proclamas del pensamiento ilustrado: el conocimiento, el saber, las luces de la razón, aunque no sólo, pueden hacernos más libres. Cabría deducir que el conocimiento de la teoría mimética, tomar conciencia del hecho de estar atravesados por el mimetismo, puede significar avanzar en grados de libertad consciente y responsable.

8.6. DERIVACIONES: REPENSAR EL SUJETO LIBRE Y AUTÓNOMO

La teoría mimética no sería en última instancia una teoría fatalista, que condene al ser humano definitivamente a la alienación mimética, a la ausencia de subjetividad, o a la imposibilidad de aspirar a alcanzar mayores grados de libertad o autonomía, considerando también que el ser humano es responsable en la historia. Así, la teoría de Girard se presenta como un saber con un gran potencial de desmitificación, concienciación, emancipación y responsabilización, junto al caudal de conocimiento que ella procura. Unos términos que, en su definición básica por el diccionario están relacionados entre sí, como también lo estarían en el planteamiento de Girard. En lo que sigue nos remitimos a las diversas acepciones de los conceptos enumerados, de la versión en línea del diccionario de la RAE. Si desmitificar consiste en disminuir o privar de atributos míticos o semejantes, es decir, cualidades o excelencias que no tienen las cosas o personas a las que se les atribuyen, o bien una realidad de la que carecen, esto es lo que resultaría de la “verdad novelesca”, de los autores trágicos o del cristianismo con respecto a las visiones románticas, míticas o modernas del deseo o de la violencia. Si emanciparse es liberarse de cualquier clase de subordinación o dependencia, la teoría mimética y sus fuentes de inspiración, vendrían a poner de manifiesto el resquebrajamiento del orden de los chivos expiatorios y su méconnaissance (necesaria para que las muletas sacrificiales y las representaciones míticas fueran efectivas). Abrirían el camino del progreso posibilitado por la renuncia a la causalidad mágica y la negación del eterno retorno del paganismo, tentaciones nunca del todo desechadas. Si la libertad es la “facultad” que tenemos para obrar de un modo u otro o de no obrar, siendo responsables de nuestros actos, reconociendo las consecuencias, el saber antropológico mimético, además de hacernos conscientes de las limitaciones de ésta, también vendría en nuestra ayuda para ejercerla de modo más responsable. Un término, el de “responsable”, por cierto, indicativo de una persona que se comporta poniendo atención y cuidado en lo que hace o decide. Como el estudiante de Stanford, como los primeros en dejar caer su piedra lista para apedrear a la adúltera, o como la madre que decide permitir que sea la otra quien se quede con su hijo para que Salomón no lo sacrifique y pueda vivir.

Podemos sintetizar los apartados precedentes de este capítulo referido a la subjetividad, la libertad, la autonomía y la ambivalencia de estas en la teoría mimética, afirmando un cuádruple movimiento de la misma con respecto a aquellas, en comparación con los tópicos modernos o románticos. Así, en nuestra empresa de intento de validación de algunos ideales del proyecto ilustrado por la filosofía neo-mimética, encontramos, en lo que a ellos se refiere un itinerario que pasa por los siguientes pasos: 1. desmitificación, 2. resituación (incluirla asumir su ambivalencia y la dificultad de su concreción), 3. revalorización, 4. responsabilización ética. Sin embargo, aún habiendo explicitado estos pasos que Girard ni sistematiza ni patentiza expresamente, nos queda pendiente ahondar en la resituación, no sólo

de los ideales modernos con respecto a la teoría mimética, sino de la propia teoría mimética con respecto a la lectura no negacionista de la libertad que hemos hecho de ella.

Podemos ya sostener, que es preciso tener en cuenta las consideraciones que hemos venido haciendo en este capítulo octavo, para resituar a Girard o matizar su contextualización en el panorama intelectual contemporáneo. De este modo habríamos de inscribirlo, necesariamente, como un autor que, si bien evalúa o critica, incluso con tono pesimista y severo, el proyecto ilustrado moderno, en la medida en que su planteamiento crítico es de mayor grado, enfatiza aún más el valor de aquellos elementos que resisten las críticas y las impugnaciones, salvándolos del pasado e incorporándolos como patrimonio irrenunciable a salvaguardar en el presente y en el futuro, aunque sea en una forma distinta. Debemos considerar a Girard, no sólo a través de sus mordaces críticas al racionalismo, al humanismo moderno y al proyecto de la Ilustración. También hemos de tener en cuenta: su confianza en la razón; su aspiración a dar cuenta de lo real a través del conocimiento; su afán por un saber intercomunicable que considera las diferencias culturales, pero trascendiéndolas en un horizonte universal; y, en este caso que nos ocupa ahora, su revalorización de la conquista de una subjetividad autónoma y libre, pero que nunca puede desentenderse de la heteronomía interdividual del mimetismo tendente al conflicto. Esto es algo que echamos en falta en G. Vanheeswijck y en otros autores, al situar a Girard en la contemporaneidad filosófica. Sin embargo, encontramos un escollo en el intento por armonizar la tensión entre los dos polos que encontramos en la teoría mimética. Entre, por un lado: el determinismo mimético, a escala individual, social o histórica; la disolución del sujeto en lo interdividual; la ignorancia o el desconocimiento (su concepción del inconsciente); el fracaso de los proyectos moderno y cristiano o la perversión de la cultura de las víctimas. Y, por otro: la aspiración a la racionalidad; a una subjetividad responsable, capaz de enjuiciar de forma libre y autónoma, tomar conciencia y oponer resistencia al mimetismo y a la dinámica histórica apocalíptica. El obstáculo sería que estos extremos pueden ser hasta tal punto incompatibles que no quepa conciliarlos. Ciñéndonos a los que consideramos que son los elementos principales, ¿es compatible el cuestionamiento de la concepción de la subjetividad moderna, conmovida por la fundamentalidad de la imitación heterónoma, con la aspiración a la autonomía? No se trata únicamente de una problemática limitada a Girard.

Hemos considerado, con él, que la teoría mimética vincularía a través de su sabiduría el conocimiento, la libertad y la responsabilidad. Sin embargo, recordamos cómo una de las señas características de la misma teoría era deconstruir el sujeto, de manera que cuestionaba la noción misma de sujeto y, si la admitía, era sólo a sabiendas de que no podía dejar de remitirse a las relaciones interdividuales que continuamente lo tejen y lo destejen. Algo que Girard parece no destacar cuando no renuncia a aspirar a la concienciación, a la responsabilización y al autoexamen, de una subjetividad con margen para ser autónoma. Como en el caso de la multitud perseguidora de la mujer adúltera, en el que algunos individuos realizan un ejercicio de genuina subjetividad individual, autorreflexiva, libre y responsable, yendo contracorriente de la polarización mimética colectiva contra la acusada¹⁶⁸⁵. Unas pretensiones (deconstruir el sujeto y apelar a la subjetividad autónoma) que resultan antitéticas.

¹⁶⁸⁵ La tensión que encontramos en Girard entre una descripción del ser humano, que cuestiona la subjetividad radicalmente poniendo de relieve los condicionamientos, en este caso miméticos, y, a la vez, la pretensión del ejercicio de una subjetividad capaz de libertad y autonomía, la vemos en otros autores que sí la han expresado de manera más explícita, admitiendo que su preocupación por la libertad o por el sujeto les llevaba a situarse en su defensa, a contrapelo de los estrechos márgenes que dejaban sus propios diagnósticos. Tenemos el caso significativo de M. Horkheimer. A pesar de pronosticar un irreversible futuro antiutópico y deshumanizante, pretende salvar los restos humanistas que sea posible, destacando cuanto concierne a la individualidad: “Se trata más bien de preservar lo que se valora positivamente, como, por ejemplo, la autonomía y significación del individuo (...) Hay que introducir lo que no queremos perder, en concreto la autonomía del individuo, en aquello que es necesario y que no podemos impedir” [...] Esta insistencia en la teoría y en la importancia de la toma de

Si bien, al no ser objeto explícito de su especulación, no cabría reprochar al pensador no haber realizado una labor de sistematización, cosa que hemos solventado aquí, no podemos dejar de llamar la atención acerca de la insuficiencia de sus matizaciones, admitiendo que no niega la libertad ni el yo autónomo, tras haber llevado a cabo con radicalidad un cuestionamiento de la filosofía moderna del sujeto, así como de la concepción moderna y romántica del deseo. Estaríamos ante una carencia de elaboración teórica que hubiese solucionado la fractura existente principalmente, aunque no sólo, entre el fuerte condicionamiento mimético en todos los niveles y la disolución del sujeto en las relaciones interindividuales por un lado, y la apelación a una subjetividad responsable capaz de ejercer la libertad, y oponer resistencia al mimetismo, por otro.

El déficit teórico de Girard a este respecto abarcaría, por tanto, dos planos: 1. la ausencia de problematización de la cuestión¹⁶⁸⁶; 2. la falta de vías de salida y soluciones.

Sobre lo primero, se podría acudir a autores que se hacen cargo de esta problemática (aludan o no a Girard) en la que el nivel de descripción antropológica está en colisión con las aspiraciones axiológicas y éticas. De modo que si volvemos a la deconstrucción girardiana del sujeto, a sus observaciones desmenuzando a éste como estructura fantasmal trabada de relaciones interindividuales, podría suscitaros la siguiente reacción expuesta por D. Dennett: si un yo no es algo real, ¿qué sucede con la responsabilidad moral?¹⁶⁸⁷ Renunciar a la noción de sujeto, señala A. Renaut, lleva consigo el hundimiento de los valores del humanismo, lo cual

conciencia, no es solamente una expresión del academicismo en que ha degenerado su pensamiento, sino que corresponde a la utopía de la filosofía ilustrada. [...] La crítica a la razón le coloca en la postura de defender al individuo autónomo y al humanismo cultural, cuando el análisis histórico contradice la validez de ambos". J. A. Estrada, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, loc. cit., pp. 194-200. Otro ejemplo podemos verlo en Ortega y Gasset. En su prólogo a *Personas, obras, cosas*, de 1916, sostiene que "en todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta" (se trata de una recopilación de artículos que datan del año 1904 a 1912), excepto en algo a lo que ahora le confiere suma importancia: el valor de lo individual y lo subjetivo: "Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España". Confiesa haberse equivocado por un error táctico, ya que para hacer la guerra al subjetivismo había negado al sujeto, lo personal y lo individual todos sus derechos. En cambio, cuando escribe este prólogo ha cambiado de opinión y cree que es más veraz y táctico "reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal". *Personas, obras, cosas*, Prólogo, vol. II, O.C. (2004), pp. 9-10. Más tarde Ortega también confiesa su temor ante la pérdida de los valores en torno a la democracia liberal.

¹⁶⁸⁶ Así se pone de manifiesto en la entrevista de J. Williams cuando, en paralelo a la alusión de Girard a la ética y a la fe cristiana en tanto que asociada a la "salida de la masa" (al igual que en el caso de la desactivación de la turba en el episodio de la lapidación de la adúltera), el entrevistador le expone lo extraño de esta vinculación por aquel que precisamente ha criticado duramente la exaltación moderna del yo: "J.W.: You just touched on the question of ethics. There is a sense or intuition that the mimetic scapegoating theory is driven by ethical concerns. Certainly it should have important ethical implications, don't you agree? R.G.: It certainly does, and one should always look to the Gospels. What are the prescriptions of the Kingdom of God? Basically, give up a dispute when mimetic rivalry is taking over. Provide help to victims and refuse la violence. I find the allegory of the sheep and goats in Mathew 25 to be a key text; it's all there. When we identify with the person in need or who has been victimized, we encounter the Son of Man, Jesus Christ. What the mimetic theory as such facilitates is the understanding that these ethical prescriptions or principles are against the mimetic spirit of the mob. The Gospels show that faith emerges when individuals come out of the mob. J. W.: **It seems at first blush ironic and even contradictory that here you should put such emphasis on the importance of the individual separating from the mob. You undoubtedly don't understand it as contradictory, but how do you relate the individual coming out of the crowd or mob to the critique of modern exaltation of the self, which becomes even a sort of divinization of the self?** R.G.: I don't think there is any contradiction. All the excesses of the modern world are distortions of Christian truth. The fact that there is a new type of individual in Christianity is the most important thing in the world. The Christian person is new and would have been viewed by traditional cultures as subversive. The only difference is that our narcissistic culture, which is really intensely mimetic and other-centered, is a deviation and a caricature of the Christian person, not its fulfillment". EWILLIAMS 278-279. La negrita es nuestra.

¹⁶⁸⁷ D. Dennett, "Comment nous tissons notre moi", en: H. Grivois et J. P. Dupuy (dir.), *Mécanismes mentaux. Mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Ed. La Découverte, 1995, p. 166.

choca con la exigencia de autonomía, la experiencia moral, ciudadana y el sistema de conceptos de los valores democráticos que nos remiten a la idea de sujeto¹⁶⁸⁸. Se trata de una situación esquizofrénica, diagnostica E. Morin, en la que hay un divorcio total entre la visión subjetiva, “vívida”, de creencia en una libertad relativa y responsable, y la visión “científica” en la que autonomía, individualidad y sujeto desaparecen y donde priman los determinismos¹⁶⁸⁹.

Hablando específicamente de mimetismo, se pregunta Gomá Lanzón, ¿puede ser sujeto autónomo quien imita a otro?, haciéndose cargo de la incompatibilidad representada por la Ilustración y por Kant entre autonomía e imitación¹⁶⁹⁰. O. Maurel se cuestiona si la teoría del mimetismo deja lugar para la autonomía (y aunque ve que sí, considera que para Girard ésta sería privativa de los que siguen el modelo cristiano y, aún así, cree que no se explicaría)¹⁶⁹¹. J. M. Oughourlian, por su parte, da la razón a los detractores de Girard en la medida en que identifican el mimetismo como forma de alienación y, por tanto, como problema para la libertad¹⁶⁹².

El intento de resolución de esta problemática, pasa por identificar no sólo la carencia de su diagnóstico y de su solución en Girard, sino también por subrayar su afán y su insistencia, en negar que la teoría mimética acabe con la posibilidad del yo autónomo o con la libertad. Es más, como hemos visto, el pensador tiene en cuenta el drama del sujeto moderno, su sufrimiento, sus ensoñaciones miméticas, sus enajenaciones, e invita al ejercicio del autoexamen, la toma de conciencia, la resistencia al mimetismo y la responsabilidad moral. Bajo la óptica de Renaut, incluso en esta crítica del sujeto, habría implícitamente una valoración del sujeto, de la identidad y del dominio de sí, cosa que, en el caso de Girard, se hace más visible en su invitación, que sería coincidente con estos valores del humanismo moderno¹⁶⁹³.

¹⁶⁸⁸ A. Renaut, *Découvrir la philosophie: Le sujet*, Paris, Odile Jacob, 2010, pp. 31-35. [Introducción, pp. 11-35].

¹⁶⁸⁹ E. Morin: « Peut-on concevoir une science de l'autonomie ? », en: AUTO-ORGANISATION 317.

¹⁶⁹⁰ J. Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, loc. cit., pp. 516-517. La pregunta de Gomá coincide con el título del apartado nº 12 del capítulo XIV de su obra. Gomá dialoga de manera fructífera con Kant.

¹⁶⁹¹ O. Maurel: “El respeto a los niños, una vía hacia la autonomía al margen del mimetismo de la violencia” en *Anthropos*, nº 213 (2006), p. 141. Maurel es un pensador que Girard no sólo no desconoce sino que además cita, por lo menos una vez, aunque es sobre un punto de vista en que coinciden y no acerca de una discrepancia: “Olivier Maurel ha subrayado recientemente que los amantes trágicos eran tan miméticos como los personajes de comedia. [...] Olivier Maurel lo ha visto bien: Romeo y Julieta se asemejan a todas las figuras clásicas del deseo mimético que atraviesan la literatura occidental”. R. Girard: *Géométries du désir*, Paris, L’Herne, 2011, pp. 96-97 (*Geometrías del deseo*, Sexto Piso, 2012, pp. 57-58). Maurel no niega la existencia del mimetismo violento, aunque le parece insuficiente como diagnóstico de la violencia en el ser humano y pone más el acento en la violencia educativa desde la infancia, que se reproduciría en la adultez sin necesidad de la existencia de una relación conflictiva entre dos rivales miméticos. Ve en otros autores cauces para buscar mejor la autonomía, superando el atolladero del mimetismo de la violencia: “Las investigaciones de dos autores, Michel Terestchenko y Alice Miller, que parten ambos de puntos de vista diferentes, y bastante alejados también del de René Girard, aportan sin embargo, respuestas que permiten precisar en qué consiste exactamente la autonomía y cuáles son las condiciones que permiten lograrla y promoverla. En este periodo de la historia de la humanidad, en el que incluso su supervivencia está amenazada, me parece que si estos autores nos indican los medios para abandonar “la gran autopista de la crisis mimética”⁴ [4. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 62], merecen ser escuchados». O. Maurel: “El respeto a los niños, una vía hacia la autonomía al margen del mimetismo de la violencia”, *Anthropos*, nº 213 (2006), p. 141.

¹⁶⁹² J.M. Oughourlian “My Life with René”, en: S. Goodhart, J. Jorgensen, T. Ryba, J. G. Williams: *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, Michigan State University Press, 2009, p. 55.

¹⁶⁹³ “¿Cómo la idea de sujeto puede a la vez aparecer como una hoguera potencial de ilusiones peligrosas y como un valor insuperable? [...] En este sentido, la exigencia de autonomía inherente a una concepción de la humanidad como subjetividad parece difícilmente poder estar aislada de presupuestos o, si se prefiere, de infraestructura conceptual de los ideales democráticos. [...] Por un lado, excluimos, con razón, un puro y simple retorno a la perspectiva de un sujeto transparente a sí mismo y soberano autor de todos sus actos. Por otro lado, no podemos sin embargo no referirnos a él implícitamente cuando denunciamos una forma cualquiera de desposesión de sí (por el universo mediático cultural o por no importa cual otra forma de alienación) sin apereibir siempre suficientemente que una tal denuncia está por definición adosada a la valorización de la identidad de sí y el dominio de sí: todas determinaciones de las cuales sabemos que eran constitutivas de la

Pasamos al segundo punto, buscando posibles salidas y soluciones, volviendo sobre algunos de los autores citados. De la mano de Gomá Lanzón constatamos que, a través de la revisión de una concepción de la imitación asociada al infantilismo, así como de la revisión de la concepción moderna de un sujeto que se pretende radicalmente autónomo, es posible armonizar la imitación con la emancipación ilustrada del sujeto. Máxime, cuando ésta también sería una disposición de ánimo susceptible de imitarse, al igual que se imitan las leyes encarnadas en los prototipos de quienes las cumplen. De este modo, podrían revisarse, además, el lema kantiano e ilustrado de la salida de la minoría de edad y la exhortación a atreverse a pensar sin la guía del otro, rechazando la presuposición de un sujeto monádico, aislado y ahistórico, asumiendo que la influencia de los otros, no sólo se produce durante la infancia. La mayoría de edad, dice Gomá, no estaría en la emancipación de los modelos, sino en el juicio autónomo de nuestra heteronomía, en la asunción de la racionalidad del deseo que nos une a ellos, advirtiendo que: “Hay que retener la tesis de René Girard según la cual la pretendida autonomía ilustrada-romántica del sujeto, la idea de un yo original y libre, es sólo una ilusión, porque de hecho, dicho sujeto juzga y desea siempre según otro, mediador o modelo, al que imita”¹⁶⁹⁴.

A través de las reflexiones de E. Morin encontramos un marco teórico más amplio para la antropología mimética y para tratar las problemáticas cuestiones de la autonomía y la libertad. Morin concibe las posibilidades de las libertades humanas a través de sus dependencias ecológicas, biológicas, sociales, culturales, históricas... integrando lo genético, lo cultural y lo social, e impugnando tanto las concepciones metafísicas y espiritualistas asociadas a un sujeto abstracto y descarnado, así como las concepciones deterministas fisicistas y mecanicistas, deshumanizantes e ignorantes de la complejidad bio-antroposocial. Nociones como las de autonomía, individuo, sujeto o libertad estarían enraizadas y sería posible clarificar sus condiciones físicas, biológicas, neurocerebrales y sociológicas sin tener por qué caer en reduccionismos, ya sean pangenetistas o absoluticen la importancia del medio¹⁶⁹⁵.

De esta manera, Morin no sólo desmitifica la autonomía, sino que la re-sitúa, pasando de la idea de la imposición de fatalidades del medio exterior a los seres vivientes – no hablamos sólo de seres humanos – a una concepción de la autonomía dependiente. Lo hace mediante distintas nociones muy presentes en los distintos niveles de análisis del pensamiento complejo, provenientes de diversas y dispares disciplinas¹⁶⁹⁶. Morin deja atrás la esquizofrenia, eliminando el falso dilema entre la libertad psíquica y el nivel cultural, y el determinismo biológico y material. Asume en la autonomía de un ser viviente su dependencia existencial de todo lo que es necesario para su autonomía, así como todo lo que amenaza a esta.

figura del sujeto”. A. Renaut, *Découvrir la philosophie: Le sujet*, Paris, Odile Jacob, 2010, pp. 32-34. Sería el caso de Girard, por ejemplo, cuando habla de la inhabilitabilidad del yo en un sentido amplio y particularmente moderno o contemporáneo, que ya citamos. Estaría presuponiendo, aunque de manera no explícita, un lugar donde esto no fuera así y desde donde realizaría la denuncia: “Los estoicos nos dicen que deberíamos refugiarnos en nosotros mismos, pero nuestro yo bulmíco es inhabitable, es lo que Agustín y Pascal descubrieron hace mucho tiempo. En tanto que no estamos provistos de un fin digno de nuestra vacuidad, copiaremos la vacuidad de otros y regeneraremos constantemente el infierno al cual intentamos escapar”. ANOREXIE 56.

¹⁶⁹⁴ J. Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, loc. cit., p. 520.

¹⁶⁹⁵ E. Morin: “Antropología de la libertad”, en: *Gazeta de Antropología*, n° 16 (2000), artículo 01, p. 1 (PDF).

¹⁶⁹⁶ Entre ellas encontramos las nociones de: “sistema abierto” (aquel que alimenta su autonomía mediante la dependencia del medio exterior); “auto-organización” (aquella que se auto-repara y auto-reorganiza sin cesar con la auto-producción de la vida misma y es auto-eco-organización, implicando la dependencia del mundo exterior; “recursividad organizacional” (proceso recursivo en el que los efectos o productos del sistema son necesarios para su auto-regeneración) y “emergencia de sí” (propiedad de un sistema que surge y depende de condiciones previas y cuya autonomía se nutre de ellos pero que a su vez puede modificarlos).

La libertad humana como emergencia no sería ajena al circuito de dependencias y autonomías de la vida animal, y al aparato neurocerebral animal y sus capacidades y aptitudes. Morin, como Girard, aunque más profundamente que él, amplía el enfoque de las ambivalencias de la naturaleza humana, así como de la autonomía y la libertad, desde la paradójica autonomía de la vida, desde el nivel molecular hasta los productos míticos e ideológicos de la mente humana. Nos hace tomar conciencia de que: poseemos los genes que nos poseen y sufrimos sus determinaciones, gracias a las cuales existimos; hacemos la historia que nos hace; dependemos de la sociedad, la cual depende de nosotros. O de que la autonomía individual sólo se forma y se mantiene gracias a la dependencia genética y ecológica, opuestas y unidas en ella. Para Morin, como para Girard, también es importante y juega en favor de la autonomía esta toma de conciencia. Así, en cierto modo, podemos tomar posesión de lo que nos posee sin dejar de ser poseídos. Vemos así, cómo en Morin se podría vislumbrar el “itinerario” que extrajimos de la teoría mimética al respecto del sujeto y sus posibilidades de libertad y autonomía: desmitificación, resituación, revalorización y responsabilización. Y comprobamos cómo libertad y autonomía, de nuevo, se nos presentan co-implicadas, cuando no identificadas entre sí, como lo indican los títulos de los dos textos de Morin a los que nos remitimos y que, en el fondo, remiten a lo mismo: “¿Podemos concebir una ciencia de la autonomía?” y “Antropología de la libertad”.

Así pues, asistir a cómo la libertad, la autonomía, o la subjetividad, son dinamitadas en sus formulaciones metafísicas, no implica que haya que dejar de apelar a ellas, o dejar de invocar la responsabilidad moral o la emancipación del sujeto. Al contrario, una vez desmitificadas y resituadas, cobran un nuevo y brillante valor y requieren de nosotros más inteligencia, esfuerzo y responsabilidad para ejercerlas.

Nos preguntábamos si era posible armonizar la asunción de la imitación como uno de los comportamientos fundamentales del ser humano durante toda su vida, junto con los valores del proyecto ilustrado que encarna el ideal de un sujeto mayor de edad y autónomo. Y estamos de acuerdo con Gomá, en que no sólo es posible esta armonización, desechando las ideas preconcebidas y reduccionistas acerca de la imitación, sino que del lado de la axiología ilustrada, en la medida en que pretenda ser presentada aún hoy día como legítima o en vigor, habrá de asumir los postulados científicos y antropológicos vigentes. De lo contrario, su concepción del sujeto y sus valores permanecerán como algo inasumible, anacrónico, rancio y supersticioso. Una visión de la subjetividad que hoy consideraríamos como irracional y anti-científica, y que sería contraria a la propia inspiración racional que rige las Luces. De manera que, lo que en principio planteábamos incidiendo en si podíamos aún aspirar a los ideales modernos después de o a pesar de Girard, ahora podemos reformularlo ampliando la cuestión: ¿acaso podemos seguir aspirando a los ideales modernos ignorando a Girard? Lo que a priori era un obstáculo para aspirar a la emancipación, se volvería así ineludible condición *sine qua non* para tal empresa. Y el precio de ignorarla sería condenar a la irracionalidad, al envaramiento y a la esclerotización, a la subjetividad y al proyecto emancipatorio modernos, sobre las categorías sobre las que fueron formulados.

La respuesta a la pregunta de si es imposible ser autónomos imitando a otros no sólo es negativa, sino que nos indica que una aspiración a la autonomía que no tuviese en cuenta la imitación sería vana e ilusoria. De modo que lo que cabe constatar, es que es imposible la constitución de una subjetividad susceptible de comportarse autónomamente sin haber contado con la imitación, con el modelado sociocultural de modelos en todos los ámbitos de la vida (véase el capítulo tercero). Volvemos ahora a Girard, con el ánimo de salvar la falla que detectamos en su pensamiento, entre la radicalidad de sus tesis acerca del mimetismo, y su negación de que éstas impliquen una renuncia total a hablar de sujetos libres y autónomos, aunque obviamente siempre estarían condicionados. Recordamos la siguiente cita que tenía por contexto la reflexión acerca de la escena evangélica de la lapidación de la adúltera. En ella, Girard no quiere dejarse llevar por la ingenuidad y la idealización del comportamiento

aparentemente maduro y responsable de la multitud que “decide” no apedrear a la mujer: “Situando la decisión verdadera en su contexto verdadero, el de los contagios miméticos por todas partes y siempre triunfantes, esta teoría da a lo que no es mecánico y sin embargo no difiere del todo en su forma de lo que lo es, un relieve que la libre decisión no tiene en los pensadores que tienen siempre la libertad en la boca y de este hecho mismo, creyendo exaltarla, la devalúan completamente. Si se glorifica lo decisivo sin ver lo que lo hace casi imposible, no salimos jamás de la metafísica más hueca”¹⁶⁹⁷.

Su intención es clara y vemos aquí reflejados los tres primeros pasos del itinerario, al que aludimos anteriormente, que cabría dibujar en Girard con respecto a los ideales modernos de libertad y autonomía: 1) desmitificación, cuestionando su pretensión ilusoria como facultades descarnadas e incondicionadas; 2) resituación, asumiendo el magma mimético interdividual, señalando la dificultad de resistir el mimetismo en sus efectos perniciosos y poniendo de manifiesto la imitación aún en los comportamientos meritorios y nobles; 3) revalorización, ponderando el gran valor de la libertad que no sería tan fácil y accesible. Girard pretende así salir “de la metafísica más hueca”. Sin embargo, si bien pudimos exponer el encaje antropológico de la filogénesis y la ontogénesis, porque encontrábamos elementos para dar cuenta de éste, ahora no podíamos soslayar la carencia girardiana de una articulación teórica explícita, que reconciliase naturaleza antropológica mimética y apertura a la libertad y a la autonomía subjetivas, eliminando la esquizofrenia diagnosticada por E. Morin, de la que creemos que no está exenta la teoría mimética.

El paradigma de la complejidad representado por Morin puede soldar no sólo la fractura esquizofrénica que denuncia en el ámbito sociológico, sino la que también detectamos en un sentido equivalente en la teoría mimética de Girard. Las apreciaciones del primero son aptas para solventar el déficit teórico del segundo, llevándonos de nuevo a la asunción de la ambivalencia constitutiva no sólo de lo que llamamos autonomía, libertad o sujeto, sino de la misma naturaleza humana, un aspecto con el que habría que reconciliarse. La libertad y la imitación no serían excluyentes, como no lo serían determinismo y libertad, y jamás hemos de dejar de tener en cuenta las condiciones de posibilidad de la libertad, renunciando a concebir ésta como algo esencialista o un regalo metafísico.

Traemos a colación, a modo de conclusión, la reflexión de la filósofa de la educación y experta en la antropología girardiana, Marie Louise Martinez, en la que vemos su armonización entre la aspiración a la autonomía y la teoría mimética, lo que, en su caso, no sólo afecta a los diagnósticos de problemáticas educativas, en los que es especialista, sino también en la búsqueda de alternativas y soluciones a las mismas, a partir de la realidad mimética intersubjetiva, sus trampas y posibilidades, tal como ha sido puesta de manifiesto por Girard¹⁶⁹⁸. Nos sirve para poner más el acento, tras la exposición de la concepción de la autonomía de Morin en un marco amplio, en el nivel interrelacional humano, con alusiones explícitas a la teoría mimética girardiana. Martinez advierte sabiamente, ante el panorama postmoderno, y en línea con Morin, que sólo cabe hablar de una autonomía que es dependiente. Es decir, a través de sus condicionamientos biológicos, cerebrales, corporales,

¹⁶⁹⁷ AUTOMATISMES 124.

¹⁶⁹⁸ La obra de Martinez es vasta, rica, transdisciplinar y combina el esfuerzo y el rigor teórico, junto con la interpelación por la realidad y la necesidad de dar respuestas a problemáticas concretas, especialmente en el ámbito educativo, en el que trabaja. Sería, por lo tanto, una obra de por sí digna de estudio, así como su aplicación de la teoría mimética en el contexto más amplio de su confección de una antropología relacional de la persona, que acentúa la importancia de la filosofía de la comunicación y de los dispositivos del lenguaje en el proceso de enseñanza-aprendizaje, en las relaciones entre docentes y discentes. Martinez tiene especial interés en pensar la violencia educativa y social y, por lo tanto, sus caldos de cultivo, sus mecanismos y dinámicas, entre los cuales se hallan las formas de exclusión, marginación y estigmatización. De ahí también su preocupación y su actuación en favor de quienes se hallan en situaciones de especial debilidad o fragilidad en el terreno escolar, además de su interés por la teoría girardiana que, como hemos visto, tanto se esfuerza por comprender y transparentar los esquemas universales de la violencia mimética.

históricos, sociales, culturales..., frente al trampantojo de la ingenua o pervertida mera asociación de la libertad o la autonomía, con la expansión sin límites de la voluntad o de los deseos, impugnando cualquier tipo de ley, norma o restricción: “Una visión simplista de la modernidad de la Ilustración ha autorizado la ilusión según la cual, a medida que nos alejamos de la heteronomía de las sociedades tradicionales, nos encaminaríamos, lógica y racionalmente, hacia la autonomía democrática y la racionalidad triunfante. La violencia sería consecuencia de la ignorancia, bastaría con combatir la ignorancia y el oscurantismo religioso (con los ritos y los tabúes) para llegar de forma natural al terreno propio de una sociedad pacífica, bien preparada por el cristianismo y la Ilustración. La postmodernidad actual persistiría en el error al reivindicar una deconstrucción perpetua de las instituciones. La teoría mimética, por el contrario, escapa a esta ilusión gracias a la lógica del esquema mimético en su complejidad: se critica la violencia heteronómica de lo sagrado arcaico con sus diferenciaciones y sugerencias, pero cuando los ritos y los tabúes disminuyen, es la violencia anómica la que anula toda diferenciación. El encadenamiento cíclico de la violencia y lo sagrado, la alternancia heteronomía-autonomía, nunca permitirán el acceso deseado a la autonomía. No basta con escapar de la heteronomía para alcanzar la autonomía, aún hay que desbaratar las trampas de la anomía”¹⁶⁹⁹.

La filósofa de la educación también aboga por una asunción de la complejidad del asunto, considerando que no hay que confundir autonomía con autosuficiencia, con individualismo, solipsismo o egocentrismo. Que sólo cabe aspirar a la autonomía junto con la solidaridad y el vínculo interpersonal como fundamento y origen; como proceso de liberación recíproca en una dinámica relacional, en pos de una libre elección de nuestros modelos y contra los efectos perniciosos de la reciprocidad mimética violenta y sus trampas. Una liberación que, para Girard, sólo parecería posible mediante la acción del Espíritu y una progresiva conversión personal, pero que para Martínez puede favorecerse mediante la acción educativa y ciertos dispositivos de interlocución o praxis textuales que, entrecruzando dialogismos externos e internos (como en el teatro), tengan como efecto la integración del otro, de la tercera persona¹⁷⁰⁰. Por último, volviendo a Oughourlian, éste no cuestiona que el mimetismo se conciba en un cierto sentido como alienación. Pero sitúa esta, más bien, en quienes defienden una idea de la libertad como facultad inherente, asociada a la anterioridad de “mi deseo” sobre los otros y a su predominio sobre el deseo de otros, obviando el mimetismo humano. La libertad, precisamente, sería una conquista, una ascética, una sabiduría que comenzaría asumiendo su suelo nutricio de heteronomía.¹⁷⁰¹

La anterior alusión a la conversión, nos sirve de puente con el siguiente capítulo, el noveno, en el abordaremos la cuestión con detalle en sus distintas vertientes. La riqueza de contenidos de la obra girardiana sigue sorprendiéndonos y nos ofrece aún una vía por explorar en búsqueda de espacios de emancipación. Esta vía es la conversión. La conversión novelesca, religiosa o epistemológica, cuyo análisis nos ayudará a comprender por qué Girard afirma que “somos libres porque siempre podemos convertirnos verdaderamente”¹⁷⁰², más allá de que se compartan o no sus presupuestos religiosos. Creemos que la falla teórica de la teoría mimética, en la que la deconstrucción de un sujeto radicalmente condicionado por el

¹⁶⁹⁹ M. L. Martínez, “Aproximación antropológica a la violencia en la escuela y en el deporte”, en *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 184-185. También estamos de acuerdo con esta autora cuando, más adelante, afirma que, lejos de ser contrarias a la autonomía moderna, leyes, valores universales, las instituciones y sus fines, no son muestras de heteronomía, sino que son la garantía de la primera y sin ellas estaríamos condenados a la anomía: “Cualquier adulto (padre, educador, profesor, animador, juez, etc.) que calla, esconde o deniega la existencia de normas antropológicas y de valores universales contribuye activamente a la proliferación de la violencia con sus formas sociales, interpersonales e intrapsíquicas”. *Ibidem*, p. 188.

¹⁷⁰⁰ M. L. Martínez, *Vers la reduction de la violence...*, loc. cit., pp. 226-229.

¹⁷⁰¹ J. M. Oughourlian “My Life with René”, en: S. Goodhart et ál.: *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, loc. cit., pp. 55-56.

¹⁷⁰² ORIGINES 138.

La evaluación de la modernidad en la 1ª mimética de R. Girard...

mimetismo, y la apelación a la subjetividad libre y responsable, no estaban armonizadas sobre un suelo firme, ha quedado salvada.

CAPÍTULO 9:

LA CONVERSIÓN NOVELESCA, RELIGIOSA Y EPISTEMOLÓGICA

9.1. Conversión novelesca

9.1.1. Enfoque unidad vida y obra

9.1.2. ¿De qué están hechos los novelistas?

9.1.3. El antes y el después de la conversión novelesca

9.2. Conversión religiosa

9.3. Conversión epistemológica

9.4. Conclusión

CAPÍTULO 9: LA CONVERSIÓN NOVELESCA, RELIGIOSA Y EPISTEMOLÓGICA

Aunque Girard admite que el término “conversión” no satisface a todo el mundo, él insiste en utilizarlo “como una capa roja que se agita delante de un toro”¹⁷⁰³. Quizás esta animadversión aludida por el pensador hacia el término se debe a sus resonancias religiosas, no obstante lo cual, “conversión”, es decir, la “acción y efecto de convertir o convertirse”, tiene como su primera acepción “hacer que alguien o algo se transforme en algo distinto de lo que era”, quedando el sentido religioso reservado a la segunda acepción¹⁷⁰⁴. Si algo llama, por otra parte, la atención, es la ambivalencia del tratamiento que recibe la noción en las obras de consulta y diccionarios filosóficos. No aludiremos a aquellos en los que esta brilla por su ausencia, y tampoco a los que sólo la recogen en el sentido de la lógica como modo de inversión de proposiciones. No obstante, esto no es extraño, en tanto que la conversión como fenómeno existencial en la vida de una persona, suele estar ligada al ámbito espiritual o religioso. Sin embargo, hay que subrayar que, paradójicamente, hay diccionarios filosóficos que incluyen el término con una significación restringida al cristianismo¹⁷⁰⁵, obviando, como aquellos que no aluden al término bajo ninguna acepción, un sentido espiritual-metafísico no cristiano, como en el caso neoplatónico. De entre las obras consultadas, las mejores y más ricas entradas del término “conversión”, y que, además, ponen de relieve la dimensión de cambio en la vida y la disposición moral (independientemente de su sentido religioso), son las de los diccionarios de Ferrater Mora¹⁷⁰⁶ y André Lalande¹⁷⁰⁷. Estas dimensiones se hallan presentes en la noción de conversión manejada por Girard, ligadas también, si no de forma necesaria y directa a un ámbito religioso, sí simbólicamente. Sobre todo, a través del universo novelesco, en referencia a una conmoción vital de tal índole, que puede leerse en términos de muerte a una vida vieja y resurrección a otra nueva. El autor de *Mentira romántica y verdad novelesca*, utiliza la palabra “conversión” incluso para hablar de su propio proceso de cambio

¹⁷⁰³ CONV 198.

¹⁷⁰⁴ *Diccionario en línea de la RAE*: <<http://www.rae.es>>.

¹⁷⁰⁵ Hay otros casos en los que sí aparece el sentido de la conversión en el ámbito de la lógica, además del sentido religioso del término, circunscrito también a la tradición judeocristiana, en dos entradas diferenciadas. V. gr.: “Conversion” en: A. Jacob (dir.): *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris, PUF, 1990, tome 1, pp. 487-488.

¹⁷⁰⁶ Ferrater, una vez explanado el significado lógico de la conversión afirma otra serie de sentidos interesantes, más allá del religioso cristiano: “Hay también (y según algunos sobre todo) un sentido espiritual – las más de las veces, metafísico – de la conversión. [...] En primer lugar, puede entenderse la noción de conversión como una noción contrapuesta a la de procesión. Es el sentido más común entre los neoplatónicos, y en particular Plotino. En segundo término [...] como la transformación espiritual que hace posible un “hombre nuevo”. Ejemplo de este sentido es la conversión religiosa y más específicamente la cristiana tal como ha sido descrita en San Pablo. En tercer lugar, la noción de conversión es empleada al referirse a la convertibilidad mutua de los trascendentales. Finalmente, la noción de conversión puede considerarse como la base de una metafísica. [...] Georges Bastide [distingue] [...] entre conversión falsa – tal la carnal bajo el aspecto de la espiritual, la mera introspección psicológica, etc. – y la conversión auténtica. Esta última puede fundarse [...] en una materia empírica subjetiva, pero tiene que orientarse hacia “principios de comunión” y “valores universales” mediante un “compromiso heroico”. [...] “En la conversión – escribe Bastide a la luz de su ‘idealismo auténtico’, ‘idealismo moral o axiológico’ y ‘espiritualismo personalista’ – se experimentan en su esencia profunda las tres nociones fundamentales que forman la tríada de la cual depende toda la vida moral: la libertad, la responsabilidad y el deber”. “Conversión” en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, tomo 1, pp. 692-693.

¹⁷⁰⁷ « Dans la doctrine néo-platonicienne, mouvement inverse de celui de la procession. [...] La « procession » est l'émanation par laquelle l'Un ou le Bien produit l'Intelligence, puis l'Âme, puis le Monde et les êtres individuels ; la « conversion » est le retournement de ceux-ci vers leur principe originel. 2. CONVERSION, [...] Changement radical dans la conduite et la disposition morale du caractère. Se dit surtout, mais non pas exclusivement, de l'adhésion donnée à une religion ». « Conversion », en : A. Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 189.

y transformación intelectual y personal, que le llevará a adoptar el cristianismo como fe¹⁷⁰⁸. Teniendo en cuenta todos estos elementos, y dando cuenta de los diferentes matices de los distintos ámbitos en los que hablaremos de ella, parece más oportuno seguir hablando de conversión que prescindir del término¹⁷⁰⁹.

Como hemos visto no sería posible abordar las temáticas de la libertad y la autonomía de los seres humanos en el pensamiento de René Girard, ignorando el fenómeno religioso, tanto en un sentido general antropológico, como en el sentido que remite a la existencia individual, particularmente en los términos de la religión cristiana. Aunque, como decíamos, la temática de la emancipación humana no es un tema capital en la obra de Girard, es significativo que, cuando habla de ello, no sólo emplea con frecuencia términos religiosos. Es más, trata explícitamente el tema de la libertad asociada a la conversión, en uno o varios sentidos muy ricos que explicitaremos y que no sólo incluyen una dimensión religiosa. Volvemos, sobre todo al principio de este capítulo, a considerar la vertiente literaria de la reflexión girardiana. En particular, veremos cómo el tema de la libertad sale a nuestro encuentro, aunque no en los términos existencialistas, románticos o modernos. La libertad encarnada tanto por los personajes de las grandes novelas, como por sus autores y que para Girard sólo puede afirmarse “bajo la forma de una conversión auténtica”¹⁷¹⁰.

Trataremos los tres tipos de conversión que encontramos en la obra de Girard, insertos en un marco hermenéutico más amplio, el de la interpretación de su pensamiento como evaluación de la modernidad. De este modo las conversiones “novelesca”, “religiosa” y “epistemológica”, además de estar vinculadas a las diversas disciplinas trabajadas por el autor (teoría y crítica literaria, hermenéutica bíblica y etnología) están ligadas a la adquisición de un saber que Girard califica de mimético, a la toma de conciencia de la naturaleza interdividual de nuestro “yo” y, por lo tanto, a la crítica de la filosofía moderna del sujeto y a un replanteamiento de la concepción de la libertad, aunque no sólo. El tipo de conversión sobre el que Girard se ha extendido más y lo ha pormenorizado mejor, referido a distintos autores literarios, ha sido la conversión “novelesca”. Fundamentalmente en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*¹⁷¹¹. Se trata del proceso vivido por los grandes novelistas de los que el autor habla y cuyo rastro sigue Girard en su producción literaria, diferenciando un antes y un después en sus vidas que se refleja en sus obras y personajes. Se caracteriza básicamente por el paso de la mentira romántica a la verdad novelesca.

Llegaremos a la conversión religiosa de la mano de la conversión novelesca, ya que esta misma utiliza constantemente términos y símbolos religiosos, incluso cristianos. Girard se refiere a ella de forma breve en diversas obras y de diversas maneras. Aunque nuestro trabajo pretende ser una empresa filosófica y Girard se exprese en términos religiosos y

¹⁷⁰⁸ Para conocer este proceso y su expresión autobiográfica remitimos a: IDOLOS 51-52, 70; CEASEC 151-155; EWILLIAMS 283-286; ORIGINES 24, 57-59.

¹⁷⁰⁹ Ch. Ramond en la primera edición de su “vocabulario” de 2005 no incluye la entrada “conversión”, algo que cambia en la edición de 2009, en la que se nos remite al hilo de este concepto (“Conversion, conversion romanesque”) a las entradas: “*Doubles, Textes de persécution, Théorie mimétique, Vérité romanesque*”. De ellas destacamos la referencia a la conversión como similar a la experiencia creadora de los grandes novelistas, que equivaldría a la conversión religiosa y, gracias a la cual renunciaríamos a creer que somos diferentes de los otros; su repercusión a la hora de interpretar las narraciones de persecuciones que no podría ser una ciencia neutra desde el punto de vista moral y personal; o la concepción de la verdad en materia antropológica como algo que no sería puramente teórico, sino ligado a una “conversión” tan íntima que no podría saberse qué es primero, una evolución espiritual cuyo fruto sería la “conversión de la mirada”. Ch. Ramond, *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 30, 85, 93-94.

¹⁷¹⁰ Girard habla en referencia a las novelas de Dostoyevski: “La libertad está ahí, sin duda, pero no bajo la forma que imaginan los críticos existencialistas. La libertad sólo puede afirmarse bajo la forma de una conversión auténtica, la que experimenta, por ejemplo, Stepan Trofimovich al final de la novela”. MRVN 227-228.

¹⁷¹¹ También tendremos en cuenta alusiones de distintos ensayos que conforman los siguientes volúmenes: CDS, SHAKES o CONV.

cristianos, nos interesa reflexionar acerca de ello, ya que él asocia la conversión religiosa a la libertad. Destacamos aquí tanto la introducción, como el texto de “La conversion romanesque: du héros à l’écrivain”, del volumen recopilatorio *La conversion de l’art*¹⁷¹².

De forma más breve el autor habla de lo que podríamos llamar “conversión epistemológica”, que también estaría relacionada con los dos tipos anteriores de conversión, aunque ahora se refiere explícitamente a la actitud que uno ha de tomar para adoptar realmente la teoría mimética. A pesar de los distintos matices no estamos hablando de conversiones muy diferenciadas, ni mucho menos desconectadas entre sí. La propia teoría mimética, recordamos, ha sido definida por Girard como una “teoría cristiana”¹⁷¹³ (aunque no excluye en sus fuentes textos de otras religiones, ni su asunción lleva consigo aparejada la de un credo religioso. Véase el apartado 4.4.), que bebe de las obras de grandes autores de novelas y que también tiene como campo fundamental de trabajo el terreno antropológico, así como consecuencias en los ámbitos filosófico y epistemológico. Ningún tipo de conversión excluiría a los otros y, sin implicarse necesariamente, un tipo de conversión podría facilitar los otros. De hecho somos nosotros quienes hablamos de tipos, aunque Girard no lo haga, en la medida en que, cuando habla de la conversión en distintas obras, lo hace con enfoques distintos, y junto a los adjetivos “novelesca”, “religiosa”, o en un contexto antropológico y epistemológico. Estos son los motivos que nos hacen establecer los diferentes tipos de “conversión”.

9.1. CONVERSIÓN NOVELESCA

“El valor estético de la novela está en la conversión del novelista, en el abandono de las ilusiones y el enfrentamiento con la realidad. Se trata de una crítica que sólo valora el realismo. Girard trata a sus novelistas como si fueran psicólogos, o mejor aún, detectives que persiguen la verdad. En su crítica, la literatura tiene un valor exclusivamente cognitivo. Sólo aquellos que desmitifican el deseo y revelan su verdadera naturaleza son los verdaderos genios de la literatura. [...] Para Girard, el verdadero genio es el que desmitifica, no el que mistifica.” G. Andrade¹⁷¹⁴.

En la teoría mimética, el único punto de partida posible para hacer frente a las rivalidades y conflictos violentos y, por ende, para conquistar alguna cota de libertad y de autonomía, es hacernos cargo de cómo somos, conociendo – y no obviando – las leyes y dinámicas del deseo y del mimetismo. En este sentido en Girard encontramos, como hemos visto, una apelación a la toma de conciencia de nuestra naturaleza humana. Hallamos esta idea, aunque de un modo más radical y con consecuencias de mayor alcance, en las diversas formulaciones de la conversión que el autor francés expone de manera más o menos nítida. La toma de conciencia y la conversión pueden estar relacionadas de manera recursiva, de manera que vamos de una hacia otra o viceversa.

En un sentido general, Girard dice que la conversión significa “que nos es necesario aceptar la naturaleza mimética del deseo”, ya que, de otro modo, “recaemos en la vieja oposición entre auténtico e inauténtico, que es la sola visión que podemos tener cuando el deseo mimético no ha sido reconocido como tal. La persona “inauténtica” es aquella que sigue las directrices de los otros, mientras que el “auténtico” desea de manera autónoma. Ya hemos visto que este individualismo es mentiroso, ilusorio. La sola manera de superar esta ilusión es vivir una conversión, que nos lleva a revisar nuestra propia creencia religiosa y que lleva consigo una comprensión más grande de la naturaleza mimética de nuestro deseo. En mi primer libro, he llamado a esta conversión la “verdad novelesca”, en oposición a la “mentira romántica”¹⁷¹⁵. Girard afirma que recoge esta expresión de Marcel Proust, y que está

¹⁷¹² Respectivamente: CONV (avant-propos) 7-28; CONV 187-200.

¹⁷¹³ ACLAU 204.

¹⁷¹⁴ G. Andrade: *La crítica literaria de René Girard*, loc. cit., p. 155.

¹⁷¹⁵ ORIGINES 226 (ORÍGENES 170-171).

estrechamente ligada a la tensión entre el deseo y la renuncia, por la que pasan los novelistas y que después reflejarán en sus obras¹⁷¹⁶. ¿Cómo llega Girard a esta idea de la “conversión novelesca”? Nos remitimos a la época en la que Girard trabaja con los textos literarios y, frente a la moda imperante, decide centrarse en grandes clásicos. También, frente al uso intelectual dominante, prefiere fijarse más en las semejanzas entre ellos, que en las diferencias. Así descubre cómo los grandes novelistas coinciden en un aspecto principal: la existencia de una o más obras en las que se muestra un proceso de conversión novelesca¹⁷¹⁷.

Aunque Girard en otras citas no hable explícitamente de “conversión”, lo cierto es que después de identificar la “verdad novelesca” con la “conversión”, podemos hacer lo mismo con el “genio novelesco”, ya que el autor asocia la revelación de la naturaleza del deseo por parte de los novelistas, con una experiencia de propia superación personal que llevan a cabo, resultado de una lucha interior, reflejada en la novela. En opinión del autor franco-americano estamos ante dos perspectivas. La primera es engañosa y mantiene la ilusión de que el héroe podría realizarse dejándose llevar por el deseo. Es la perspectiva que habría tenido encerrado al autor en un propósito estéril, de deseo frustrado en deseo frustrado, deseando lo que no podía obtener y dejando de desear lo que obtenía, hasta zozobrar en lo que Girard llama “anomia post-mimética”¹⁷¹⁸. El autor dice descubrir la segunda perspectiva al final de la novela, a partir del punto final de la conversión¹⁷¹⁹. Girard fija mucho su atención sobre Proust, ya que su caso de conversión le parece paradigmático. Además cree que este novelista tenía conciencia de la unidad del genio novelesco y de las concordancias entre los finales de novela clásicos. Girard reconoce que, en cierto modo, no hace más que desarrollar sus intuiciones¹⁷²⁰ y que le ha ayudado mucho a forjar su propia noción de “conversión novelesca”¹⁷²¹.

Las pugnas internas de los grandes novelistas se verían reflejadas, sobre todo, en alguna o algunas de sus obras que marcarían, como decíamos, un antes y un después en su producción literaria, aunque no hay uniformidad en las formas en que esto tiene lugar, dependiendo de cada autor. Lo que nos interesa aquí, sin embargo, no es un análisis literario comparativo – a la obra de Girard nos remitimos – sino presentar las generalidades y conclusiones a las que se llegan en relación con nuestros objetivos. La conversión novelesca supondría siempre el repudio de una obra anterior por parte del novelista, que después descubre como mediocre, aunque la retome y vuelva a trabajar sobre ella¹⁷²². Las obras

¹⁷¹⁶ Girard en esta cita relaciona la conversión novelesca con la intuición apocalíptica de Stravinsky tanto en su vertiente catastrófica como de revelación: « Ce que j'appelle avec Proust « conversion romanesque » ou « intuition apocalyptique » chez Stravinsky tient entièrement dans cette tension entre le désir et le renoncement ». CONV (avant-propos) 9. Véanse pp. 8 y 9.

¹⁷¹⁷ “En mi obra sobre la novela europea, he querido mostrar que, en los más grandes novelistas existe una obra clave, a veces dos, a veces más, cuyos desenlaces, sin ser uniformes, todos revelan un mismo modelo fácilmente reconocible; todos reproducen el esquema de la muerte y de la resurrección. Este esquema es demasiado banal para ser siempre significativo, pero sucede que lo sea y remite entonces a la experiencia en cuestión, tan esencial a la grandeza de las grandes obras que los creadores son irresistiblemente conducidos a hacer alusión allí, generalmente en el lugar de la obra que responde lo mejor a este fin, el desenlace. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, he dado a estos desenlaces simbólicos el nombre de “conversiones novelescas”, pero el fenómeno trasciende todas las distinciones literarias y no está limitado solamente a la novela”. SHAKES 413.

¹⁷¹⁸ CONV 196.

¹⁷¹⁹ “Esta perspectiva permite al novelista corregir las ilusiones de su héroe, y proporcionarle la energía creativa de la cual tiene necesidad para escribir su novela. Esta perspectiva pone completamente en cuestión la primera y, sin embargo, sin revelar resentimiento. Incluso si Proust jamás ha recurrido al vocabulario del pecado, esta noción está implícitamente presente. La exploración del pasado se parece mucho al arrepentimiento verdadero. El tiempo perdido está lleno de idolatría, de celos, de envidia y de esnobismo; todo esto desemboca en un inmenso sentimiento de vacuidad”. CONV 196.

¹⁷²⁰ MRVN 272.

¹⁷²¹ CONV 199.

¹⁷²² CONV 18. “Una carrera de escritor, así como una carrera de investigador científico, se desarrolla en general a lo largo de numerosos años. A menudo, gira entera o parece girar alrededor de un pequeño número de temas y de problemas que el autor no cesa de retomar. Él no juzgaría estas reanudaciones necesarias si no tuviera nada

nuevas tras la conversión, serían un reflejo de una lucha interior que ha terminado en una victoria sobre el amor propio, que es también una impugnación de la filosofía moderna y romántica del Yo¹⁷²³. De este modo la noción de conversión daría a la obra un pasado y un futuro, una profundidad temporal que las novelas sin el proceso de conversión no tendrían. Así, la segunda perspectiva, la del escritor convertido y arrepentido, procura una toma de distancia con respecto al pasado y a la obra hecha¹⁷²⁴.

La renuncia del novelista es dolorosa y pasaría, inexorablemente, por reconocer en su mediador a un prójimo. Aunque Girard habla, a veces, de una “victoria sobre el deseo”, eso sí “infinitamente penosa”¹⁷²⁵, o de “salida del deseo”¹⁷²⁶, no creemos que con esto diga que el escritor convertido ya no desea. Ni tan siquiera que ya no desea miméticamente, aunque en el caso de los escritos más antiguos su postura admita aún la existencia del deseo espontáneo stendhaliano (tratamos esta problemática en la sección 7.2.1.). Parecen más precisas las expresiones “victoria sobre el amor propio” o “renuncia a la fascinación y al odio”, en el momento capital de la creación novelesca y que estaría presente en todos los novelistas geniales: “El propio novelista es el que reconoce como semejante, a través de la voz de su héroe, al *Otro* fascinante. [...] El novelista se reconoce culpable del pecado de que acusa a su mediador”¹⁷²⁷. Al autor de *La violencia y lo sagrado* le parece más que preciso utilizar la palabra “conversión” para dar cuenta de estos procesos sufridos por los escritores. Y, en el caso de Proust, “indispensable”, ya que describiría, a su juicio, de manera muy sincera la “conmoción”¹⁷²⁸ en su vida y el sobresalto de creatividad que le han permitido convertirse en el gran escritor que no hubiera podido ser antes. Todo, en la vida y la leyenda de Marcel Proust, corresponde al esquema de la conversión. Él ha entrado en literatura exactamente como algunos entran en religión”¹⁷²⁹. De esta forma, la “esencia” de los genios novelescos, también denominados “escritores del mimetismo”, sería el conflicto mimético al que se sobrepusieron. Sus obras se situarían frente a una concepción planamente optimista de las relaciones humanas, que podrá ser más dulce y humana, pero que para Girard refleja el fariseísmo más cruel¹⁷³⁰.

9.1.1. Enfoque unidad vida y obra

nuevo que decir. [...] Podemos suponer que las modificaciones sucesivas se hacen bajo la presión de obras ya hechas que ya no satisfacen al escritor o jamás lo han satisfecho. Con respecto a estas obras, por tanto, la obra nueva tendría una cara negativa y crítica que podemos intentar sacar de la sombra para liberar los principios. Esta hipótesis aún abstracta se enfrenta a una concepción muy extendida hoy. [...] El crítico compara las obras sucesivas pero él no pretende extraer de esta comparación el principio de sus análisis. [...] El punto de llegada es el florecimiento del punto de partida, su confirmación, esplendorosa o paródica. [...] Acepto este esquema para la gran mayoría de obras modernas”. CDS 6.

¹⁷²³ “Una victoria sobre el amor propio nos permite descender profundamente en el *Yo*, y nos ofrece, al mismo tiempo, el conocimiento del *Otro*. A determinada profundidad, el secreto del *Otro* no difiere de nuestro propio secreto. Todo se le concede al novelista cuando llega a este *Yo* más verdadero que aquél del cual todo el mundo hace ostentación. Es el *Yo* que vive de la imitación, arrodillado ante el mediador. Este *Yo* profundo es un *Yo* universal pues todo el mundo vive de imitación, todo el mundo vive arrodillado ante el mediador”. MRVN 268.

¹⁷²⁴ Las grandes novelas, por tanto, se escriben a juicio de Girard por los dos extremos al mismo tiempo: “hay la primera perspectiva, la del héroe cegado, y la perspectiva final, que es una retrospectiva”. CONV 199.

¹⁷²⁵ MRVN 270.

¹⁷²⁶ CONV 196.

¹⁷²⁷ MRVN 269. “Las grandes creaciones novelescas son siempre el fruto de una fascinación superada. El héroe se reconoce en el rival aborrecido; renuncia a las “diferencias” que sugiere el odio. [...] Todas las facultades de un espíritu liberado de sus contradicciones se unen en un único impulso creador. Un Don Quijote, una Emma Bovary o un Charlus no serían tan grandes si no fueran el fruto de una síntesis entre las dos mitades de la existencia que el orgullo casi siempre consigue mantener separadas. [...] El arte del novelista es una *epoché* fenomenológica. Pero la única *epoché* auténtica es aquella de la que los filósofos modernos no nos hablan jamás; siempre es victoria sobre el deseo, siempre es victoria sobre el orgullo prometeico”. MRVN 270.

¹⁷²⁸ El texto original habla de “bouleversement” que podemos traducir tanto por “conmoción” como por “cambio radical”.

¹⁷²⁹ CONV 196-197.

¹⁷³⁰ SHAKES 119.

La “conversión novelesca” estaría ligada a un presupuesto discutido, tanto en crítica literaria como en la interpretación de la historia del pensamiento filosófico: la relevancia de la vinculación entre la biografía del autor y su obra. El compromiso de Girard con este postulado es patente. Lo expone de manera palmaria, sin arredrarse ante quienes defienden la postura contraria. Podría asemejarse a la “doctrina del hombre de carne y hueso” unamuniana, según la cual, detrás de la filosofía kantiana o del pensamiento de W. James, late la vida de los hombres Kant y Guillermo James y la biografía sería indispensable para explicar su pensamiento y el de todos los filósofos¹⁷³¹. En el caso de Girard, hay una afirmación concreta, referida al saber mimético, cuya adquisición real, más allá de un mero aprendizaje, quedaría vinculada de manera indefectible a una experiencia existencial, como volveremos a ver en la conversión “religiosa” y en la “epistemológica”: “toda obra que reproduce la verdad mimética de las relaciones humanas sumerge forzosamente sus raíces en una experiencia espiritual”¹⁷³².

Y en este terreno no habría que descartar que el abogado de *La Caída* o el doctor de *La Peste*, sean en cierta medida una representación alegórica del creador. Girard desestima que su afirmación proceda de una ingenua confusión entre el escritor y su obra: “el temor de caer en la “trampa” de la biografía no debe ser pretexto para eludir los verdaderos problemas de fondo que suscite la creación literaria”¹⁷³³. Se queja de que la implicación de la vida de un escritor en su obra se considere a menudo como algo que está fuera del campo de la crítica. La noción de implicación personal, a su juicio, no habría estado nunca tan poco de moda como actualmente, ya que esta se enfrenta a la concepción predominante de la literatura como “juego verbal”. Estamos ante una de las vertientes de la crítica de Girard a una visión filosófica y epistemológica “lingüística” que disuelve el acceso a la realidad, bajo el prisma de su “realismo racional”¹⁷³⁴.

Para el creador de la teoría neomimética, los novelistas emergen como tales en la ruptura entre dos tipos de textos, en la experiencia que acontece entre uno y otro. Pero, ¿de qué se sirve para asegurar esta afirmación? Asevera que son la lógica elemental y el análisis comparado de los textos, los que le obligan a concluir que el escritor, sirviéndose de sus personajes, alude a una experiencia por la que debe estar pasando. Ante la objeción de que es imposible que haya un garante irrecusable de ello, porque todo garante sería ingenuamente intra-textual o extra-textual, Girard responde que hay una tercera posibilidad, que es la suya, un garante inter-textual, y que el análisis comparado es esencial y primero¹⁷³⁵. No se trataría, por tanto, de una mera “opinión” o “creencia”, ni tan siquiera de una hipótesis “autobiográfica” atribuida gratuitamente, sino de experiencias espirituales que Girard dice

¹⁷³¹ También Unamuno, como Girard, pretende hablar de los seres humanos intentando no hurtar con su reflexión la concreción de lo humano, aunque el segundo también pretende construir un discurso antropológico de alcance universal. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 21-23. Unas páginas más adelante nos muestran la afinidad entre el punto de vista unamuniano y el girardiano en lo que se refiere a su pretensión por hacerse cargo del ser humano íntegramente. En particular, vemos la crítica de Unamuno, de la que podría hacerse cargo Girard, al análisis psicológico positivista aplicado al arte literario. *Ibidem*, p. 27.

¹⁷³² SHAKES 413.

¹⁷³³ CDS 141.

¹⁷³⁴ Paradójicamente, los mismos a los que Girard acusa de denegar de entrada toda pertinencia a la *mimesis*, ahora la aceptarían para defender su causa, esgrimiendo, contra la tesis que enlaza la vida del autor y su obra, que los escritores son tan buenos mimos que pueden copiar miles de estados de espíritu diferentes sin haberlos vivido jamás. Seguramente esto es cierto, dice Girard, pero no sería toda la verdad y las verdades parciales le resultan engañosas. En su opinión lo que un genuino escritor busca es “representar su propio estado de espíritu”. SHAKES 412. A su modo de ver la carrera del héroe novelesco, el de las producciones literarias forjadas tras la conversión de los autores, que desciende a los infiernos y casi siempre concluye con un retorno hacia la luz y la conversión (MRVN 229), es un vivo reflejo de la transformación personal vivida por los novelistas.

¹⁷³⁵ CDS 16-18.

percibir y que serían deducciones extraídas de los textos¹⁷³⁶. La grandeza de un escritor, como revelador del mimetismo humano, tendría que implicar que, en un momento de su carrera, supiera aceptar el hundimiento de las diferencias que constituyen su propio sistema de autojustificación (la radical separación entre el yo y los otros), a costa de su “ego mimético”. Esto no sería posible con la adopción de una mera pose, sino que implicaría, necesariamente, “verificar, no teóricamente sino en su carne misma, la verdad de las palabras dirigidas por san Pablo a los Romanos (II, 1): *Es por lo que, hombre, tú estás sin excusa, puesto que juzgando a los otros, tú te condenas a ti mismo ya que tú que juzgas, tú haces las mismas cosas*”¹⁷³⁷.

9.1.2. ¿De qué están hechos los novelistas?

Algunas de las preguntas que pueden estar rondándonos por la cabeza son: ¿quiénes son estos escritores para que les ocurra este proceso de conversión?, ¿por qué les sucede?, ¿de qué pasta están hechos?, ¿son muy diferentes al resto de seres humanos? Girard ofrece algunas respuestas a estas preguntas, aunque no queden cerradas. Una de las maneras de responder a la cuestión, consiste en utilizar un término de Girard para los autores geniales y que aglutina las distintas características que harían de ellos seres peculiares, aunque no radicalmente distintos de los demás. A pesar de que el ser humano sería el animal imitativo por excelencia, los grandes novelistas serían, a su vez, algunos de los seres humanos miméticos por excelencia. Además, se darían cuenta de ello y serían capaces de mostrarlo en sus obras. Cervantes, Shakespeare, Proust, Stendhal, Dostoyevski... tendrían en común el ser “hipermiméticos”. Según Girard la mayoría de todos los “reveladores del deseo mimético” eran seres “triangulares” en el sentido shakesperiano de los sonetos¹⁷³⁸. Para las personas hipermiméticas sería difícil situar un término medio entre la idealización y la profanación de personas y cosas. Tanto la sobreestimación como la subestimación de algo o de alguien, dado el hipermimetismo, serían fácilmente susceptibles de ser adoptadas a través de rumores u opiniones de los demás, generando actitudes extremas de idolatría y de rechazo. Estas también estarían asociadas en su oscilación a la inseguridad de las personas hipermiméticas¹⁷³⁹.

Girard considera que el saber mimético al servicio de las dinámicas del deseo sería pernicioso y contraproducente: “si el objeto no está lo bastante alejado de aquel que lo mira, si éste no llega a desligarse de él suficientemente, la luz producida por la hiperconsciencia

¹⁷³⁶ Extrapolamos lo dicho por Girard al hilo de un ejemplo shakesperiano: “La experiencia espiritual que yo percibo detrás de *El cuento de invierno* es una deducción extraída de los textos; no es una hipótesis “autobiográfica” y esto no es tampoco una “opinión” o una “creencia” que yo atribuiría gratuitamente a un individuo llamado William Shakespeare”. SHAKES 412.

¹⁷³⁷ SHAKES 412-413.

¹⁷³⁸ Véase SHAKES 371. Joyce, Proust, Shakespeare, y también Racine, Molière, Dostoyevski o Nietzsche serían personas especialmente miméticas (SHAKES 372). Aunque este término no lo utilice en MRVN, Girard expresa en esta obra la misma idea cuando afirma que “el novelista es fundamentalmente el ser del deseo más intenso” (MRVN 205). Esto, lejos de ser una bendición, le arrastra hacia los objetos más nulos de deseo, preso de las influencias de mediación de sus modelos.

¹⁷³⁹ SHAKES 109. Uno de los ejemplos de personaje hipermimético sería el de Claudio, de la obra de Shakespeare *Mucho ruido para nada* y a colación de este personaje hemos expuesto algunas de las afirmaciones anteriores acerca de los seres hipermiméticos. “La atracción espontánea que él experimenta por Hero empuja a Claudio a creer que el Príncipe es, él también, sensible a sus encantos. Cuando se convence de que el Príncipe la codicia para él mismo, estos encantos le parecen más seductores aún... A sus ojos, es inconcebible que Hero pueda dudar un solo instante entre el teniente y su jefe. Si ella está en posición de elegir, ella no puede elegir más que al Príncipe: así razona Claudio”. SHAKES 108. En línea con esta frustración y también con los rumores negativos acerca de ella, Claudio querrá poner a toda costa debajo de la tierra a su amada, a quien hasta hace un instante ponía en las nubes: “la sobreestimación de Hero por Claudio en la fase inicial de la pieza y su subestimación en la fase ulterior coinciden perfectamente con los dos rumores sucesivos que se extienden en el conjunto del grupo al respecto de esta infortunada”. SHAKES 109. La “toma de conciencia” y la inteligencia del deseo, no siempre pueden fructificar para bien: “La idea de que él no sabría rivalizar con el Príncipe y triunfar sobre él paraliza a Claudio. En lugar de ayudarlo, la inteligencia que él tiene de la estructura mimética disminuye más aún su aptitud para actuar eficazmente”. SHAKES 107.

mimética deviene demasiado deslumbrante para resolverse en certidumbre. Una mancha ciega crece en el centro de la visión y ella significa que, sin perder su validez intrínseca, la intuición mimética es inútil para aquel que la posee – e incluso peor que inútil, si él la vuelve a poner siempre al servicio del deseo. Ella agrava su angustia y refuerza sus ilusiones”¹⁷⁴⁰. Estamos ante la paradoja de que se puede ser más lúcido y, a la vez, estar más ciego. Es decir, puede que sepamos identificar que nuestros deseos están mediados por un modelo en una relación de mediación interna, que a la vez lo tenemos por obstáculo y, en lugar de salir de esta mediación, nos esforcemos en no salir de ella y permanecer enconados. Girard se refiere a este fenómeno como el masoquismo asociado al deseo metafísico¹⁷⁴¹. Los novelistas antes de convertirse y, por tanto, antes de resistirse a poner al servicio del deseo su saber mimético, se asemejarían al hipermimético Claudio.

Desde otro punto de vista más constructivo, aunque cabría pensar que mientras más mimética es una persona, su ignorancia de su propio mimetismo sería más fuerte, Girard expone la paradoja según la cual, aunque esto sea cierto, al mismo tiempo, sus posibilidades de conocimiento serían mayores también. Sería el caso de todos los grandes escritores del deseo mimético que el autor califica de “hipermiméticos”: “alguien hipermimético está mejor situado para reconocerse manipulado por un deseo que no es el suyo más que en apariencia”¹⁷⁴². Una imitación más intensa; una susceptibilidad mayor de verse influenciado por los demás como nuestros modelos; un enaltecimiento de ellos más agudo, así como la sugestión de expectativas y el deseo de ser como ellos, haría la situación proclive a fracasos más profundos. La gravedad de las decepciones, frente a otras más livianas que se den en personas menos miméticas, situaría también a quienes las padecen en un estado más propenso al cuestionamiento de su imitación y de sus modelos de deseo¹⁷⁴³.

La clave se sitúa entonces, como decíamos, en el sentido de la utilización que se haga de la intelección de nuestro mimetismo. Aquí se insertaría la distinción que hace Girard entre dos tipos de seres hipermiméticos: “aquellos que son totalmente ciegos a su propio mimetismo y los que son lúcidos”¹⁷⁴⁴. La fuente de la “nefasta lucidez” que caracterizaría los estadios últimos de lo que Girard, además de lucidez cegada, llama “mal ontológico” (la carencia del ser que busca alimentarse del ser de otros en un grado acuciante), sería la aproximación del mediador, la agravación de los fenómenos asociados a la mediación interna que significarían una negación de la libertad cada vez mayor¹⁷⁴⁵. La ceguera y la buena lucidez se identificarían con el “antes” y el “después” de la conversión de los novelistas, y con sus obras literarias correspondientes¹⁷⁴⁶.

¹⁷⁴⁰ SHAKES 373.

¹⁷⁴¹ “El masoquista es más lúcido y, simultáneamente, más ciego que las restantes víctimas del deseo metafísico. Es más lúcido, con esta lucidez cada vez más extendida en nuestros días, porque es el único de todos los sujetos deseantes que percibe el vínculo entre la mediación interna y el obstáculo; es más ciego porque, en lugar de llevar esta toma de conciencia hasta las conclusiones que reclama, en lugar, en otras palabras, de escapar de la trascendencia desviada, se esfuerza paradójicamente en satisfacer su deseo precipitándose sobre el obstáculo, entregándose a la desdicha y al fracaso”. MRVN 163.

¹⁷⁴² ORIGINES 92-93.

¹⁷⁴³ “Cuando el mediador se aproxima, el objeto se le une de manera muy estrecha y la “responsabilidad divina”, si es que podemos hablar así, está relacionada con el deseo. Así pues, el fracaso de este deseo puede repercutir más allá del objeto y provocar el cuestionamiento del propio mediador. El ídolo comienza por vacilar sobre su pedestal; si la decepción es suficientemente fuerte, llega incluso a desplomarse. Proust ha descrito la caída del mediador con extraordinario lujo de detalles. El acontecimiento es una auténtica revolución en la existencia del sujeto. Todos los elementos de esta existencia están como imaginados por el mediador; de él obtienen su jerarquía e incluso su significación. Se concibe, pues, que el héroe haga todo lo posible por retrasar una experiencia que le resulta necesariamente muy dolorosa”. MRVN 84-85.

¹⁷⁴⁴ ORIGINES 93.

¹⁷⁴⁵ MRVN 163.

¹⁷⁴⁶ “Muy interesante en el caso de Dostoievski – y en una gran medida esto concierne también al Proust de *Jean Santeuil*– es el hecho de que en sus primeros escritos, está completamente ciego sobre él mismo. Es el deseo mimético el que habla. Cuando leemos su correspondencia, nos apercebimos de que ésta es casi intercambiable

9.1.3. El antes y el después de la conversión novelesca

Habría en los novelistas, como en cualquiera, una propensión a obviar todo aquello que cuestione la concepción de sí mismos como individuos autónomos¹⁷⁴⁷ y, al mismo tiempo, una pretensión de escapar de su debilidad a través de la falsa divinidad de los otros¹⁷⁴⁸. Como sus héroes de novela, desearían absorber el ser de los mediadores de sus deseos, esperando de su posesión una metamorfosis radical de su ser que, como en Proust, puede presentarse bajo la forma “de un deseo de *iniciación* a una vida nueva: vida deportiva, vida rústica, vida “desarreglada”. El repentino prestigio de un modo de existencia desconocido por el narrador va siempre unido al encuentro con un ser que despierta el deseo”¹⁷⁴⁹. El sujeto deseante quiere convertirse así en su mediador y robarle su ser de caballero perfecto o de seductor irresistible¹⁷⁵⁰. El orgullo romántico de los autores anterior a su conversión denuncia sin empacho la presencia del mediador en los demás, pretendiendo “asentar su autonomía sobre las ruinas de las pretensiones rivales”¹⁷⁵¹. La adopción de ideas políticas, filosóficas o religiosas también estaría frecuentemente asociada al enfrentamiento y al odio, bajo el influjo del deseo metafísico. El pensamiento sería así sometido a su rol de arma al servicio de la concurrencia metafísica y la ascesis para el deseo¹⁷⁵².

Los efectos de la conversión, ya sea en los términos dostoyevskianos, de la recuperación proustiana del tiempo perdido o del desengaño español cervantino y quijotesco, supondrían un revulsivo en la vida del novelista, que se transluciría en las tramas novelescas y en la propia conversión de los héroes. El genio novelesco se haría notar cuando la verdad de “los Otros” se convierte en la verdad del héroe, que sería la del propio novelista. Encontraríamos entonces en las novelas, por parte de los héroes: asunción de la propia culpabilidad, muerte del orgullo, nacimiento a la humildad y a la verdad¹⁷⁵³. La genialidad de Dante, Cervantes y de otras mentes privilegiadas estaría ligada, pues, “al abandono del prejuicio individualista”¹⁷⁵⁴. La experiencia novelesca destruiría un mito de soberanía

con las novelas del primer periodo. Y después de repente, con *Memorias escritas en un subterráneo*, Dostoïevski deviene prodigiosamente lúcido sobre sí mismo”. ORIGINES 93. Los novelistas geniales serían “los únicos que iluminan las últimas profundidades del alma occidental revelándonos la existencia enteramente imitativa del ser apasionado” (MRVN 163), dando pie a Girard para confirmar la universalidad del mimetismo humano en el terreno antropológico. Estos escritores serían personas más sensibles que la mayoría de nosotros, en lo que al contagio irracional en las relaciones humanas se refiere. Habrían tendido a exagerar la importancia de las más pequeñas perturbaciones de su entorno inmediato, extremando las variaciones de su comportamiento con sus seres queridos de modo repentino. Lo cual habría llevado consigo que su vida estuviera marcada por la incertidumbre y la inestabilidad. Para el autor francés los grandes autores “no son forzosamente *anormales* o incluso *enfermos* en el sentido del psicoanálisis, pero ellos pagan su genialidad literaria con un cierto desequilibrio psíquico”. SHAKES 372. Girard concibe como un don, como algo que ha sido dado a algunos individuos de excepción, el poder aclarar a los hombres sobre su comportamiento. Sin embargo, al mismo tiempo, defiende que “nunca hay que minimizar nuestra incapacidad para reconocer esta realidad. Más que todo, persistimos y nos apegamos a nuestra miserable autonomía”. ACLAU 233 (CLAU 197).

¹⁷⁴⁷ SHAKES 97.

¹⁷⁴⁸ MRVN 254.

¹⁷⁴⁹ MRVN 53.

¹⁷⁵⁰ MRVN 53. El héroe proustiano, el héroe dostoyevskiano y podríamos decir que también Don Quijote y tantos otros personajes soñarían con asimilar el ser del mediador, convertirse en el *Otro* sin dejar de ser ellos mismos. Para Girard el por qué de este deseo de fusión con el *Otro*, modelo adorado, que después puede ser detestado, es la experimentación de “una repugnancia invencible hacia la propia sustancia”. MRVN 24.

¹⁷⁵¹ MRVN 40.

¹⁷⁵² MRVN 144.

¹⁷⁵³ MRVN 40. Dicho a la manera proustiana: “recuperar el tiempo es acoger una verdad que la mayoría de los hombres pasan su vida rehuyendo, es admitir que siempre se ha copiado a los *Otros* a fin de parecer original tanto a sus ojos como a los propios. Recuperar el tiempo es abolir una pequeña parte del propio orgullo”. MRVN 39-40.

¹⁷⁵⁴ CDS 180.

personal construido sobre la dependencia y la servidumbre hacia otros, gracias a la fusión hasta entonces imposible entre “la observación” y “la introspección”¹⁷⁵⁵.

Girard considera que hay un lugar en especial que pone de manifiesto no sólo la unidad de la creación de los grandes novelistas, sino también el proceso de conversión experimentado por ellos y su resultado. Se trata de los finales de las novelas y merecerían por ello una mención en particular, que nos servirá de puente para tratar la conversión religiosa. En las conclusiones de las grandes obras novelísticas nos encontraríamos con una verdadera conversión de los héroes que, paradójicamente, triunfarían en la derrota. Al quedarse sin fuerzas necesitan por vez primera enfrentarse a su desesperación y a su nada¹⁷⁵⁶. El tipo de relaciones engendradas por el deseo metafísico con los demás y consigo mismo, característico de las relaciones de proximidad con los mediadores del deseo, quedaría sobrepasado por una nueva relación con los otros y con uno mismo, sobrevenida con la conversión, que iría más allá de las oposiciones románticas entre soledad y gregarismo¹⁷⁵⁷.

En las obras novelescas el dominio de la ilusión romántica sobre el escritor, anterior a la conversión, se correspondería con la ilusión del héroe que, al final, se revelaría como tal. Los héroes sólo se liberarían al término de la obra y esta liberación se significaría en una muerte del Yo romántico y una resurrección en la verdad novelesca. Por ello “la muerte y la enfermedad están siempre físicamente presentes en la conclusión y ellas tienen siempre el carácter de una liberación gozosa. La conversión final del héroe es una transposición de la experiencia fundamental del novelista, de su renuncia a sus propios ídolos, es decir de su metamorfosis espiritual. Marcel Proust revela plenamente, en *Le temps retrouvé*, una significación siempre presente pero velada en los novelistas anteriores”¹⁷⁵⁸. Esta muerte al yo

¹⁷⁵⁵ CDS 17. Girard va dando cuenta en los análisis que hace de las obras de los diferentes autores, de aquellas que según él demostrarían el antes y el después de la conversión, el paso de la mentira romántica, ocultadora del triángulo mimético del deseo, a la verdad novelesca que lo revela. Así, el “verdadero” Dostoyevski empezaría después de *El Subterráneo*, siendo *Crimen y Castigo* la novela central (CONV 199), creando personajes que parecen al escritor que él fue, llegando poco a poco a encerrar en sus obras la relación obsesiva de la cual fue víctima y mostrando en ellas un “saber literario”. Análogamente, la ruptura se significaría en Camus con *La Caída*, que inauguraría una serie de obras que representarían una crítica a las anteriores, frente al primer Camus de *El Extranjero*, que seguía apostando por la falsa dicotomía entre “Yo” del “buen criminal” y “los Otros” (CDS 8-14). *La Caída* sería una obra maestra ignorada, que renuncia a la visión del mundo expresada en *El Extranjero*, no como resultado de un descubrimiento empírico, sino de “una especie de conversión” (CDS 155). *Mucho ruido para nada*, sería la obra shakesperiana a partir de la cual la producción literaria del autor pondría en escena un deseo más maduro y profundizado que el de las primeras obras. Los héroes de las obras sucesivas “perciben claramente aspectos del deseo que los personajes anteriores eran incapaces de aprehender. Tienen más experiencia y pueden anticipar los efectos del principio mimético, mientras que este cogía a sus predecesores por sorpresa. Pero este conocimiento superior no pone fin a sus dificultades; no los desembaraza de su deseo; su aumento de consciencia agrava incluso su condición por una razón bien simple: está al servicio del deseo” (SHAKES 107). El “espíritu de conversión” presente, sobre todo, en la segunda mitad del *Cuento de invierno*, no sería un capricho artístico, sino un auténtico abandono del cinismo de otras obras (SHAKES 411). En el caso de Stendhal, su conversión se vería reflejada en *El Rojo y el Negro*. Lo que va de *Jean Santeuil* a *La Recherche*, representaría en Proust la conversión novelesca y el repudio de la obra anterior (CONV 18). Su conversión habría hecho de él un genio (CONV 198). En el caso de Flaubert sería *Madame Bovary*. Todos estos autores compartirían en sus itinerarios biográficos y literarios una conversión que se expresa en una obra principal o “novela de conversión”. La nómina de obras y autores no queda cerrada y Girard admite que caben otros autores y obras aunque no sean novelescas, entre ellos cita al novelista George Eliot (CONV 199).

¹⁷⁵⁶ “Esta mirada tan temida, esta mirada que es la muerte del orgullo, es una mirada salvadora. Todos los finales novelísticos hacen pensar en el cuento oriental cuyo héroe se aferra con los dedos al borde de un acantilado; agotado, acaba por dejarse caer al abismo. Espera aplastarse contra el suelo pero el aire lo sostiene; la gravedad ha sido abolida. Todos los finales de novela son conversiones. Nadie puede dudarlos”. MRVN 265.

¹⁷⁵⁷ MRVN 265-266. A pesar de las diferencias en los finales novelísticos, con respecto a la nueva configuración de las relaciones de los personajes, esto no cuestionaría el cambio acaecido con la conversión, ya se trate de los finales de estilo stendhaliano, que acentuarían la subjetividad, o de las conclusiones dostoyevskianas, que resaltarían la intersubjetividad: “los dos aspectos de la conversión auténtica siempre están presentes pero no a igual nivel de desarrollo. [...] El aspecto descuidado nunca es suprimido”. MRVN 266.

¹⁷⁵⁸ CDS 182.

del novelista, sería un nacimiento a la creación novelesca que recogerá la experiencia del autor. Las revelaciones de los finales de las novelas iluminarían, pues, el camino recorrido: “la obra es ella misma retrospectiva; es a la vez el relato y la recompensa de la metamorfosis espiritual”¹⁷⁵⁹. La vinculación entre vida y obra del autor, se ilustraría especialmente en los finales novelescos: “hay que reservar el título de héroe de novela al personaje que triunfa del deseo metafísico en una conclusión trágica y así se convierte en *capaz de escribir la novela*. El héroe y su creador corren separados a lo largo de toda la novela pero se unen en el final”¹⁷⁶⁰. Girard considera especialmente los finales ligados a la muerte, entre ellos el de Don Quijote. Se queja de que este, como los finales dostoyevskianos, no son muy apreciados y de que a ambos se les reprochan las mismas faltas, tachándose estos de artificiales, convencionales o sobreañadidos a las obras¹⁷⁶¹.

Girard también comprende la hostilidad de los críticos románticos, ya que en la conclusión todos los héroes contradirían con claridad sus antiguas ideas, que son las de los críticos románticos, afirmando la unidad de un mismo principio interpretativo que está por encima de las diferencias¹⁷⁶². En la hora de la muerte, el hombre dirige su mirada hacia la contemplación de su existencia perdida¹⁷⁶³. La dinámica del deseo y su verdad sería la muerte, pero la muerte no sería la verdad de la obra novelesca¹⁷⁶⁴. Siguiendo con las analogías y comparaciones, Girard considera que la agonía del héroe Don Quijote se asemeja mucho a la de Stepan Trofimovich: “la pasión caballerescas nos es presentada como una auténtica *posesión* de la que el moribundo se ve afortunada pero tardíamente liberado. Su lucidez reconquistada permite a Don Quijote, como a Stepan Trofimovich, repudiar su existencia anterior: “Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías. Ya conozco sus disparates y sus embelecocos, y no me pesa sino que este desengaño ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer alguna recompensa, leyendo otros que sean luz del alma”¹⁷⁶⁵. El caso de Trofimovich tendría una especial resonancia religiosa¹⁷⁶⁶, aunque muchos críticos se niegan a detenerse en las conclusiones religiosas de Dostoyevski”¹⁷⁶⁷.

¹⁷⁵⁹ Ídem.

¹⁷⁶⁰ MRVN 268.

¹⁷⁶¹ En su opinión, ni Dostoyevski ni Cervantes han desfigurado sus obras ni están presos de una censura, ni interior (achacada al primero), ni exterior (como la supuesta cesión a la presión inquisitorial por parte del segundo con una conclusión “conformista” para “adormecer las sospechas eclesiásticas”). MRVN 263. “Es menester apreciar muy poco a Dostoyevski para verlo como el censor de sus propias novelas. Hay que despreciar mucho a Cervantes para creerlo capaz de traicionar su pensamiento. La hipótesis de la autocensura no merece ser discutida, ya que para desmentirla basta la belleza de los textos. La solemne invocación de Don Quijote moribundo se dirige a amigos y parientes reunidos en torno a él, como a nosotros, lectores: “Que en tales trances como éste no se ha de burlar el hombre con el alma...” MRVN 264. El ejemplo de Stendhal sería otro caso análogo a los anteriores, una “conversión en la muerte” que nada tendría que ver con censuras o autocensuras de ningún tipo, al menos, cuando escribió *Le Rouge et le Noir*: “También Julien pronuncia unas palabras que *contradicen claramente sus antiguas ideas*. Condena su voluntad de poder, se aleja del mundo que lo fascinaba; lo abandona su pasión por Mathilde; vuela hacia Mme. de Rênal y renuncia a defender su cabeza”. MRVN 263.

¹⁷⁶² “Don Quijote renuncia a sus caballeros, Julien Sorel a su rebelión y Raskolnikov a su superhombre. En cada ocasión, el héroe reniega de la quimera que le insuflaba su orgullo. Siempre es esta quimera la que exalta la interpretación romántica. Los críticos no quieren admitir que se han equivocado; así pues, necesitan defender que el final es indigno de la obra que corona. Las analogías entre los grandes finales novelísticos destruyen *ipso facto* todas las interpretaciones que minimizan su importancia. Aparece un fenómeno único, y tenemos que explicarlo por un mismo principio. Es la renuncia al deseo metafísico lo que constituye la unidad de los finales de las novelas. El héroe moribundo condena a su mediador: “Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje... ya, por misericordia de Dios, escarmentando en cabeza propia, las abomino”. Condenar al mediador es renunciar a la divinidad y, por consiguiente, al orgullo. El menoscabo físico del héroe expresa y a la vez disimula este aplastamiento del orgullo”. MRVN 265.

¹⁷⁶³ MRVN 268.

¹⁷⁶⁴ MRVN 261.

¹⁷⁶⁵ MRVN 262.

¹⁷⁶⁶ MRVN 261. “Los demonios, como locos furiosos, se arrojan al mar y perecen todos. Pero el enfermo se cura. Stepan Trofimovich evoca este milagro en el momento de su muerte: “El enfermo se curará y se sentará a los pies de Jesús... y todos lo mirarán con asombro... [...] Stepan Trofimovich es ese enfermo que cura en la muerte

Girard, sin embargo, no sólo no se niega a detenerse en los aspectos y símbolos religiosos de las novelas sino que los analiza con detalle. Relaciona los símbolos de la muerte y de la resurrección (muerte a la mentira romántica, al yo, al amor propio y al orgullo y resurrección a la verdad novelesca, a la humildad, al cuestionamiento de la dicotomía entre el “yo” y “los otros”) que, como hemos visto por ejemplo en *Don Quijote*, se sitúan en torno a la agonía y muerte de los héroes, con la noción de sacrificio y su esquema de la muerte y la resurrección. Sólo que aquí la forma está paradójicamente invertida y su sustancia no es sacrificial: “En lugar de una transferencia sobre el chivo expiatorio, tenemos exactamente a la inversa un retorno del sujeto sobre él mismo, una auténtica autocrítica”¹⁷⁶⁸.

El autor de *El chivo expiatorio* no deja de ver elementos concomitantes con la espiritualidad cristiana en los finales de novela y su simbolismo, asociado a la muerte y a la resurrección, en autores como Shakespeare, Proust o Dostoyevski¹⁷⁶⁹. No tiene inconveniente en admitir la aparente banalidad de los grandes finales novelísticos, su torpeza o su poca habilidad retórica. Sin embargo, destaca su no convencionalidad y su belleza frente a la postura que tendrían los críticos, especialmente los románticos. Considera que la conversión en la muerte, más allá de que pueda parecer un final fácil es, extrapolarlo un término teológico “un descenso casi milagroso de la gracia novelesca” y que de nuevo apuntaría a la unidad de la creación de toda novela genial¹⁷⁷⁰. El pensador quiere ir más lejos de la disyuntiva que, o bien concede al simbolismo cristiano un mero papel decorativo si el novelista no es cristiano, o bien lo declara apologético cuando sí lo es, haciendo estallar la barrera entre la experiencia estética y la experiencia religiosa más allá de los prejuicios¹⁷⁷¹.

y al que la muerte cura. Stepan se ha dejado llevar por la oleada de escándalos, de crímenes y de delitos que inunda la ciudad. Su fuga se arraiga en la locura general pero cambia de significación tan propio como es emprendida. Es un retorno a la tierra materna y a la luz del día. Su vagabundeo conduce al anciano a un miserable camastro de pensión donde la vendedora ambulante de evangelios le lee el texto de san Lucas. El moribundo percibe la verdad en el relato de los demonios de Gerasa. [...] el orden sobrenatural nace del desorden supremo. Cuanto más se aproxima Stepan a la muerte más se aleja de la mentira: “Amiga mía, he mentado toda mi vida. Hasta cuando decía la verdad. Nunca he hablado por amor a la verdad, sino por amor a mí mismo; esto ya lo sabía antes pero sólo ahora lo veo”. MRVN 261.

¹⁷⁶⁷ MRVN 262. Sobre la visión girardiana de Dostoyevski, también puede verse el epílogo a la edición americana de “Du double à l’unité” [*Resurrection from the Underground*: Feodor Dostoievski, The Crossroad Publishing Company, New York, 1997, p. 143-165]: “Le désir mimétique dans le souterrain”, en: VM 199-225.

¹⁷⁶⁸ SHAKES 413.

¹⁷⁶⁹ Girard destaca que, también a través de Proust, habría descubierto las semejanzas entre las transformaciones estéticas y literarias de las novelas y la conversión en términos cristianos. CONV 194-195. Realiza estas aseveraciones sobre todo a colación del caso proustiano, pero también se aplicarían, a pesar de no tener un contenido manifiestamente cristiano, al final del *Conte d’hiver* de Shakespeare. SHAKES 414-415. Respecto al análisis del simbolismo cristiano de las novelas y, en particular, sobre las analogías y coincidencias entre la conversión novelesca y la conversión cristiana destacan de nuevo sobre todo MRVN y también CDS.

¹⁷⁷⁰ “Todas las obras novelescas realmente grandes nacen de este instante supremo y regresan a él de la misma manera que la totalidad de la iglesia surge del coro y se abalanza hacia él. Todas las grandes obras están compuestas como catedrales; la verdad de *A la recherche du temps perdu* sigue siendo, también ahora, la verdad de todas las obras maestras de la novela”. MRVN 278.

¹⁷⁷¹ “Una crítica verdaderamente “científica” renunciaría a todos esos juicios apriorísticos y observaría las asombrosas convergencias en los diferentes finales de novela. [...] los problemas de la creación se nos presentarían bajo una luz nueva. No amputaríamos a la obra dostoyevskiana todas sus meditaciones religiosas. Descubriríamos, por ejemplo, en *Los hermanos Karamazov*, unos textos tan preciosos para el estudio de la creación novelesca como los de *Le temps retrouvé*. Y comprenderíamos finalmente que el simbolismo cristiano es universal porque es el único capaz de informar la experiencia novelesca. Así pues, hay que observar este simbolismo desde una perspectiva novelesca”. MRVN 279. “La tarea es tanto más difícil en la medida en que el propio novelista intenta a veces engañarnos. Stendhal atribuye a un calabozo demasiado húmedo el “misticismo alemán” de Julien Sorel. Sin embargo, el final de *Le Rouge et le Noir* es una meditación sobre temas y símbolos cristianos. El novelista reafirma en él su escepticismo, pero no por estar revestidos de negaciones los temas y los símbolos dejan de estar menos presentes. Desempeñan exactamente el mismo papel que en Proust o en Dostoyevski”. MRVN 279. También aquí hay que interpretar a los novelistas y, por tanto, para el autor hay que seguir interpretándolos de forma comparada, abordando la cuestión religiosa no desde fuera, sino como un problema novelesco: “el problema del cristianismo en Stendhal, los problemas del “misticismo proustiano” y del

En diversos grados que van desde un mínimo que representaría Flaubert, hasta un grado máximo ejemplificado por Dostoïevski (entre medias quedarían Stendhal o Cervantes), la conversión estaría siempre presente en los autores estudiados en la obra girardiana. Y, con mayor o menor intensidad, todos inscribirían sus obras tras la conversión en el arquetipo dantesco y agustiniano¹⁷⁷². La existencia en el mundo y el descenso en espiral aparecen como un necesario “descenso a los Infiernos” imprescindible para la revelación final, y que se transforma en un movimiento ascendente sin retorno que la precede: “esta es, evidentemente, la estructura de *La Divina Comedia*. Y sin duda hay que remontar más alto aún, para definir el arquetipo de la forma novelesca, hasta las *Confesiones* de san Agustín, primera obra cuya génesis esté verdaderamente inscrita en la forma”¹⁷⁷³.

En definitiva, Girard no pretendería imponer a las novelas ninguna etiqueta o visión ajena a ellas mismas y, ni mucho menos de manera apologética favorable al cristianismo¹⁷⁷⁴. En lo que respecta a las novelas geniales en general, dice que su intención no es extraer una teología sino “una fenomenología de la obra novelesca”. Afirma no pretender cristianizar superficialmente a los novelistas y estaría más o menos de acuerdo con Lucien Goldmann, en que ni la conversión final de Don Quijote, ni la de Julien Sorel son el acceso a la trascendencia vertical, sino “simplemente la toma de conciencia de la vanidad, del carácter degradado, no sólo de la búsqueda anterior sino también de toda esperanza, de toda búsqueda posible”¹⁷⁷⁵.

“misticismo dostoyevskiano” sólo pueden aclararse mediante comparaciones”. MRVN 279-280. “Aquí tampoco, jamás hay recurso a los datos biográficos separados de las obras. Así como se puede y se debe hablar de la experiencia novelesca sin salir de los textos, se puede y se debe hablar del cristianismo de Dostoïevski puesto que, sobre el plano que nos interesa aquí, la dos cosas solo son una”. CDS 19. Un resultado de este análisis comparativo es el ejemplo de esta frase del evangelio de Juan: “Si la semilla no muere después de haber sido sembrada quedará sola, pero si muere aportará muchos frutos”. Ésta no sólo aparece en varios episodios de *Los hermanos Karamazov*, sino también en Proust. Pero para Girard además de epígrafe para la obra dostoyevskiana, esta frase joánica podría servir para todos los finales de novela, que tendrían como trasfondo en última instancia a la muerte y a la resurrección, la renuncia a la trascendencia desviada y la aspiración a la trascendencia vertical. MRVN 280-281. CDS 19.

¹⁷⁷² En uno de sus ensayos editados en el volumen CDS, Girard cita en particular el caso de Dostoyevski, que se ajustaría especialmente al modelo de la conversión cristiana en sus grandes novelas: “L’expérience ne diffère pas, dans son essence, de celle de saint Augustin ou de Dante ; c’est pourquoi la structure des *Frères Karamazov* est proche de celle des *Confessions* et de *La Divine Comédie*. C’est la structure de l’incarnation, la structure fondamentale de l’art occidental, de l’expérience occidentale. Elle est présente toutes les fois que l’artiste réussit à donner à son œuvre la *forme* de la métamorphose spirituelle qui lui a donné le jour. Elle ne se confond pas avec le récit de cette métamorphose, bien qu’elle puisse coïncider avec lui ; elle ne s’achève pas toujours dans la conversion religieuse qu’exigerait son plein épanouissement... ». CDS 133-134.

¹⁷⁷³ CDS 182. “Cuando he publicado mi primer libro, mi amigo John Freccero no tardó en remarcar que mi último capítulo no mencionaba una referencia esencial para mi tesis, la obra que ha inventado la autobiografía espiritual y que se funda, ella también, sobre una experiencia de conversión: las *Confesiones* de Agustín. Este libro es el primero y el más grande ejemplo de obra en la doble perspectiva. Debemos considerarlo como la primera gran autobiografía literaria, en un sentido que el mundo antiguo no podía entender”. CONV 199-200. Las *Confesiones*, añade Girard, tendrían por modelo a su vez a los Evangelios mismos y a los discípulos que sólo comprenden el mensaje de Jesús y se convierten tras la Resurrección y en Pentecostés.

¹⁷⁷⁴ No obstante lo cual, en un contexto más amplio, afirma que “desde la “conversión novelesca” de *Mentira romántica y verdad novelesca*, todos mis libros son apologías más o menos explícitas del cristianismo. Me gustaría que este sea más explícito aún”. ACLAU 18. Por ejemplo en lo referido a Proust, dice no pretender que éste “haya devenido un santo después de su conversión, ni incluso que él haya vivido una conversión religiosa. Es sin embargo innegable que en este momento, y por la única vez de su vida, él se interesó en el cristianismo, que, pensaba él, podía tener una relación con su transformación. Solicitó consejos, y como era absolutamente novato, tuvo la curiosa idea de dirigirse, entre otros, a André Gide, un protestante que ya no era practicante desde hacía mucho tiempo. Este último le desanimará de profundizar en esta cuestión”. CONV 197.

¹⁷⁷⁵ CDS 182. Con respecto a referencia de la cita de Goldmann, se halla en esta misma página: Lucien Goldmann, “Marx, Lukàcs, Girard et la sociologie du roman”, *Médiations* 2, 1961, p. 145. En cualquier caso el recurso al simbolismo cristiano le parece al académico francés aún más interesante en casos como el stendhaliano o el proustiano, en la medida en que no tendría significación religiosa y en que, incluso la imitación exterior de formas reconocidas como cristianas se excluye. CDS 182-183.

Las conversiones novelescas, ya sea de los héroes de las novelas o de sus autores, no llevan necesariamente aparejadas tras el simbolismo cristiano una experiencia espiritual religiosa o cristiana (en el caso de Dostoyevski a Girard le parece claro que fue así). No obstante también hemos expuesto analogías y coincidencias. Pasamos a abordar las consideraciones de Girard sobre la conversión religiosa cristiana en particular. Repetimos que el autor con frecuencia no traza una frontera definida entre experiencia o conversión novelesca y religiosa¹⁷⁷⁶. Aquí, intentaremos presentarla con un contorno mejor dibujado en orden a una mejor presentación, aunque sin obviar lo dicho. Nos sucederá lo mismo cuando planteemos la conversión epistemológica.

9.2. CONVERSIÓN RELIGIOSA

Hemos visto cómo en los grandes novelistas, su conocimiento del mimetismo, su actitud y actuación ante la vida y su creación novelesca están ligados entre sí. Como veremos en la “conversión epistemológica”, las posibles vías para una mayor emancipación no son meramente intelectualistas, sino que están asociadas a una conversión existencial a la luz de la teoría mimética. Es más, sin ella no habría una correcta comprensión de la teoría. Entrando ya en el terreno concreto de la conversión religiosa y, más bien, de la conversión cristiana, hay que decir que tampoco hemos de “forzar” o relacionar de forma peregrina por nuestra parte la aspiración a la libertad con la conversión para hablar de ella. De nuevo estamos ante otra paradoja que, si bien no es destacada como tal por el autor, queremos subrayarla aquí. Estamos ante la relación de elementos, en principio tan dispares como la aspiración y el trabajo de la voluntad individual por la libertad, con un proceso de conversión, religiosa o no, que se vive y se experimenta de forma involuntaria, como producto de una gracia o fuerza ajena al sujeto y, a pesar de ello, redundaría en una experiencia íntima de liberación. Aunque Girard no profundiza en la idea, es significativa la forma que tiene de expresarse en la siguiente cita en la que, mediante una oración condicional, afirma que si queremos ser libres, hay que conocer la conversión: “Si nos encontramos enteramente prisioneros de la circularidad mimética del deseo y nos gustaría salir de ella, es necesario conocer este cambio radical que los creyentes llaman “conversión””¹⁷⁷⁷.

Como hemos dicho, el autor de *La ruta antigua de los hombres perversos*, vincula explícitamente su concepción de la literatura con la visión cristiana de la conversión, sobre todo a través del simbolismo cristiano de los finales de las grandes novelas¹⁷⁷⁸. Al concretar mejor lo específico de la conversión cristiana podrían juzgarse mejor los parecidos y las diferencias entre los símbolos cristianos y los desenlaces novelescos. A continuación expondremos las distinciones y precisiones terminológicas que Girard hace en *La conversión de l'art* y también en diversas citas que sobre este tema salpican varias de sus obras.

De entrada, el autor expone lo que considera la “concepción clásica” según la cual la conversión no es voluntaria, sino que aludiría a la intervención de Dios en la propia vida, y que supondría para el cristiano su experiencia más fuerte como creyente, una extraña impresión de proximidad de Dios que conmociona su vida: “devenir creyente bajo la acción de una fuerza irresistible que no puede venir de sí mismo, sino solamente de Dios”¹⁷⁷⁹. Girard reconoce que ser cristiano no es condición suficiente ni necesaria para vivir esta experiencia,

¹⁷⁷⁶ De hecho hacia el final de MRVN, al hilo de un comentario del final de *Los hermanos Karamazov*, afirma que “las últimas distinciones entre la experiencia y novelesca y la experiencia religiosa quedan abolidas. Pero la estructura de la experiencia no ha cambiado”. MRVN 282. En *Achever Clausewitz*, el autor dice que la comprensión del modelo mimético por parte de los grandes escritores han llegado a esta mediante “experiencias singulares que asemejaría, como la de Hölderlin, a experiencias religiosas. Proust es una especie de santo, desde este punto de vista, Stendhal y Cervantes también”. ACLAU 233.

¹⁷⁷⁷ CONV 190.

¹⁷⁷⁸ CONV 194.

¹⁷⁷⁹ CONV 190-191.

lo cual en su opinión no implicaría que la profundidad de la experiencia religiosa de los cristianos que no la han tenido sea menor. La noción de conversión tendría un gran prestigio religioso y habría que tener en cuenta que los Evangelios la ponen en primer plano, y que este término sería clave para leer los textos de san Pablo, así como su idea del hombre nuevo y el tema de la salvación por la fe como conversión radical. Sin embargo, Girard alerta acerca de los problemas que plantean tanto la palabra de raíz latina “conversión”, así como la griega “metanoia”, para describir esta experiencia. Aunque el autor señala que hay diccionarios que atribuyen a san Agustín la originalidad en el uso de *conversio* en un sentido cristiano, esta palabra no se hallaría en las *Confesiones* – precisamente donde relata su conversión – y sólo aparecería una sola vez en *La Ciudad de Dios*¹⁷⁸⁰.

El problema radicaría en que el sentido de *conversio* no coincide en nada con el que nosotros damos a “conversión”, ni tampoco con el sentido agustiniano. El término significa “dar un giro completo”, “una revolución entera, que acaba por dirigirnos a nuestro punto de partida”. Sin embargo, la conversión cristiana sería radicalmente diferente, ya que no nos conduce nuevamente al inicio porque no es circular. Girard piensa que el sentido latino es el típicamente pagano, ligado a la visión pagana de la historia, del tiempo circular y repetitivo que evoca el eterno retorno¹⁷⁸¹. La palabra latina designaría acciones y procesos reversibles, como la traducción de un texto en otra lengua o las metamorfosis mitológicas. En cambio, la adopción cristiana de este término habría implicado la modificación de sus connotaciones, pasando a significar un fenómeno lineal cuyo final no se conoce. Un cambio irreversible que se da de una vez por todas, que no contempla un regreso al punto de partida y donde el final permanece abierto hacia un futuro imprevisible. Con respecto a la palabra griega *metanoia* Girard nos dice que fueron las iglesias de lengua griega quienes la usaron por primera vez, para designar cierto tipo de penitencia. Aunque no definiría un movimiento circular, tampoco equivaldría a la conversión cristiana dado que su sentido sería demasiado débil: “*Meta-noeo* significa en griego “cambiar de visión”; “cambiar de parecer a propósito de alguna cosa que parecía decidida”; “apercibirse de un error demasiado tarde, cuando ya no podemos hacer nada”. En consecuencia, *metanoia* puede querer decir “pesar”, pero no evoca en nada el arrepentimiento asociado a la cuestión que Pablo entendió sobre el camino de Damasco: “¿Por qué me persigues?”¹⁷⁸². A juicio del autor premio Médicis, la conversión cristiana toca tan profundamente que transforma de una vez por todas y suscita un “renacer”. Sería un fenómeno tan potente que imposibilitaría volver hacia atrás. Aludiría a nuestro carácter de occidentales, según el cual girar en redondo sería peor que morir. La conversión cristiana sería más que una vuelta a la virtud, más que un arrepentimiento, una recuperación de energía o una revolución. Sería algo más que cualquier otra palabra con la partícula –re, que sugiriese la vuelta a un estado anterior y que nos limitaría a una visión circular de la vida: “la conversión cristiana connota un cambio efectivo, que nos permite salir del círculo”¹⁷⁸³.

¹⁷⁸⁰ Según Girard sólo aparece en *La Ciudad de Dios* (VII, 33), por primera y última vez y “en una expresión referida a los esfuerzos de Satán para impedir convertimos al verdadero Dios”. CONV 191.

¹⁷⁸¹ “Esta concepción recuerda al Eterno Retorno, que se encuentra en los *Purana* y por otro lado en Oriente; y de los cuales encontramos variantes en algunos filósofos presocráticos en Grecia, en particular Anaximandro, Heráclito y Empédocles”. CONV 192.

¹⁷⁸² CONV 192-193.

¹⁷⁸³ CONV 193. Para destacar la profundidad y gravedad que según Girard los cristianos confieren a la noción de conversión y comprenderla, el autor expone el episodio de la herejía donatista a comienzos del cristianismo: “Los donatistas eran cristianos de África del Norte del siglo IV, que tomaban la conversión hasta tal punto en serio que, después de los periodos de persecuciones, ellos rechazaron reintegrar en la Iglesia a aquellos que no habían sido suficientemente heroicos para aceptar el martirio, y habían abjurado. Para ellos, la conversión cristiana tenía una cosa tan fundamental que no podía llegar más que una vez en la vida. No había segunda oportunidad. Aquellos que no tenían el coraje de hacer frente a los leones del circo en Roma, de morir gozosamente por su fe, no eran dignos de ser cristianos. Su visión de la conversión al cristianismo era hasta este punto exaltada que la idea misma de su repetición les parecía blasfema. A sus ojos, esta ridiculizaba la fe cristiana. Los donatistas fueron condenados por la Iglesia, y se habían equivocado ciertamente desde el punto de vista de los Evangelios y del cristianismo ortodoxo. Si su absolutismo se hubiese aplicado a Pedro, la noche en la que Jesús fue arrestado y después de que él hubo renegado tres veces, Pedro no habría sido reintegrado en la

Girard no es ni gnóstico ni intelectualista, aunque quepa ver en él concomitancias con los movimientos de pensamiento que hay tras esas categorías. Tampoco es, a pesar de su intenso pesimismo, un autor trágico. Precisamente el tema de la conversión pondría de manifiesto, además de la incapacidad del intelecto por sí sola para afrontar la vida y los problemas, una puerta abierta más allá del fatalismo. Girard piensa en ello sin perder de vista la apremiante actualidad: “Probablemente el puro saber sea lo más precario de todo. Además no implica automáticamente un cambio en nuestra concepción del mundo. Tomemos como ejemplo el desastre ecológico que nos amenaza. Quizá cuando estemos al borde del precipicio dejemos por fin de usar el coche. A decir verdad, ni siquiera estoy seguro de ello. La racionalidad por sí sola no es suficiente para este tipo de cambios. Siempre intervienen otros asuntos: intereses concretos, y también actitudes religiosas, aunque ya no las reconozcamos como tales”¹⁷⁸⁴. Otro fragmento, ya citado en este trabajo, que insiste en la misma idea es el siguiente: “En realidad, ninguna tentativa solamente intelectual, ninguna experiencia de tipo filosófico podrá jamás procurar a un individuo la menor victoria sobre el deseo mimético y la pasión victimaria; jamás se producirán más que desplazamientos y fenómenos de sustitución, que quizás darán a los individuos la impresión de una tal victoria. Para que haya progreso, incluso mínimo, es necesario triunfar sobre el desconocimiento victimario en la experiencia íntima y este triunfo, para que no permanezca letra muerta debe llevar al menos al cuestionamiento de lo que podemos nombrar nuestro “yo”, nuestra “personalidad”” bajo los cuales están nuestras relaciones interindividuales”¹⁷⁸⁵. Un cuestionamiento que seguiría el patrón del operado por los novelistas al respecto de la “mentira romántica”.

Al hilo de esta consideración, J. M. Oughourlian interpela a Girard hablando explícitamente de “conversión”. Este resalta la porosidad, a este respecto, entre distintos ámbitos del saber y también entre estos y lo religioso. Además de particularizar la conversión en el cristianismo como la que más repercusión tendría en el campo epistemológico, en el que profundizaremos posteriormente, pero del que ya señalamos su conexión con el terreno experiencial y religioso : “*J.M. Oughourlian*: Si le he comprendido bien, no puede existir un conocimiento real del deseo mimético y de los mecanismos victimales, en nuestra época, sin un quebrantamiento por lo menos de lo que sigue estando estructurado en nosotros o que intenta por lo menos estructurarse de nuevo en función de ese mismo deseo y de esos mismos mecanismos. Quiere decir esto que el saber de que estamos hablando desde el comienzo de estas conversaciones, aunque no se trata de renunciar para él al calificativo de científico, no resulta verdaderamente accesible más que a través de una experiencia comparable a lo que desde siempre se ha llamado la *conversión* religiosa. / *R. Girard*: Puede ser que esto no sea tan extraño como parece. Incluso en el terreno de la naturaleza, que no opone a los progresos del saber tantos obstáculos como el hombre, siempre se da en los que aseguran las metamorfosis decisivas un paso de un mundo mental a otro, un elemento que los observadores ulteriores califican regularmente de “místico”, por no comprender su naturaleza y su necesidad. Lo más extraño es que en el mundo en que vivimos y ante el hecho de que el texto judeo-cristiano pone de manifiesto los mecanismos fundamentales de todo orden cultural, el proceso de conversión, a pesar de ser análogo en su forma y en algunos de los elementos de su simbolismo al de todas las religiones anteriores, va a suponer forzosamente consecuencias cada vez más radicales en el aspecto del saber, primero de la naturaleza y luego de la cultura”¹⁷⁸⁶.

comunidad. No se habría convertido jamás en el jefe de la Iglesia. Los donatistas se equivocaban. Condenar su intransigencia era sin duda la mejor solución para la Iglesia naciente, pero su influencia sobre grandes cristianos como Tertuliano nos da una idea de lo serio de la noción de conversión en estos primeros tiempos del cristianismo”. CONV 193-194.

¹⁷⁸⁴ EMOCIONES 69.

¹⁷⁸⁵ DCCDFM, DVAD 1168 (MISTERIO 438-439).

¹⁷⁸⁶ MISTERIO 439-440. El intercambio de pareceres continúa siendo de interés y ahonda en la riqueza y diversidad de las formas de la conversión que, en una época secularizada, puede prescindir de toda divinidad e

Girard, no sólo considera una apertura a la trascendencia, sino que la incluye como un presupuesto teórico con poder explicativo, lo cual también va en detrimento de su consideración como pensador trágico¹⁷⁸⁷. No creer en la culpabilidad de la víctima emisaria es para Girard algo que puede atribuirse a una inteligencia superior, que sería el Dios del cristianismo (aunque el cuestionamiento de la religión sacrificial también se daría en menor medida en otras tradiciones), y que inspiraría a los hombres haciéndoles tomar conciencia de ello, “convirtiéndolos”: “Tener un chivo expiatorio, es no saber que lo tenemos. Aprender que lo tenemos, es caer de lo alto, es aprender en la estupefacción de que nos hemos equivocado criminalmente. Es descubrir nuestra participación inconsciente en la violencia injusta. Es lo que hace Pedro después de su negación, es lo que hace Pablo sobre el camino de Damasco¹⁷⁸⁸. La mayoría de los hombres son incapaces de hacer tanto. Es por lo que los cristianos piensan que la clarividencia en este dominio no puede ser puramente humana. Es el defensor sobrenatural de las víctimas quien inspira, el que Juan llama el Paráclito, el Espíritu de Jesús y de su Padre¹⁷⁸⁹”.

El autor considera con respecto a los milagros que el mayor de ellos es el de la inteligibilidad de los mitos gracias a los Evangelios¹⁷⁹⁰. Llevado quizás, por un lado, por su pesimismo acerca de la naturaleza humana, y por su propia experiencia religiosa de conversión, por otro, insiste en que la exposición que de la naturaleza humana y las relaciones intersubjetivas miméticas hacen los Evangelios, se inferiría una inteligencia superior que

incluso ir contra ella, aunque nos parece que ahora se deriva en una laxitud con respecto a la conversión, frente a otras citas que serían más precisas. MISTERIO 440.

¹⁷⁸⁷ “La irracionalidad, como la violencia mimética, nunca se deja someter con medidas racionales. Para eso se precisaría una fuerza superior a la de la propia humanidad. Para eso se precisaría una fuerza superior a la de la propia humanidad. O, por decirlo de otra manera, la realidad religiosa sólo puede ser corregida por *sí misma*. El mecanismo del chivo expiatorio sólo puede ser desmentido por el ‘Siervo de Dolores’ de Isaías, o por Jesucristo. Creo que en el “desenmascaramiento” del deseo mimético hay aspectos que no pueden explicarse desde el propio deseo mimético: el mejor ejemplo de eso sería la noción evangélica de amor. [...] Lo curioso del cristianismo es que los primeros adeptos *no* creían en la culpabilidad de Jesucristo, mientras que el mecanismo del chivo expiatorio depende de eso precisamente. Sólo si la víctima es culpable, se puede borrar su culpa por medio de su muerte: ahí radica el poder ambivalente y sobrenatural de las religiones primitivas”. EMOCIONES 70.

¹⁷⁸⁸ Girard cita repetidas veces, como volveremos a ver, las conversiones de Pedro y Pablo, acentuando la toma de conciencia que hacen como implicados en los mecanismos de persecución y significando así una de las claves fundamentales que él destaca del cristianismo: “Hay [...] una conciencia cristiana de este asesinato [el crimen fundador]. Las dos más grandes conversiones, la de Pedro y la de Pablo, son análogas: no hacen más que uno con la conciencia de haber participado en un asesinato colectivo. Pablo estaba allí cuando lapidaron a Étienne. La salida hacia Damasco se suma sobre este linchamiento, que sólo puede haberle angustiado terriblemente. Los cristianos comprenden que la Pasión ha vuelto inoperante al asesinato colectivo. Es por esto que, lejos de reducir la violencia, la Pasión la desmultiplica. El islamismo habría comprendido muy temprano esto, pero en el sentido de la *djihad*”. ACLAU 363. En otro lugar Girard enfatiza el papel de la gracia y del Espíritu por encima de la acción individual en estas conversiones: “Siempre se trata del mismo mecanismo, ese mecanismo funciona en la fabricación de las culturas. Se podría decir que donde quiera que hay mito, ritual, avanza admirablemente bien. Pero en la Pasión deja de funcionar y es revelado. [...] No porque los discípulos sean más inteligentes o porque hayan ganado su antigüedad al servicio de Jesús o porque sean más maliciosos, sino porque el Espíritu Santo les instruye. Esto es importante para mostrar que efectivamente no se trata de una superioridad, de la que el individuo podría jactarse de conseguir por sí mismo. De hecho, el mérito no recae en los mismos discípulos, ya que entre ellos está Judas, que es un traidor definitivo. Entre los que participan en la Resurrección está Pablo, que es un perseguidor, y es muy importante comprender que [...] los dos pilares de la Iglesia, Pedro y Pablo, se hacen cristianos cuando descubren que ellos mismos son unos perseguidores (Pedro en el momento de la negación y Pablo de camino a Damasco ante la pregunta de Cristo “¿por qué me persigues?”). La redención y la conciencia de la persecución son aquí la misma cosa. [...] No hay nada de arrogancia en el hecho de que uno descubre que es un perseguidor, porque en cierto modo sabe que no es él quien descubre ser un perseguidor sino que ha sido iluminado por una luz que no es humana”. EMARTINEZ 24-25.

¹⁷⁸⁹ ORIGINES 268-269.

¹⁷⁹⁰ CH EX 214. Aunque en ocasiones como esta Girard se refiera en tercera persona a “los cristianos”, en otras define su propia postura en primera persona, acorde con los presupuestos religiosos cristianos: “Existe una dimensión irreductiblemente sobrenatural de los evangelios y no intento negarla o disminuirla”. CH EX 213.

habría inspirado a los autores de las escrituras evangélicas¹⁷⁹¹. En cualquier caso, a pesar de contar con la “revelación evangélica” acerca de la violencia humana y sus mecanismos, a pesar de la profundización y la toma de conciencia de su mensaje, esto no impide, reconoce Girard, que sigamos promoviendo y aplicando el esquema de las persecuciones y la selección victimaria. Aquí nos topáramos de nuevo con la naturaleza “caída” del ser humano y su propensión a la violencia, pero también con la libertad humana y con la libre elección del bien o del mal. Contando, pues, con la posibilidad de la restauración de los sacrificios victimarios a sabiendas de la inocencia de las víctimas y en frontal oposición al mensaje cristiano.

A su juicio acusamos al cristianismo de culpabilizarnos en tanto que reenvía a los hombres la violencia que ellos siempre han proyectado sobre sus divinidades. Pero el cristianismo no sería sólo la religión que nos hace mirarnos al espejo de nuestra violencia, provocándonos la incomodidad de sentirnos culpables. El mensaje cristiano y su propuesta de conversión requerirían de nosotros la asunción de responsabilidad respecto a nuestra propensión al conflicto y a la renuncia a la violencia¹⁷⁹². Aunque el octogenario profesor es consciente de que su fe es indemostrable asegura, al mismo tiempo, que ésta no está sola y se adhiere al acuerdo fundamental entre la fe y la inteligencia afirmado por la tradición cristiana. No obstante, prefiere para su empresa los Evangelios a santo Tomás o a Aristóteles¹⁷⁹³. Pero no solamente las culturas, la especie humana, a su juicio, seríamos deudores, estructuralmente, de formas de violencia más o menos explícitas, en los procesos filogenéticos y ontogenéticos. Es más, defiende que ésta sería la auténtica significación del pecado original: “que todos los humanos son igualmente culpables – culpables, se entiende, de designar chivos expiatorios”¹⁷⁹⁴. El pecado sería también la “resistencia a la revelación” que para Girard necesariamente se exterioriza en la persecución odiosa al propio y auténtico Dios que, como revelador, acudiría a “turbar nuestros pequeños apaños más o menos confortables con nuestros demonios familiares”¹⁷⁹⁵. El único mandamiento evangélico, en lugar de las leyes religiosas anteriores, sería para Girard: “renuncia a las represalias y a la venganza bajo todas sus formas”¹⁷⁹⁶.

Considera que el tipo de toma de conciencia que hacen los discípulos de Jesús, mediante la cual asumen su papel como perseguidores o como implicados en la violencia persecutoria es equivalente al proceso llamado de “conversión cristiana”, que se ejemplificaría de manera paradigmática, en los casos que ya hemos apuntado. Pedro, tras haber negado a Jesús, y Pablo, camino de Damasco: “Pablo no estuvo en condiciones de comprender su propia violencia antes de oír de la boca de Jesús una pregunta increíble: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hechos de los Apóstoles, 9, 3-7)”¹⁷⁹⁷. Girard insiste en el papel de la gracia en este proceso y, volviendo a la especulación teológica, la concibe asociada particularmente a la Resurrección y a Pentecostés, considerando que esta gracia no la recibieron mientras Cristo vivía: “la verdadera definición de la gracia es que Cristo ha muerto

¹⁷⁹¹“Los mismos Evangelios nos previenen en contra del abuso de lo milagroso. La racionalidad que yo descubro aquí – el mimetismo de las relaciones humanas – es demasiado sistemática en su principio, demasiado compleja en sus efectos y demasiado visiblemente presente [...] para estar ahí por casualidad. Y, sin embargo, esta racionalidad no ha sido completamente pensada [...] debe existir realmente alguien exterior al grupo, una inteligencia superior que domina a los discípulos y que les inspira sus escritos. Cuando conseguimos reconstituir la teoría mimética [...] lo que descubrimos son las huellas de esta inteligencia, no las reflexiones de los discípulos. Entre nosotros y el que ellos denominan Jesús, los evangelistas son nuestros intermediarios obligados. [...] Toma de conciencia lenta pero continua de la representación persecutoria que, indudablemente, no cesa de profundizar sin que eso impida, desgraciadamente, que nosotros mismos practiquemos la persecución”. CH EX 214-215.

¹⁷⁹² ACLAU 139.

¹⁷⁹³ CEASEC 110-11.

¹⁷⁹⁴ SHAKES 395.

¹⁷⁹⁵ CH EX 274.

¹⁷⁹⁶ SHAKES 344.

¹⁷⁹⁷ CM 143.

por nosotros. E incluso si su propio pueblo, en tanto que pueblo, le ha rechazado, él la rendirá siempre a aquellos [...] capaces de devenir hijos de Dios”¹⁷⁹⁸. Si no es por la gracia Girard no se explica el cambio acaecido en unos discípulos incapaces de comprender las enseñanzas de su maestro: “Ellos no están realmente convertidos; Pedro mismo no lo está, quien es sin embargo capaz de reconocer al Mesías en Jesús. Los apóstoles no comprenden gran cosa al escuchar a Jesús. O más bien comprenden mal. Creen en un Mesías triunfante sobre el modelo davídico, más bien que en un Mesías sufriente a la manera del Servidor de Yahvé en el segundo Isaías. Es solamente después de la muerte y de la resurrección de Jesús que ellos pueden comprender lo que ellos no habían hecho más que oír”¹⁷⁹⁹. Es curioso que Girard, tan crítico con la concepción moderna de la libertad y del yo, no problematiza ahora la libertad situada por él en un contexto religioso (“en el fondo de todas las cosas, está siempre el orgullo humano o Dios, es decir las dos formas de la libertad”¹⁸⁰⁰), cuando reviste no pocos problemas.

Girard veía en la renuncia al amor propio una de las características fundamentales que acompañan al proceso de conversión. Tomar conciencia de cómo nuestro orgullo nos separa de nosotros mismos y de los demás, sería asumir una visión más justa de la realidad, hacia la unidad de una visión religiosa que, a su juicio, es “la única universal”¹⁸⁰¹. Las tres maneras de Girard para referirse a la conversión, a pesar de sus matices diferentes, muestran cómo lo biográfico, lo literario, lo religioso y lo científico no son compartimentos estancos, sino vasos comunicantes. Por eso asegura que, ciertamente la fe en la resurrección tiene que ver con el conocimiento de una verdad antropológica. Dios habría resucitado a Jesús declarándole inocente, revelando, a la vez, la falsa culpabilidad de las víctimas sacrificiales, además de hacernos ver la implicación de todos en la violencia. Esta consideración nos aproxima a lo que podríamos llamar la “conversión epistemológica”. Sería la condición previa y necesaria para asumir, interpretar y aplicar correctamente la teoría mimética, y consistiría en asumirse a uno mismo como imitador y perseguidor. En el siguiente pasaje de una entrevista, la cuestión no está desvinculada de los contenidos de la fe cristiana pero, en un sentido general, también cabe hablar de ella sin un compromiso con una fe concreta: “M.S.B.- ¿Afirmaría usted que la fe en la resurrección condiciona el conocimiento de una verdad puramente antropológica?/R.G.- Ciertamente. Recientemente Schwager ha destacado que, desde mi punto de vista, la conversión era condición previa al conocimiento. Efectivamente, yo digo que para conocer a la víctima expiatoria se necesita una especie de conversión, porque significa conocerse a sí mismo como perseguidor. Tome usted las dos grandes conversiones que están al final de los Evangelios, una antes de la muerte de Jesús – la segunda conversión de Pedro, después de su negación – y la otra – la de Pablo – que viene después de la muerte de Jesús: se trata en los dos casos de conocerse a sí mismo como perseguidor. Pedro reniega de Cristo y Pablo persigue a los primeros cristianos. /M.S.B.- ¿Hay un conocimiento de sí distinto del conocimiento de sí como perseguidor?/R.G.- Sin duda que no. Al mismo tiempo, es necesario saber que la noción de chivo expiatorio es paradójica, incluso en el plano más banal: porque los vemos por todos lados, denunciados abiertamente a los perseguidores. Pero no nos sentimos nunca personalmente implicados en el mecanismo del chivo expiatorio. La experiencia de los chivos expiatorios es universal como experiencia objetiva, y excepcional como experiencia subjetiva. Nadie dirá: “Ah, vaya, no me había dado cuenta, pero resulta que

¹⁷⁹⁸ CONV 200.

¹⁷⁹⁹ CONV 200.

¹⁸⁰⁰ CDS 133.

¹⁸⁰¹ “Es el orgullo el que “mantiene profundamente sepultados los recuerdos molestos; es el orgullo el que nos separa de nosotros mismos y del otro; las neurosis individuales y las estructuras sociales opresivas son esencialmente del orgullo endurecido, petrificado. Tomar consciencia del orgullo y de su dialéctica es renunciar a los recortes de la realidad, es superar la división de los conocimientos particulares hacia la unidad de una visión religiosa, [seule universelle] la única universal”. CDS 133.

soy un perseguidor”. Aparentemente, todo el mundo participa en este fenómeno, salvo cada uno de nosotros”¹⁸⁰².

9.3. CONVERSIÓN EPISTEMOLÓGICA

“A deeper knowledge and self-examination are required. The knowledge of mimesis is really tied to conversion. That is why the matter of fides quaerens intellectum (faith seeking understanding) is so important. A personal knowledge, fully rational and yet not always accessible to reason, is needed”.

R. Girard. EWILLIAMS 268.

“An experience of demystification, if radical enough, is very close to an experience of conversion”.

R. Girard. EWILLIAMS 284.

Abordaremos entremezcladamente dos ámbitos principales a este respecto: el del desvelamiento y la deslegitimación de los mecanismos sacrificiales (coprotagonizados por el cristianismo y la modernidad sin estar ambos exentos de contradicciones), y el del cuestionamiento de la concepción del sujeto moderno y del enfoque epistémico que concibe una separación ficticia entre el yo y los otros. En ambos casos, y aquí resuena de nuevo cierto intelectualismo girardiano, el desconocimiento, la ignorancia, la inconsciencia o méconnaissance serían los oponentes. Pero el autor es consciente no sólo de la gran dificultad que comportan las sucesivas luchas contra ellos, tanto porque nunca habría una victoria total y permanente, como por el hecho, que Girard también asume, de que el combate no es sólo a nivel intelectual, sino también a nivel prerreflexivo (miedos, prejuicios, sentimientos, inseguridad...) y hasta contra nosotros mismos¹⁸⁰³.

En la introducción a *Los orígenes de la cultura*, los entrevistadores de Girard, P. Antonello y J. C. de Castro, destacan la relevancia del concepto de conversión, como presupuesto científico de relevancia epistemológica para la teoría mimética. De hecho uno de los epígrafes de los sub-apartados de la introducción tiene por título “Epistemología y conversión”¹⁸⁰⁴, siendo significativas las primeras palabras del título de la traducción al inglés

¹⁸⁰² AQUEL 70-71.

¹⁸⁰³ Traemos a colación el siguiente fragmento ilustrativo: “Para ser de buen gusto, para existir como realidad social, para devenir un tipo particular de violencia colectiva legítima, el funcionamiento victimario debe escapar a la consciencia. Puesto que los perseguidores no se dan cuenta de que han elegido a su víctima por razones insuficientes, incluso sin razón del todo, por tanto más o menos al azar. ¿Cómo la elección de la víctima puede ser vista como otra cosa que un acto debido al azar o puramente arbitrario? ¿Cómo un fenómeno tan groseramente irracional puede pasar por racional y legítimo? [...] Nuestra experiencia subjetiva no basta para desvelar la verdad del fenómeno [...]. Esta experiencia subjetiva no tiene apenas realidad: no nos sorprendemos jamás mientras acusamos equivocadamente a un chivo expiatorio. Las observaciones objetivas del fenómeno son abundantes [...] El problema es que son demasiado abundantes. La victimización practicada por otros nos parece tan estúpida, tan insensata y a pesar de todo tan extendida que despierta nuestra indignación. Es imposible para nosotros ver ahí algo “sincero” y espontáneo; creer que los participantes son verdaderamente ingenuos de su propio rol en el mecanismo. Se trata, pensamos, de un propósito criminal. Nuestro entendimiento está nublado. Aquellos que tenemos por hacedores de chivos expiatorios, he aquí que estamos tentados de hacerlos... nuestros propios chivos expiatorios. Si no comprendemos ni la victimización practicada por los otros ni la que practicamos nosotros, ¿de qué lado hay que volverse? El secreto del asunto no puede encontrarse más que en la paradoja misma, la de una doble incapacidad de cara a un fenómeno que nunca se llega a comprender completamente – sea de manera objetiva o subjetiva – pero cuya realidad no contempla ninguna duda. En nuestros momentos de más grande clarividencia, llegamos a decir que nosotros mismos no estamos inmunizados contra este mal. ¿Por qué es tan difícil percibir nuestra propia participación en el fenómeno y tan fácil ver la de otros? Nuestros miedos y nuestros prejuicios nunca nos aparecen como tales precisamente porque determinan nuestra visión de la gente que despreciamos, que tememos, o en contra de quienes ejercemos discriminaciones. El cuidado que ponemos en evitarlos, nuestra violencia psicológica a su respecto aparecen, como la violencia física de un universo más brutal, perfectamente justificadas por la naturaleza y el comportamiento de estas gentes. La misma práctica que nosotros percibimos como persecutoria en los otros nos parece siempre fundada cuando somos nosotros quienes la ejecutamos. Sea física o psicológica, la violencia infligida a la víctima nos parece justificada – justificada por la responsabilidad del chivo expiatorio en el advenimiento de un mal del cual conviene vengarse, de un elemento malo o dañino al cual hay que resistir o que es importante eliminar”. SANGO 18-19.

¹⁸⁰⁴ ORÍGENES (intro) 17 (ORIGINES (intro) 17).

de esta obra: *Evolution and conversion*¹⁸⁰⁵. Recordamos que una de las claves hermenéuticas, susceptibles de ser adoptadas para interpretar en conjunto la obra de Girard – y es una de las apuestas de este trabajo – supone ver en ella una evaluación de la modernidad. Y, en este sentido, de entre otras cuestiones, un cuestionamiento de la filosofía moderna del sujeto y los ideales de libertad y autonomía. Una problemática ligada también a la de la conversión, como así señalan Antonello y De Castro, cuando hablan de la noción de conversión novelesca como crítica explícita del sujeto y de la autonomía que se le presupone: “Entre los diversos cortocircuitos conceptuales que René Girard propone, uno de los más provocadores sobre los cuales él vuelve en estas entrevistas, es la idea de “conversión”, no ya pensada como un simple evento existencial, sino esta vez como un verdadero presupuesto científico. Desterrado desde largo tiempo de toda reflexión filosófica, este término deviene en efecto epistemológicamente crucial en el cuadro de la teoría mimética. Como ya podíamos leer en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1962) (sic), esta noción se impone ante todo como una crítica explícita del sujeto, es decir de la autonomía presumida del individuo moderno con respecto a la pléthora de modelos con los cuales debe interactuar”¹⁸⁰⁶.

La tendencia a creernos libres cuando tomamos nuestras decisiones y el presupuesto teórico de un sujeto autónomo todavía permanecerían muy arraigados en nosotros. Este presupuesto aún estaría operativo como “individualismo metodológico” en numerosas disciplinas, como las ciencias económicas: “racionalizar la posición del sujeto es una práctica frecuente a la cual la teoría mimética dirige una crítica global. Convertirse significa por tanto ser plenamente conscientes de que somos siempre presa del deseo mimético y de que nuestras elecciones no son tan libres como lo creemos. La teoría mimética tiene por tanto una dimensión ética, gracias a la cual percibimos los límites de nuestros comportamientos y de nuestro conocimiento. [...] El concepto de conversión refuta toda simplificación, ya que pone en cuestión la separación ficticia entre sujeto y objeto de la investigación antropológica: nosotros somos *al mismo tiempo* sujetos y objetos del deseo mimético. Reconocer la teoría girardiana, es aceptar una serie de presupuestos que tienen consecuencias directas para el sujeto que habla, y utilizar su propia experiencia para sondear en los hechos la plausibilidad de la hipótesis en cuestión. Pero la auto-indulgencia hacia nuestros comportamientos miméticos y nuestras historias de persecuciones personales nos impiden a menudo comenzar, incluso en privado, a discutir estas perspectivas”¹⁸⁰⁷.

Tras la introducción al texto, el propio Girard afirma que comprender la teoría mimética implica que reconozcamos nuestro propio comportamiento mimético, superando así la ruptura entre sujeto y objeto de estudio que, de no hacerse, implicaría déficits cognoscitivos. Aunque Girard no lo explicita, vemos cómo esta postura le sitúa cerca, por ejemplo, del programa fuerte de la sociología del conocimiento científico, punto de inflexión entre la sociología clásica de la ciencia y los nuevos estudios sociales de la ciencia¹⁸⁰⁸. Así

¹⁸⁰⁵ R. Girard: *Evolution and conversion: dialogues on the Origins of Culture*. London, Continuum, 2008.

¹⁸⁰⁶ ORIGINES (intro) 17.

¹⁸⁰⁷ ORIGINES (intro) 19.

¹⁸⁰⁸ El paralelismo lo situaríamos en el sentido de la apertura definitiva de “las exclusas que mantenían separadas las serenas aguas de la ciencia y las turbulencias en que se agitan los grupos humanos y sus tanteantes modos de conocimiento. [...] Este programa arranca de los trabajos de los integrantes del “grupo de Edimburgo” (B. Barnes, D. Bloor, S. Shapin y D. McKenzie). [...] Tal y como lo define Bloor, se articula en torno a cuatro grandes principios o postulados: causalidad, imparcialidad, simetría y reflexividad. El *principio de causalidad* postula que la investigación debe “interesarse en las condiciones que dan nacimiento a las creencias o a los estadios del conocimiento observados”; estas condiciones pueden ser sociales, económicas, psicológicas, políticas o históricas, pero en cualquier caso el sociólogo debe buscar establecer relaciones “entre causas y efectos, como cualquier otro científico”. Si tradicionalmente la sociología del conocimiento ha atendido tan sólo a lo que tenía por conocimiento *falso* (atribuido a ciertas anomalías o contradicciones sociales) pero suponía que el conocimiento *verdadero* no exigía ninguna explicación social (pues se da de modo *natural* cuando tales distorsiones sociales no existen), el *principio de imparcialidad* reclama una misma actitud “respecto a la verdad o la falsedad, la racionalidad o la irracionalidad, el éxito o el fracaso”, pues tan susceptibles son los unos como

como del autoanálisis de la observación participante en la investigación etnográfica, según el cual debemos cuestionar nuestro propio trabajo y nuestras conclusiones, teniendo en cuenta no sólo el sesgo de los informantes o de la población o grupo objeto de estudio, sino el que nos es propio¹⁸⁰⁹. Es también destacable, en la siguiente cita, la indisociabilidad antes aludida entre diferentes disciplinas del conocimiento y la propia vida, y, en este caso también, de los ámbitos científico y religioso: “no puede haber separación neta entre el observador y el objeto de observación; todos estamos implicados en el mecanismo. La teoría mimética exige una « comprensión existencial », si queremos captar todo el sentido. Es importante volver aquí sobre un aspecto epistemológico ligado a esta teoría, y que retoma la cuestión de Castoriadis en nuestro debate sobre *L'auto-organización* [ver capítulo V]: los aspectos religiosos y científicos son indisociables, porque en su esencia, la religión y la ciencia tienen tanto la una como la otra como cometido el de *comprender*. De hecho, la religión *es* una ciencia del hombre. Y esta comprensión necesita la implicación del sujeto en el sistema mimético. El rechazo de implicar el sujeto engendra problemas epistemológicos y errores: el sujeto intenta permanentemente evitar la indiferenciación y la aparición de los dobles, continúa pensando en términos de diferencia”¹⁸¹⁰. Quizás la propuesta de Girard pueda suscitar resistencias, como considera que sería frecuente, utilizando sus términos, ante “todo exceso de revelación mimética”¹⁸¹¹. Pero, aún así, destaca el fuerte componente moral de su teoría, ya que reconoce que “todos estamos constituidos por la violencia salida del mimetismo”¹⁸¹². Uno de los grandes riesgos que obstaculizaría la asunción de esta tesis, sería el de convertirnos en perseguidores de los que creemos que detentan en exclusiva el uso y la práctica de la violencia y fabrican nuevos chivos expiatorios de forma hipócrita. Es el caso de los novelistas antes de su conversión, como Camus en sus primeras obras, que se habría creído fuera del juicio porque condenaba a aquellos que condenan, considerando el mal como algo exterior a él¹⁸¹³.

Además de la libertad humana que, a pesar de sus limitaciones, Girard da por supuesta y que posibilitaría elegir el mal y, por tanto, rechazar el mensaje cristiano, habría otro elemento determinante en las contradicciones de nuestras sociedades y en las propias de cada uno, al consagrar por un lado el propósito de la no violencia y del respeto a los demás e incurrir en lo contrario, por otro. Se trata de la ignorancia o *méconnaissance* que también

los otros de investigación sociológica. El *principio de simetría* es un corolario del anterior y establece que “los mismos tipos de causas deben explicar las creencias ‘verdaderas’ y las creencias ‘falsas’”, en lugar de asentar las primeras en una supuesta lógica objetiva y en una mayor comprensión o autonomía del conocimiento, y atribuir las segundas al error humano, la superstición o el enmascaramiento. Por último, el *principio de reflexividad* postula que “estos modelos explicativos deben aplicarse a la sociología misma”. E. Lizcano: “Conocimiento científico (sociología del)” en: R. Reyes (Dir.): *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*. <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>.

¹⁸⁰⁹ “Autoanálisis. Se relatan los sentimientos, las preocupaciones... y los otros estados anímicos que asaltan al etnógrafo durante el proceso de observación y, en general, de investigación, así como que lo que cree que los está causando. También suele efectuarse un autoanálisis de carácter más epistemológico, con consideraciones sobre las posibles prenociones del investigador, los sesgos que pudiera estar introduciendo, su forma de relacionarse con los sujetos investigados o la posición desde la que está observando, tratando de apreciar en todo momento de qué manera unas cosas y otras están incidiendo en cómo construye su objeto de estudio”. M. I. Jociles Rubio: “Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de Antropología social”, en: I. de la Cruz (Coord.) et ál.: *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2002, pp. 114-115.

¹⁸¹⁰ ORIGINES 225-226.

¹⁸¹¹ SHAKES 41.

¹⁸¹² ORIGINES 226.

¹⁸¹³ “Le Camus des premières œuvres [...] Il se croyait en dehors du jugement parce qu’il condamnait ceux qui condamnent. En utilisant la terminologie de Gabriel Marcel, on pourrait dire que Camus considérait le Mal comme quelque chose d’extérieur à lui, comme un « problème » qui ne concernait que les juges, alors que Clamence sait bien qu’il est lui aussi concerné. Le Mal, c’est le « mystère » d’une passion qui en condamnant les autres se condamne elle-même sans le savoir. C’est la passion d’Œdipe, autre héros de la littérature de procès, qui profère les malédictions qui le mènent à sa propre perte. La réciprocité entre le Je et le Tu s’affirme à travers tous les efforts que je fais pour la nier » ». CDS 173-174.

serían propias de nuestra condición humana¹⁸¹⁴. Las conversiones bajo cualquiera de sus apelativos (novelesca, religiosa o epistemológica) incidirían en la existencia de quien las experimenta, cercenando la ignorancia y procurando la consciencia y la comprensión del mimetismo tanto ajeno como propio. Girard dice que es en los Evangelios donde descubre la primera definición del “inconsciente” en la historia humana, aunque no lo utiliza, como sabemos, en el sentido de Freud o de Jung, quienes habrían rechazado o eliminado la dimensión persecutoria. Se refiere al “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc, 23, 34), a la multitud y a los príncipes de este mundo igualmente inconscientes de su participación en la persecución de una víctima inocente, que les ubica en un fetichismo de la violencia, en línea con el paganismo mitológico¹⁸¹⁵.

Girard no habla de escaladas de violencia abstractas o de problemáticas difusas, sino de cuestiones de plena actualidad, de riesgos reales, ante los cuales, tomar conciencia de ellos y de nuestros comportamientos miméticos le resulta crucial, incluso para la supervivencia de la especie humana: “El “gusto del lujo” ha ido creciendo y comporta hoy a todo el planeta en su frenesí. Sólo esta consciencia de la inminencia puede volver nuestros comportamientos miméticos en actos responsables”¹⁸¹⁶. Para que la toma de conciencia sea efectiva, debería ir acompañada de la humildad característica del proceso de conversión novelesca o religiosa, que diluye la dicotomía entre el yo y los otros. O, dicho en términos más epistemológicos, el fin de la separación entre el punto de vista subjetivo y objetivo: “todos aquellos que sufren del deseo mimético querrían verlo abolido por decreto; tienen hacia él los mismos sentimientos que hacia los rivales; asocian estos últimos a este deseo y ven en la aversión extrema que ellos experimentan a su respecto la prueba irrecusable de que ellos no tienen nada que ver con el mal del cual están al contrario poseídos. El problema parece siempre concernir a “ellos”, “los otros”, nunca a nosotros mismos”¹⁸¹⁷. El autor observa que la mayoría de la gente es capaz de leer la teoría mimética como una simple sátira social, pero sin sentirse implicada personalmente, aunque algunos, con el suficiente sentido del humor, admitan que se dejen llevar en algunos aspectos por la pura imitación. El autor pone el ejemplo de las modas que seguimos sin que a menudo tengan un sentido. Estas serían imitadas sin que quienes las imitan reflexionen sobre su significado y sin que esto suponga un obstáculo para ser seguidas, convirtiendo al individuo en el vehículo de un significado que se le escapa¹⁸¹⁸. El propio Girard confiesa haber sido permeable a las modas del momento y a las ideas del ambiente, aunque considera que al envejecer lo sea menos, destacando que si él mismo no lo hubiera sido, no habría comprendido el fenómeno. Y he aquí, de nuevo, el cambio existencial: “hace falta una especie de conversión personal, una aceptación de la humillación, para decirse: “he sido terriblemente mimético en esta ocasión, intentaré serlo menos.” Aunque la imitación de otro, en muchos casos, no me molesta”¹⁸¹⁹.

¹⁸¹⁴ Es pertinente recordar la siguiente cita de Ch. Ramond, sobre todo las últimas líneas: “La “méconnaissance” sólo puede ser vencida cuando se abandona con ella el mecanismo de *persecución*. Hay aquí la idea bastante extraordinaria de que podemos estar en la más total ceguera y en el más total desconocimiento del sentido de un texto en el momento mismo en el que nos conducimos con este solo texto por guía: por ejemplo, el cristiano que acusaría en nombre de los Evangelios a los judíos de haber *perseguido víctimas* inocentes (creyéndose por tanto él mismo indemne) reproduciría precisamente el mecanismo que denuncia, en el momento mismo en el que él lo denuncia y al denunciarlo (*Choses cachées* 258). La única solución es por tanto no exceptuarse a uno mismo (no acusar solamente al otro) de haber perseguido a cualquiera. En una palabra, no podemos por tanto jamás *acusar* a otro de ser un *perseguidor*: puesto que si no se lo deviene inmediatamente uno mismo. La *revelación* no puede entonces tomar la forma de una *acusación* (*ibid.* 352). Pero la “méconnaissance” interpretativa tiene infinitos recursos: puesto que los textos de Girard que revelan que los Evangelios revelan el mecanismo del “chivo expiatorio” son a su vez objeto de una “méconnaissance” de numerosos de sus colegas en ciencias humanas (él se sorprende a menudo de ello), sin que se pueda decir jamás donde se parará este ciclo de la *revelación* y de la *méconnaissance*”. Ch. Ramond, *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, pp. 48-49.

¹⁸¹⁵ CH EX 148-149. ORIGINES 91.

¹⁸¹⁶ ACLAU 143.

¹⁸¹⁷ SHAKES 146.

¹⁸¹⁸ ANOREXIE 110.

¹⁸¹⁹ ANOREXIE 111.

Un último aspecto que vamos a recordar relacionado con la conversión epistemológica, que no necesariamente alude a una conversión religiosa, es el del reconocimiento girardiano del cristianismo y, especialmente, de los relatos evangélicos de la Pasión, como los textos paradigmáticos que permiten desvelar el que Girard considera el verdadero sentido de las narraciones mitológicas y pseudomitológicas (como los textos históricos de persecución). Más aún, cuando presenciamos alguna evocación del mecanismo del chivo expiatorio en alguna de sus fases y nos damos cuenta de ello, sería gracias a que tenemos asumido el relato de la Pasión de Cristo y a que “hemos aprendido a poner a las víctimas en el lugar de Cristo”. Lo que queríamos subrayar a propósito de la cuestión epistemológica es que el pensador considera que, el que Cristo sustituya a todas las víctimas, sin entrar en consideraciones confesionales o teológicas, es una “verdad epistemológica”, epistemológicamente sería literalmente cierto¹⁸²⁰. Y esta verdad es la que el Occidente cristiano habría tenido en cuenta, o también habría traicionado, como clave hermenéutica para identificar procesos de persecución, estigmatización y ejecución de víctimas inocentes.

9.4. CONCLUSIÓN

Sintetizando las descripciones de los tres tipos de conversión expuestos a lo largo de este capítulo, destacamos los siguientes elementos, en relación con la temática particular de este tercer bloque, acerca del replanteamiento de la libertad a través de la teoría mimética:

1. Girard recupera el concepto de conversión en un sentido muy rico y amplio, aunque siempre restringido a una concepción de cambio radical, personal y existencial y en un horizonte de tiempo lineal, libre e imprevisible, frente al tiempo circular del paganismo.
2. El pensador no resuelve la ambivalencia de su concepción de la conversión. No delimita con precisión una tipología, destacando, en cambio, las implicaciones y las relaciones entre cambio vital, personal y ético y cambio de enfoque epistemológico y científico, afirmando de forma patente o latente: 1) La disolución de la dicotomía entre el yo y los otros (en favor de la perspectiva interdividual o intersubjetiva); 2) El reconocimiento de la afección mimética universal, según la cual todos deseamos miméticamente y tendemos a la descarga de la violencia y a la búsqueda de chivos expiatorios; 3) La aplicación a la propia investigación del principio de reflexividad.
3. Girard no realiza una elaboración teórica sistemática o perfilada, lo que nos da pie a contemplar que no considera incompatibles el papel de la acción humana y de la gracia divina, como factores decisivos en las tomas de conciencia y en los procesos de conversión (fenómenos estos últimos en los que se transitaría de manera bidireccional).
4. Poniendo el acento en la acción humana, la única inteligible, habría que enfatizar tres factores posibilitantes para la conversión: 1) La especial propensión al mimetismo, que acentuaría la cantidad y la intensidad de los tropiezos y fracasos a la hora de seguir modelos de comportamientos y deseos; 2) La dotación y/o el trabajo intelectual para ser más conscientes de nosotros mismos y de nuestra naturaleza humana relacional, como individuos inmersos en una red de interacciones y buenas y malas reciprocidades interminables, caracterizada por las leyes del deseo mimético y la propensión al conflicto; 3) La actitud, aptitud o capacidad personal, existencial o espiritual para cuestionar nociones íntima y/o prerreflexivamente asumidas, como el yo y su condición libre y autónoma. Para ello no bastaría la reflexión intelectual, que abre la puerta a considerar de nociones religiosas como la gracia, aunque también cabría hablar en términos de azar y, en cualquier caso, siempre en conexión con el contexto de las vicisitudes de la experiencia vital, cotidiana y biográfica.

¹⁸²⁰ CH EX 262-264.

5. La posibilidad de la conversión contemplada por Girard, también apoyaría la impugnación de una interpretación de la teoría mimética que negara absolutamente la libertad y la subjetividad humana. Subraya la hermenéutica del pensamiento girardiano como evaluación del proyecto moderno ya que, de nuevo aquí, hay un cuestionamiento de su concepción del sujeto, junto con sus atributos, así como de la tentación del fanatismo de las Luces, que sólo vería el oscurantismo anterior a la Ilustración sin percibir sus propias sombras, contradicciones, violencias y persecuciones aún en nombre de la razón.

6. La posibilidad de avanzar en grados de libertad, autonomía, responsabilidad y concienciación, abierta, en este caso a través del concepto de conversión, nos dispone para, en esta medida, ser capaces de ser conscientes de la elección de los modelos que nos guíen. Esto, a pesar de que siempre exista una dimensión irreductible de ignorancia o inconsciencia en la asunción de valores, deseos, comportamientos, modos de pensar, modas... mediante los modelos que directamente nos rodean, o que adoptamos a través del tejido social y cultural, incluyendo los medios de comunicación, por los que nuestros modelos más cercanos no dejan de estar, a su vez, afectados.

CAPÍTULO 10

LA CUESTIÓN DE LOS MODELOS

10.1. Planteamiento: libertad, conversión y modelos

10.2. Hambre de infinitud, modernidad y trascendencia desviada

10.3. Satán, archimodelo de la trascendencia desviada

10.4. Jesús, archimodelo de la trascendencia divina

10.5. Problemática: no es sólo cuestión de modelos

10.6. La tentativa de la mediación íntima

10.7. Conclusión

CAPÍTULO 10

LA CUESTIÓN DE LOS MODELOS

“La desaparición de todos los criterios estéticos e intelectuales de juicio está al principio de lo que se llama hoy la estética “post-moderna”. Esta desaparición es paralela a la eliminación de la verdad en la filosofía post-heideggeriana. Nuestra época intenta superar la obsesión moderna de lo “nuevo” entregándose a un exceso de penosa imitación, a una adopción de todos los modelos sin ninguna discriminación”. VM 314

“El fin de los modelos trascendentes no significa el fin de la imitación”. VM 312.

“La idolatría, es la fascinación que ejerce sobre nosotros un ser humano, que no merece tanto honor. Es la guerra, es la rivalidad mimética la que aumenta alocadamente el valor de Helena, y la transforma en un ídolo a los ojos de los Griegos tanto como a los de los Troyanos”. CEASEC 28.

10.1. PLANTEAMIENTO: LIBERTAD, CONVERSIÓN Y MODELOS

A lo largo del presente trabajo han sido muchas, y de muy distinta índole, las problemáticas que hemos ido planteando. Ahora, en esta parte de la tesis, algunos de los hilos fundamentales de la misma desembocan en lo que hemos denominado la “cuestión de los modelos”. Según la teoría neomimética, en parte respaldada por el descubrimiento de las neuronas espejo, el ser humano es el animal imitador por excelencia y el mimetismo sería fundamental tanto en los procesos filogenéticos como ontogenéticos, estando asociado tanto a lo mejor como a lo peor de los seres humanos. Dada la centralidad que Girard confiere a la imitación en su filosofía antropológica y en la configuración del sujeto, en la formulación de deseos, la toma de decisiones, la violencia y los conflictos interpersonales y sociales, y por lo cual muchos le tachan de reduccionista – como él mismo parece admitir en alguna ocasión¹⁸²¹–, es de recibo preguntarse: ¿no será una de las claves para afrontar y resolver muchos de estos problemas el tipo de modelos que imitamos y mediante los cuales llevamos a cabo acciones tan diversas en nuestras vidas? Sin correr el riesgo de ser igualmente reduccionistas, creyendo que los modelos serán lo últimamente y más determinante, aunque aceptando la relevancia del deseo mimético como un hecho antropológico, no podemos obviar la cuestión. Además, los modelos son el reverso de la imitación, ya que no hay imitación sin modelos o referentes sociales.

En este capítulo trataremos de mostrar la relevancia de los modelos en conexión con los temas de la conversión y de la libertad. Trataremos la trascendencia desviada, asociada a la modernidad, y la trascendencia vertical, como la alternativa cristiana y girardiana de la cual emergería una propuesta de imitación diferente a la de los gurús modernos. No obstante, como tendremos ocasión de referir, gozar de buenos modelos de deseos y comportamientos tampoco es la panacea, incluso si el modelo es el Dios evangélico.

Comenzamos preguntándonos ¿qué relación tienen entre sí la libertad, la conversión y la elección de unos u otros modelos para Girard? La libertad está unida de forma indefectible a la elección. Elegir “significa siempre elegirse un modelo y la auténtica libertad se sitúa en la alternativa fundamental entre modelo humano y modelo divino”¹⁸²², entre una trascendencia del más acá o una del más allá. Girard no deriva en abstracciones de poca consistencia aunque se remita a un concepto como el de “trascendencia divina”, sino que se refiere a la trascendencia cristiana, según el modelo jesuano del Dios Padre, en el modo en que es descrito en los Evangelios. Como ya citamos al hilo de la conversión y a pesar de ser una afirmación paradójica, a su juicio sólo podemos afirmar la libertad “bajo la forma de una

¹⁸²¹ EMOCIONES 60.

¹⁸²² MRVN 58.

conversión auténtica”¹⁸²³. También vimos cómo el autor situaba especialmente la libertad en un contexto religioso: “en el fondo de todas las cosas, está siempre el orgullo humano o Dios, es decir las dos formas de la libertad”¹⁸²⁴ que, al fin y al cabo, sería la cuestión de la elección fundamental entre dos modelos. En particular, a su juicio, la “verdadera libertad” estaría en la posibilidad de elección entre la trascendencia divina y vertical, representada por Jesús y la trascendencia desviada, representada por Satán.

Para el pensador, por tanto, la libertad genuina vendría de la conversión del modelo de Satán al modelo de Cristo, los que considera los “dos modelos supremos”. Plantear el problema en otros términos le resultaría “una ilusión total” y afirma, con san Pablo, como ya se ha dicho, que estamos encadenados pero somos libres porque siempre podemos convertirnos verdaderamente, rechazando unírnos a la unanimidad mimética¹⁸²⁵. Esta actitud es algo más optimista que la expresada en *La ruta antigua de los hombres perversos*, con ocasión del relato de la historia de Job, cuando Girard se lamentaba de que la resistencia o inmunidad al mimetismo sea una virtud tan poco habitual. Los amigos de Job carecían de ella y, dominados por la corriente social que primero le exaltó y luego le defenestró de su posición social, participaron en su zahirimiento. Le consideraron culpable de las desgracias que le sobrevinieron atribuyéndolas al castigo divino¹⁸²⁶. Girard también relaciona uno de los significados de la conversión, reconocerse como “perseguidor” y “cogido” en el proceso de imitación desde el principio, con la elección de Cristo o un modelo parecido a él, como patrón de nuestros deseos: “la conversión es el descubrimiento de que *nosotros siempre, sin saberlo, hemos imitado* el tipo malo de modelos que nos introduce en el círculo vicioso de los escándalos y de la insatisfacción permanente”. El modelo cristiano pondría a la humanidad ante una alternativa terrible, que podríamos titular como la elección entre la ceguera de la violencia o la lucidez del amor: “o continuar sin querer ver que el duelo regenta subterráneamente el conjunto de las actividades humanas, o escapar a esta lógica escondida en beneficio de otra, la del amor, de la reciprocidad positiva. Es a este respecto impactante ver hasta qué punto la reciprocidad negativa y la reciprocidad positiva se parecen: es casi el mismo tipo de indiferenciación, ¡y de la una a la otra va sin embargo la salvación del mundo! He aquí la verdadera paradoja que nos es necesario tratar de pensar. Puesto que a partir de ahora, ya no es el chivo expiatorio el que será juzgado culpable, sino la humanidad misma que se arriesga a ser juzgada por la historia. Entramos por tanto en una perspectiva escatológica, la única que puede hoy aclararnos”¹⁸²⁷.

Se trata de que no cabría otra elección más que la de dejarse sumirse en el conflicto trágico, ejemplificado en las relaciones de *double bind*, o apostar por lo que Girard considera la única solución verdaderamente radical, la renuncia total, valor asociado al Reino de Dios y regla de oro de los Evangelios¹⁸²⁸, ilustrada por la máxima de “poner la otra mejilla”. Aunque para Girard el sistema mimético gobierne las relaciones humanas, y siempre vayamos a ser miméticos, no tendríamos por qué serlo de manera satánica. No estaríamos obligados a permanecer bajo el yugo de las rivalidades miméticas que no tienen fin, ni tampoco obligados a acusar a los demás, ni impedidos para aprender a perdonar¹⁸²⁹. Es destacable aquí una cita del evangelio de Marcos donde, al orden sacrificial del modelo satánico se le opone el nuevo orden del amor de Dios y la interpretación cristiana de los mandamientos: “Amar a Dios de

¹⁸²³ MRVN 227.

¹⁸²⁴ CDS 133.

¹⁸²⁵ ORIGINES 138. La referencia es: Rm 6, 17 (“Erais esclavos del pecado; pero gracias a Dios os habéis sometido de corazón al modelo de enseñanza que os han propuesto”).

¹⁸²⁶ RAHP 79.

¹⁸²⁷ ACLAU 124.

¹⁸²⁸ SHAKES 26.

¹⁸²⁹ ORIGINES 141. Le preceden a esta idea las siguientes palabras: “Caín es libre de elegir, y Dios intenta convencerle de no matar a su hermano. Es por lo que Satán no tiene ser sustancial”. ORIGINES 141.

todo corazón y con todo el entendimiento y con toda el alma y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, más es que todos los holocaustos y sacrificios” (Mc 12, 29-33)¹⁸³⁰.

A continuación vamos a explicitar mejor en qué consisten los modelos paradigmáticos de la trascendencia desviada y de la trascendencia vertical.

10.2. HAMBRE DE INFINITUD, MODERNIDAD Y TRASCENDENCIA DESVIADA

Antes de comenzar, para una mejor comprensión de la cuestión, hemos de referir de nuevo que Girard considera inherente al ser humano el deseo, anhelo o apetito de trascendencia. Así se explicaría en parte el que, en el caso de obviar éste o de intentar colmarlo con elementos que no remitan a una trascendencia absoluta, el sujeto puede verse envuelto en las dinámicas destructivas del deseo. Sería una subtesis particular de la tesis general que expusimos, según la cual, en la medida en que el proyecto moderno ilustrado se erige a contrapelo de la naturaleza antropológica mimética y sin tenerla en cuenta, sería una fuente de insatisfacción. De este modo, la negación por parte de la cosmovisión y la filosofía moderna del sujeto del supuesto deseo consustancial de trascendencia, sería otro de los factores que contribuirían al drama del hombre moderno. De nuevo los grandes novelistas habrían sabido captar esto. Porque no serían realistas del objeto, sino del deseo, habrían dado cuenta del modo en que los objetos son transfigurados por los modelos del deseo. Habrían comprendido que “en el deseo todo es falso, todo es teatral y artificial, a excepción del hambre inmensa de sagrado. Este hambre es lo que metamorfosea los elementos de una existencia pobre y positiva tan pronto como el niño descubre a su Dios, tan pronto como consigue arrojar sobre el *Otro*, sobre su mediador, la omnipotencia divina cuyo peso lo aplasta.[...] la contradicción está en el deseo metafísico. Percibir el deseo equivale en realidad a percibir al mediador en su doble papel maléfico y sagrado”¹⁸³¹. Se trata, justamente, de la misma ambigüedad de lo sagrado arcaico vinculada al mecanismo del chivo expiatorio.

Para afrontar esta cuestión nuevamente son ineludibles las referencias de Girard a la literatura, sobre todo en la obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. Y es que la alternativa entre los modelos asociados a la trascendencia desviada o a la trascendencia vertical y divina, se corresponde con los modos de vida anterior y posterior a la conversión de los héroes novelescos y sus geniales creadores: “las oposiciones y las analogías entre las dos trascendencias reaparecen en todos los novelistas del deseo según el *Otro*, sean o no cristianos. Estas analogías siempre son evidentes en el caso de la mediación externa. La caballería andante es la mística de Don Quijote”¹⁸³². También aparecerían en autores como Stendhal y, sobre todo, en Dostoievski¹⁸³³, como ya se subrayó en el capítulo anterior. Aunque en el caso de la mediación interna, típicamente moderna, según Girard, preferiríamos mantener en secreto a nuestros mediadores, no por ello estos dejan de estar presentes. Es más, puede que se hayan convertido en nuestros ídolos. “[Los hombres] buscan un punto de apoyo en el cual fijar sus miradas. Ya no hay Dios, ni rey, ni señor para unirlos con lo universal. Los hombres desean según el *Otro* para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito”¹⁸³⁴.

¿En qué consiste entonces la trascendencia desviada? En la necesidad de trascendencia que sobreviviría a la fe cristiana, en la tozuda tentación por el más allá, la impotencia por abandonar “los modos religiosos del deseo cuando éstos se ven superados por la historia”.

¹⁸³⁰ ORIGINES 141 (ORÍGENES 110).

¹⁸³¹ MRVN 76-78.

¹⁸³² MRVN 61.

¹⁸³³ MRVN 246.

¹⁸³⁴ MRVN 63-64.

Ejemplos de expresiones de esta trascendencia desviada serían la infelicidad de la conciencia novelesca, la conciencia infeliz de Hegel o el proyecto sartriano de ser Dios: “A ojos del novelista, el hombre moderno no sufre porque se niega a asumir una conciencia plena y entera de su autonomía; sufre porque esta conciencia, real o ilusoria, le resulta intolerable. La necesidad de trascendencia intenta satisfacerse en este mundo y arrastra al héroe a toda suerte de locuras. Por poco creyentes que sean, Stendhal y Proust se distancian en este punto de Hegel y de Sartre para juntarse con Cervantes y Dostoyevski. El filósofo prometeico sólo ve en la religión cristiana un humanismo excesivamente tímido como para afirmarse plenamente. El novelista, sea cristiano o no, ve en el autodenominado humanismo moderno una metafísica subterránea, incapaz de admitir su auténtica naturaleza”.¹⁸³⁵ Según el criterio girardiano, ni la ciencia ni el humanismo pueden saciar la sed de inmortalidad. Ni el ateísmo filosófico, ni las utopías sociales, pueden parar la persecución de cada uno buscando robar al prójimo una divinidad fantasma: “Para anular el cristianismo hay que invertir la corriente del deseo, desviarla del *Otro* hacia el *Yo*. Los hombres malgastan su energía en expulsar a Dios fuera de sí mismos”¹⁸³⁶.

La trascendencia desviada sería algo típicamente moderno, en la medida en que estaría relacionada con la disolución de las mediaciones externas, y en particular la de Dios, la mediación externa por antonomasia. De ahí la proliferación y agravamiento del deseo metafísico, ligado a las mediaciones internas, a la vanidad y al orgullo, que serían, como ya apuntamos (capítulo 6), sentimientos típicamente modernos. Los grandes novelistas compartirían de nuevo el diagnóstico a pesar de sus diferencias¹⁸³⁷. Girard también repara en no pocas características análogas que se dan entre trascendencia desviada y trascendencia vertical (aludiendo sobre todo a Proust y a Dostoyevski): ascética, imitación religiosa, divinidad del mediador, relaciones “sagradas” entre sujeto y mediador; sentimientos ante el mediador idolatrado como en una experiencia religiosa; papel del terror, anatemas y tabúes...¹⁸³⁸. La mediación interna, “verdad profunda de lo moderno”¹⁸³⁹, junto con la promesa metafísica por excelencia de este tiempo, la autonomía divina, serían especialmente propicias para la manifestación de estas analogías, aunque las relaciones de mediación externa también puedan reflejar algunas de ellas¹⁸⁴⁰. Vamos a citar a modo de ejemplo dos fenómenos del deseo de relaciones de mediación interna que transparentan la trascendencia desviada: la coquetería y el masoquismo, sin olvidar que, a juicio de Girard, sería Dostoyevski quien mejor ha dado cuenta de las peores consecuencias del deseo metafísico y de la trascendencia desviada.

La indiferencia de la coqueta no es una indiferencia sin más para Girard. No es ausencia de deseo, sino la otra cara de un deseo de sí mismo, que tiene como fin la atracción

¹⁸³⁵ MRVN 145.

¹⁸³⁶ Continúa la cita: “Al igual que Zarathustra, al igual que M. Teste, Kirilov quiere adorar su nada. Quiere adorar lo más miserable y lo más humillado que cada uno de nosotros es capaz de descubrir en lo más hondo de sí mismo. Pero en su caso la empresa no se queda en el estado de concepto. Kirilov no quiere escribir un libro asombroso, quiere encarnar el espíritu en un gesto decisivo. Desear su nada es desearse en el punto más débil de su humanidad, es desearse mortal, es desearse muerto”. MRVN 248.

¹⁸³⁷ MRVN 65.

¹⁸³⁸ MRVN 142 y 75. “Las imágenes y las metáforas pintan al mediador como el guardián implacable de un jardín cerrado en el que sólo los elegidos disfrutarían de beatitudes eternas. El narrador se aproxima al dios con terror y temblor. [...] Apenas hay cultos a los que Proust no arrebate algunos términos sagrados. La magia, el ocultismo, el mundo primitivo y el misticismo cristiano jamás están ausentes. El vocabulario de la trascendencia es asombrosamente rico en un novelista que nunca, o casi nunca, habla de metafísica y religión”. MRVN 75.

¹⁸³⁹ MRVN 87.

¹⁸⁴⁰ Es el caso de la ascética, que ya se veía en Don Quijote con respecto a Amadís, un ejemplo de mediación externa: “La ascesis para el deseo es una consecuencia ineluctable del deseo triangular. Se descubre, por tanto, en todos los novelistas del deseo. Ya está presente en Cervantes. Don Quijote cumple su penitencia amorosa, a imitación de Amadís. Aunque no tenga nada que reprochar a Dulcinea, se despoja de sus ropas y se arroja sobre los peñascos puntiagudos de la sierra. Como siempre, la burda farsa oculta una idea profunda. También el narrador proustiano practica la ascesis para el deseo en sus relaciones con Gilberte”. MRVN 144-145.

del deseo de los otros para mejor desearse a sí mismo. Por eso, la coqueta aviva los deseos del amante, no para entregarse a ellos sino para rechazarlos mejor. El amante interpreta la indiferencia de su amada como la autonomía divina de la que él se siente privado y desea ardientemente conquistar. Así, la coquetería aviva el deseo del amante y este alimenta a su vez la coquetería, en un círculo vicioso de doble mediación, típico de las relaciones de mediación interna y que también ejemplificaría la trascendencia desviada. Coqueta y amante conciben el deseo del otro de manera absoluta, aunque será la indiferencia de la coqueta la que, en opinión de Girard, mejor evoque su pseudonaturalidad de Dios¹⁸⁴¹.

Otro ejemplo de fenómeno típicamente moderno, que vincularía la mediación interna y la trascendencia desviada sería el masoquismo. La enfermedad ontológica se agravaría sin cesar conforme el mediador se acerca al sujeto deseante. Siguiendo con las metáforas religiosas y las analogías entre la trascendencia vertical y la desviada, el sujeto deseante no puede sobrevivir a la visión o al contacto con Dios (como en el caso de Moisés en la experiencia de la zarza ardiente). Y el masoquismo sería la antesala del último estadio del deseo metafísico¹⁸⁴², la autodestrucción física representada en todos los personajes de Dostoyevski por el suicidio y la autodestrucción espiritual, asociada a la fascinación y la locura. La muerte se desvela como la verdad del deseo metafísico y el orgullo como la fatal solución al mal ontológico, una forma de suicidio, elegida libremente¹⁸⁴³.

Girard considera que los novelistas anteriores a Dostoyevski son metafísicos de manera implícita y que sólo este y su metafísica dota de todo su sentido a la psicología, la sociología y la imaginería presentes en las otras. A partir de este novelista novela y metafísica ya no podrían diferenciarse: “toda la literatura novelesca está arrastrada por una misma ola, todos los héroes obedecen a un mismo llamamiento hacia la nada y hacia la muerte. La trascendencia desviada es un descenso vertiginoso, un ciego chapuzón en las tinieblas”¹⁸⁴⁴. A medida que el hombre se aleja de Dios, se hundiría en lo irracional, al principio en nombre de

¹⁸⁴¹ “La “desesperación” del amante y la coquetería de la amada aumentan conjuntamente porque cada uno de los sentimientos está copiado del otro. Es un mismo deseo, dada vez más intenso, el que circula entre los dos. Si los amantes nunca llegan a ponerse de acuerdo, no es porque sean demasiado “diferentes”, como sostienen el sentido común y las novelas sentimentales, sino porque cada uno de los dos es copia del otro. Pero cuanto más se parecen, más diferentes se imaginan. El *Mismo* que los obsesiona es concebido como el *Otro* absoluto. La doble mediación asegura una oposición tan radical como vacía [...] [...] “En el universo de la mediación interna, la indiferencia nunca es meramente neutra. Nunca es pura ausencia de deseo. Se presenta siempre al observador como la cara exterior de un deseo de sí mismo. Y este presunto deseo es el que se hace imitar. La dialéctica de la indiferencia no contradice sino que confirma las leyes del deseo metafísico. El indiferente siempre parece poseer este radiante dominio cuyo secreto todos buscamos. Parece vivir en un circuito cerrado, gozando de su ser, en una beatitud que nada puede turbar. Es Dios...”. MRVN 99-100.

¹⁸⁴² El sujeto se desprecia tanto que nunca confía en sí mismo y se cree excluido del Bien supremo que persigue y de cualquier influencia de éste sobre él: “no está seguro de distinguir al mediador de los hombres vulgares. Sólo hay un objeto cuyo valor el masoquista se considera capaz de estimar: este objeto es él mismo y su valor es nulo. El masoquista juzgará a los demás hombres según la perspicacia que le parezcan demostrar respecto a él: se desviará de los seres a los que inspire afecto y ternura; se aproximará ávidamente, por el contrario, a los que le demuestren, a través del desprecio que sienten, o parecen sentir por él, que no pertenecen, como él, a la raza de los malditos. Somos masoquistas cuando elegimos el mediador no en virtud de la admiración que nos inspira sino de la repugnancia que le inspiramos, o parecemos inspirarle. Desde el punto de vista del infierno metafísico, el razonamiento del masoquista es irreprochable. Es un modelo de inducción científica. Tal vez sea, incluso, el arquetipo del razonamiento por inducción”. MRVN 162. En esta lógica, el obstáculo más grave será el que denote la presencia del mediador más divino posible. MRVN 163.

¹⁸⁴³ MRVN 251-253 y ss.

¹⁸⁴⁴ MRVN 260. Continúa la cita: “culmina en la monstruosidad de Stavroguin, en el orgullo infernal de todos los endemoniados”. MRVN 260. Este personaje, Stavroguin, es considerado por Girard como la síntesis de todas las relaciones subterráneas anteriores, el hombre que se revuelve contra Dios para adorarse a sí mismo y que acaba siempre por adorar al Otro. CDS 91. El deseo metafísico, en la acepción particular del deseo de posesión del ser endiosado del modelo en una relación de mediación interna, es asociado por Girard con el Mal y con la trascendencia desviada que “cose a los hombres al revés, separando lo que pretende unir, uniendo lo que pretende separar. El Mal es el pacto negativo del odio al que tantos hombres adhieren estrictamente a favor de su mutua destrucción”. MRVN 174.

la razón y después en nombre propio: “Dostoyevski no justifica las ambiciones prometeicas, las condena formalmente, profetiza su fracaso. A sus ojos, la superhumanidad nietzscheana no hubiera sido más que un sueño subterráneo. Es ya el sueño de Raskolnikov, es el sueño de Versilov y de Iván Karamazov”¹⁸⁴⁵. Para Girard el pensamiento nietzscheano también sería un proyecto individualista y su superhumanidad se basa en una doble renuncia, tanto a la trascendencia vertical como a la desviada: “Zarathustra se esfuerza en penetrar en el santuario de su propia existencia al término de una ascesis purificadora análoga a la ascesis religiosa, pero de sentido inverso. Esta analogía es perpetuamente subrayada por el estilo y las imágenes bíblicas. *Así hablaba Zarathustra* es un nuevo evangelio que pone fin a la era cristiana”¹⁸⁴⁶. Nietzsche aparece aquí de nuevo, ya que para el pensador francés *Los Demonios* desarrolla el auténtico diálogo entre Nietzsche y su autor, Dostoyevski, quien constataría la imposibilidad de deshacerse de la aspiración a la trascendencia cristiana¹⁸⁴⁷.

Las analogías entre la trascendencia vertical y la trascendencia desviada se seguirían concretando en el mundo actual. Vendrían a sostener la tesis girardiana, según la cual la aspiración a la primera, mal dirigida hacia la segunda, conduce a consecuencias perniciosas, cuestionando la autonomía de los ámbitos de la actividad humana, consagrada también en la modernidad en las distintas esferas de racionalidad autónoma y que, según este fragmento, estarían dominadas por la economía y el dinero como ídolo capitalista: “Todos los ídolos particulares se resumen y se superan en el ídolo supremo del mundo capitalista: el dinero. Hay una “homología rigurosa” entre todos los dominios del ser. Nuestra vida sentimental e incluso nuestra vida espiritual tienen la misma estructura que nuestra vida económica. La idea parece escandalosa a una religiosidad que sólo afirma la autonomía de los “valores espirituales” para disimular mejor la mediación y la degradación universales. Pero los padres de la Iglesia habrían acogido la intuición marxista, ellos que hacían del dinero el símbolo inferior del Espíritu Santo y de la vida espiritual. Si el dinero deviene el centro de la vida humana, deviene también el corazón de un sistema analógico que reproduce al invertirla la estructura de la redención cristiana, es decir que nos vuelve a sumergir en el infierno de Dante y en lo “demoníaco” de Luckàcs o de Freud”¹⁸⁴⁸.

Cuando los demás devienen el modelo supremo y sus deseos un valor absoluto y religioso, cuya adopción creemos que nos conferirá la divinidad que les atribuimos, se está invirtiendo la trascendencia vertical. Girard analiza en estos y otros términos problemas actuales como los trastornos alimentarios. En concreto, la anorexia y la bulimia serían una forma de ascesis del deseo que no sería ya achacable a las religiones tradicionales, sino al cuestionamiento de éstas y a la disolución de valores morales y barreras que ellas aportaban;

¹⁸⁴⁵ MRVN 251. “El racionalista no quiere percibir la estructura metafísica del deseo; se contenta con explicaciones ridículas, apela al “sentido común” y a la “psicología”. Su seguridad no se ve disminuida en absoluto por el hecho de que él mismo, más o menos conscientemente, practique la ascesis *para* el deseo. Incapaz de analizarse y arrastrado por su orgullo, aplica instintivamente los preceptos de la mística subterránea, siempre análogos e inversos a los principios de la mística cristiana: “*No pidáis y se os dará; no busquéis y encontraréis; no llaméis y se os abrirá*”. MRVN 143.

¹⁸⁴⁶ MRVN 246.

¹⁸⁴⁷ “El ingeniero Kirilov, que resuelve suicidarse por orgullo, lleva al punto decisivo la partida decisiva, indefinidamente eludida hasta él. El pensamiento de Kirilov, al igual que el de Nietzsche, tiene su punto de partida en una meditación sobre Cristo y el destino del cristianismo. Cristo ha puesto a los hombres tras las huellas de Dios; les ha permitido vislumbrar la eternidad. El impotente esfuerzo de los hombres renace sobre la humanidad y engendra el universo atroz de la trascendencia desviada. Si no ha habido resurrección, si las leyes naturales no exceptuaron ni siquiera a Jesús, este ser incomparable, el cristianismo es nefasto; hay que renunciar a la locura de Cristo, hay que renunciar al infinito. Hay que destruir el universo post-cristiano. Hay que instalar al hombre en el aquí-abajo demostrándole que su luz es la única luz. Pero no basta con negar a Dios de boquilla para deshacerse de él. Los hombres no pueden olvidar la fe del evangelio, esta ley de amor sobrehumano que su debilidad convierte en ley de odio. Delante de la ronda infernal de los Demonios, manchados de crímenes y de vergüenza, Kirilov reconoce la mordedura de lo divino”. MRVN 247.

¹⁸⁴⁸ CDS 185.

un ascetismo de raigambre nihilista que ya habría sido diagnosticado por Dostoyevski o Stendhal¹⁸⁴⁹.

10.3. SATÁN, ARCHIMODELO DE LA TRASCENDENCIA DESVIADA

“Ese Dios hace todo lo que puede para socorrer a las víctimas. Pero, si no puede obligar a los hombres, ¿qué puede hacer? Intentará primero persuadirlos. Les mostrará que, por sus deseos, que se entrecruzan y contrarrestan a fuerza de imitarse, ellos mismos se condenan al escándalo. Jesús recomendará a los hombres que le imiten y busquen la gloria que procede de Dios en lugar de la que procede de los hombres. Les hará ver que las rivalidades miméticas sólo conducen a los asesinatos y a la muerte. Les revelará el papel del mecanismo victimario en su propio sistema cultural. Ni siquiera les ocultará que siguen siendo tributarios de todos los asesinatos colectivos cometidos “desde la fundación del mundo”, los asesinatos fundadores de ese mismo mundo. Les pedirá que se reconozcan hijos de Satán, condenados a la misma mentira que su padre, el acusador, “asesino desde el principio”. No convencerá a nadie. Su revelación tendrá justo el suficiente eco para que sus auditores comprendan que desean sofocarla. Al revelar la verdad, Jesús amenaza la dominación de Satán, el acusador, que va a reactivar contra él su método más importante, el mimetismo unánime de la acusación, el mecanismo del chivo expiatorio”. RAHP 183-184.

En su apología del cristianismo, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Girard rescata del olvido la figura de Satán. Aunque, en línea con la filosofía escolástica, le priva de esencia propia y lo concibe como un ser parasitario, sería, junto con Jesús, uno de los dos archimodelos. En el caso satánico, el modelo de la trascendencia desviada¹⁸⁵⁰. Tanto la trascendencia divina, vertical o cristiana como la trascendencia de Satán tienen que ver con el ciclo mimético entero. Tanto en el nivel del deseo de los sujetos y sus relaciones con respecto a los modelos, como en el nivel de relaciones intersubjetivas y sociales, y en el plano de la cohesión y funcionamiento de las sociedades.

¿Qué significa el modelo satánico para nuestros deseos? Según Girard su propuesta consiste en despreciar la moral y sus prohibiciones, dejarse llevar por todas las inclinaciones y por una primera impresión de liberación y de fácil imitación. Por la sencillez y anchura de su camino, ya que este modelo sería más sencillo que el de Jesús y sus palabras parecen las de un profesor muy amable y muy moderno. Sin embargo, el pensador francés advierte que este itinerario es el de la gran autopista de la crisis mimética, en la que entre nosotros y el objeto de nuestro deseo surgirán obstáculos inesperados y Satán nos corta el camino una vez metamorfoseado. El modelo mimético se convierte en obstáculo y rival. Al desear lo mismo que nos incita a desear, nuestro modelo se opone a nuestro deseo (copiado del suyo). El seductor inicial se transforma en un adversario repelente, un obstáculo peor que las prohibiciones morales, la génesis de los escándalos¹⁸⁵¹. Girard alude a Jesús y su episodio con

¹⁸⁴⁹ “Nuestros problemas alimentarios no están en continuidad con nuestra religión. Extraen sus orígenes del neopaganismo de nuestro tiempo, del culto del cuerpo, de la mística dionisiaca de Nietzsche, que fue el primero de nuestros grandes “hacedores de régimen”. Están causados por la destrucción de la familia y otras barreras contra las fuerzas de la fragmentación y de la competición miméticas, desencadenadas por el fin de las prohibiciones. El proceso que ha renegado de Dios primero, después del hombre, y al fin incluso del individuo, no ha destruido el impulso competitivo que, al contrario, deviene cada vez más intenso. Es este impulso competitivo el que nos carga de fardos pesados y fútiles de los cuales intentamos sin éxito liberarnos culpando a los viejos chivos expiatorios de modernistas y post-modernistas”. ANOREXIE 58-59 (ANOREXIA 28-30).

¹⁸⁵⁰ Para Girard el principal nombre de “la falsa trascendencia de una víctima sacralizada en tanto que unánimemente considerada como culpable” es Satanás, “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”. CH EX 217. Curiosamente estos también son sentimientos señalados por el pensador como típicamente modernos.

¹⁸⁵¹ Girard explana la noción de escándalo explicando su contexto religioso y particularmente evangélico, aunque su alcance iría más allá de lo religioso y lo evangélico. Esta noción salpica sus obras y, siendo así, vemos conveniente dedicar esta nota: “Hay pecado cuando nuestro empeño lleva a la rivalidad a un grado de obsesión. Se llama envidia, celos, orgullo, cólera, desesperanza. Los Evangelios han dado un nombre perfectamente apropiado a esta exasperación diabólica de la rivalidad mimética: *skandalon* – término bíblico que quiere decir: “obstáculo sobre el cual no cesamos de tropezar”. La palabra griega – que viene de un verbo que significa “cojear” – aparece al principio en la “Septuaginta” [o Biblia griega, también llamada de los Setenta (la Septante en el original en francés)]. Más tropezamos contra un obstáculo, más debería ser fácil de evitar en el futuro, pero,

Pedro, cuando le equipara con Satán y a éste con los escándalos, ante la propuesta de evitar la Pasión, lo cual alejaría a Jesús de su Padre para seguir la ambición mundana de Pedro y no el Reino de Dios¹⁸⁵². Satán representaría a los modelos cuya avidez les transforma en obstáculos diabólicos, frente al modelo del Dios de Jesús que inspira patrones que, en principio, nunca serían obstáculos ni rivales para sus discípulos. El modelo diabólico dejaría expuestos a los individuos al conflicto, a la indiferenciación violenta y al mecanismo del chivo expiatorio, convirtiéndolos en piezas de su engranaje¹⁸⁵³. A la humildad de la imitación de Jesús, se opone la imitación orgullosa y satánica¹⁸⁵⁴ que estaría relacionada con las espirales de violencia mimética desbocada. Girard afirma tener la convicción íntima de que la violencia participa de una “sacralidad degradada”, equivalente a la “trascendencia desviada”, aumentada por el mensaje cristiano, al cuestionar el sistema sacrificial. La violencia satánica reaccionaría contra la santidad cristiana, “mutación esencial de lo religioso antiguo”¹⁸⁵⁵.

El principio de acción de Satán sería mimético y desde el Génesis representaría la falsa promesa de la orgullosa y falsa divinidad, cuando la serpiente quiere hacer deseable el fruto prohibido, presentándolo como un objeto de poder mimético que permitirá a Adán y Eva ser como dioses. Vemos de nuevo el papel diabólico representado en el ciclo mimético entero, en el que el infierno se correspondería con el mecanismo victimario en su conjunto¹⁸⁵⁶. Satán también sería el acusador de las víctimas inocentes en los crímenes colectivos y en la sacralización de la violencia, en oposición al Espíritu Santo, paráclito, el defensor de las víctimas.

10.4. JESÚS, ARCHIMODELO DE LA TRASCENDENCIA DIVINA

“Nietzsche se equivoca al rechazarlo. El cristianismo nos invita a imitar a un Dios perfectamente bueno. Él nos enseña que si nosotros no lo hacemos, nos exponemos a lo peor. No hay ninguna otra solución al mimetismo más que un buen modelo. ¡Pero nunca los Griegos nos han invitado a imitar a los dioses! Ellos dicen que siempre hace falta poner a Dionysos a distancia, nunca aproximárselo. Sólo Cristo es “aproximable” desde este punto de vista. Los Griegos no tienen modelo imitable de la trascendencia, es su problema, es el problema de lo arcaico. La violencia absoluta no es buena para ellos más que en el recuerdo catártico, en la

en regla general, es lo contrario lo que se produce: tropezamos tan a menudo que tenemos el aspecto de cojear. *Skandalon* designa el proceso intersubjetivo resultante de la dificultad, de la casi imposibilidad que tienen los hombres de escapar a la rivalidad mimética. *Skandalon* es una inclinación destructiva que puede tomar múltiples formas: droga, sexo, poder, y por encima de todo, competición mórbida – profesional, política, intelectual, espiritual. *Skandalon* es el diente doloroso que tenemos unas ganas irresistibles de tocar con la lengua, aunque el dolor se avive. Es necesario, dice Jesús, que el escándalo llegue”. VM 188. Girard continúa hablando de Jesús como escándalo, de la Pasión como acumulación explosiva de escándalos a la que no escapan los discípulos. Y asocia especialmente los escándalos con Satanás: “Satanás nos seduce, es el mediador, nos tienta, nos hace desear algo. Y cuando ya estamos seducidos, Satanás vuelve a aparecer enfrente, pero no es el mismo Satanás, ahora es el adversario, el Diabolo, el que se atraviesa, es decir, el obstáculo. O lo que es lo mismo, la rivalidad mimética. Los Evangelios tienen otra palabra para expresarlo, la palabra *skandalon*, que quiere decir obstáculo, escollo. La palabra “escollo” resulta admirable, pues expresa el obstáculo que seduce tanto como rechaza. Hoy día, los traductores de la Biblia no se atreven a traducirla por “escándalo”, sin duda por temor a ciertos comentarios psicoanalíticos, y entonces buscan fórmulas como “ocasión de pecar” que resultan insulsas y carente de esa paradoja del modelo que se transforma en rival. Creo que la palabra *skandalon* y el juego de Satanás en tanto que modelo y obstáculo constituyen realmente las únicas revelaciones de la rivalidad mimética en la cultura”. EMARTINEZ 25. Véase también ORIGENES 106-110 (ORIGENES 136-141).

¹⁸⁵² SATÁN 53-55.

¹⁸⁵³ SATÁN 62. Girard reflexiona al hilo de esta cita del evangelio de Juan: “Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais a mí, pues yo salí y he venido de Dios, pues no he venido por mi cuenta, sino que él me envió. ¿Por qué no reconocéis mi lenguaje? Porque no podéis aceptar mi doctrina. Vosotros sois hijos de vuestro padre, que es el Diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre. Él era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque no existe verdad en él. Siempre que profiere la mentira comunica lo propio suyo, porque es mentiroso y padre de la mentira (Juan 8, 42-44)”. SATÁN 61.

¹⁸⁵⁴ CDS 104.

¹⁸⁵⁵ ACLAU 364 (CLAU 306).

¹⁸⁵⁶ DCCDFM 241 (Paris, Grasset, 1978, citado por: Ch. Ramond: *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2009, p. 82).

“reanudación” sacrificial. Pero en un mundo donde el crimen fundador ha desaparecido, no tenemos otra elección que imitar a Cristo, de imitarlo al pie de la letra, de hacer todo lo que él dice de hacer. La Pasión revela a la vez el mimetismo y la sola manera de remediarlo. Buscar imitar a Dionysos, devenir un “Dionysos filósofo”, como lo ha intentado Nietzsche, es adoptar una actitud cristiana para hacer exactamente lo contrario de lo que invita a hacer el cristianismo”. ACLAU 185.

Aunque ya hemos aludido a la trascendencia divina, vertical o cristiana y al Dios de Jesús como archimodelo opuesto a Satán, ahora lo abordaremos en concreto, en paralelo al ciclo mimético. En el plano del mecanismo emisario y de la violencia fundadora de las sociedades, el “auténtico” Dios no tendría nada que ver con ella, ni tampoco su Hijo, enviado por Él. El Reino de Dios no tendría nada en común con el reino satánico y los principados, potestades y reinos de este mundo. Al revelar el secreto de la violencia persecutoria, la revelación bíblica y evangélica inhabilitaría el mecanismo victimario, provocando el desmoronamiento de las sociedades asentadas en él. Esto sucedería de forma progresiva de manera que, incluso las sociedades llamadas cristianas, que aún no habrían asumido del todo la revelación evangélica, serían susceptibles de seguir renunciando a su ambigüedad con respecto a la violencia social a la luz de aquella¹⁸⁵⁷.

En lo que al plano del comportamiento individual e intersubjetivo se refiere, para Girard, frente al modelo satánico que dinamitaría toda norma moral y cualquier barrera a los deseos, la propuesta de Jesús no sólo no abole la Ley, sino que pretende llevarla a su culminación, consciente de que la paz debe ser el fin de ésta. Jesús, a diferencia de los pensadores modernos, no despreciaría la Ley ni las prohibiciones por sí mismas, aunque, al mismo tiempo, nunca habría hablado en términos de prohibiciones y sí en términos de modelos y de imitación. Según el criterio girardiano, Jesús llega hasta el fondo de la lección del décimo mandamiento y de la revolución copernicana en la inteligencia del deseo¹⁸⁵⁸. Jesús propondría que le imitemos no por narcisismo, sino para alejarnos de las rivalidades miméticas. Una invitación que, según Girard, es más razonable que la contradictoria invitación de los gurús o profetas modernos al instar a que se les imite a ellos, cuando dicen: “imitadme porque yo no soy imitador”... Bajo el punto de vista girardiano Nietzsche habría comprendido la ridiculez del maestro moderno y su actitud individualista, incitadora a la imitación de sí mismo. Vio qué implicaba y renunció a ella porque le ponía en una posición crítica a la que no quería asemejarse¹⁸⁵⁹.

La imitación de Jesús no consistiría en imitar su manera de ser o sus hábitos, ni una regla ascética al estilo de Kempis, ni tampoco un supuesto deseo de Jesús que fuese específicamente suyo para ser él mismo, sino su deseo de parecerse lo más posible a Dios, ser su imagen, la imitación de su imitación, la conversión en imitadores de Dios Padre. Jesús le

¹⁸⁵⁷ CH EX 247-249.

¹⁸⁵⁸ “El legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana: la violencia interna. Al leer el décimo mandamiento, se tiene la impresión de estar asistiendo al proceso intelectual de su elaboración. Para impedir a los hombres que luchen entre sí, el legislador intenta primero prohibirles todos los objetos que sin cesar se están disputando, y decide para ello confeccionar su lista. Pero enseguida cae en la cuenta de que esos objetos son demasiado numerosos: [...] renuncia hacer hincapié en los objetos, que cambian constantemente, y se vuelve hacia aquello, o más bien hacia aquel, que siempre está presente: el prójimo, el vecino, el ser de quien, sin duda, se desea *todo lo que es suyo*. Si los objetos que deseamos pertenecen siempre al prójimo, es éste, evidentemente, quien los hace deseables. Así pues, al formular la prohibición, el prójimo deberá suplantar a los objetos, y, en efecto, los suplanta en el último tramo de la frase, que prohíbe no objetos enumerados uno a uno, sino *todo lo que es del prójimo*. Aun sin definirlo explícitamente, lo que el décimo mandamiento esboza es una “revolución copernicana” en la inteligencia del deseo. Creemos que el deseo es objetivo o subjetivo, en realidad, depende de otro que da valor a los objetos: el tercero más próximo, el prójimo. De modo que, para mantener la paz entre los hombres, hay que definir lo prohibido en función de este temible hecho probado: el prójimo es el modelo de nuestros deseos. Eso es lo que llamo deseo mimético”. SATÁN 25-26. Girard señala que, ya en el Génesis, como en el Antiguo Testamento, se entrevé la intelección mimética del deseo. ORIGINES 73-74.

¹⁸⁵⁹ SATÁN 29-30; AQUEL 80.

considera a él y a sí mismo los mejores modelos universales, ya que ninguno desea de forma ávida o egoísta¹⁸⁶⁰: “Si imitamos el desinterés divino, nunca se cerrará sobre nosotros la trampa de las rivalidades miméticas. De ahí que Jesús diga también: “Pedid y se os dará...””.¹⁸⁶¹ La relación con el Padre es una imitación positiva y así lo sería la propuesta de Jesús. Girard afirma que no consiste en una imitación de su sufrimiento, declarándose así contra el “dolorismo”¹⁸⁶². El mandamiento de imitar a Jesús asumiría la naturaleza mimética humana. Frente a lo que el intelectual aviñonés considera que piensan los no cristianos, que se imaginarían que convertirse implicaría renunciar a su natural autonomía, afirma que, en realidad, “en cuanto empezamos a imitar a Jesús, descubrimos que, desde siempre, hemos sido imitadores”¹⁸⁶³. Jesús y también san Pablo habrían concebido el inconveniente de las prohibiciones y su funcionamiento insatisfactorio: “su carácter sobre todo negativo [...] aviva forzosamente en nosotros la tendencia mimética a la transgresión. La mejor manera de prevenir la violencia consiste en no prohibir objetos, o incluso el deseo de emulación, como hace el décimo mandamiento, sino en proporcionar a los hombres un modelo que, en lugar de arrastrarlos a las rivalidades miméticas, los proteja de ellas”¹⁸⁶⁴.

Como ya vimos al hablar de la conversión novelesca, su simbología religiosa y sus conexiones con la conversión religiosa, en los novelistas y sus personajes, al dar un viraje en su vida, junto al repudio del mediador humano y a la renuncia a la trascendencia desviada, aparecerían de modo indefectible los símbolos de la trascendencia vertical, independientemente de que haya o no una profesión de fe cristiana¹⁸⁶⁵. El modelo crístico y de la trascendencia divina estaría asociado a libertad de elección, frente a los postulados que negarían la posibilidad de resistir a la reciprocidad mimética negativa, a pesar de nuestra propensión a ella. He aquí, una vez más, otro apoyo para negar la total negación de la libertad en la teoría mimética. El modelo de Jesús sería el de la adultez y la responsabilidad. Pese a lo dicho, Girard utiliza adrede, en la siguiente cita, el tiempo verbal del futuro anterior, diagnosticando de nuevo el fracaso del proyecto cristiano (véase el apartado 6.2.3.), aunque al mismo tiempo no excluya que haya quienes lo encarnen. De hecho, gracias a ellos, se ralentizaría el advenimiento del apocalipsis¹⁸⁶⁶, provocado por la propia violencia humana desencadenada en progresiva escalada hacia los extremos, sin exutorios que le den salida: “La gran paradoja de este asunto, es que el cristianismo provoca la “*montée aux extrêmes*” al revelar a los hombres esta violencia. Impide a los hombres poner su violencia sobre la cuenta de los dioses, y les sitúa delante de su responsabilidad. [...] Cristo habrá buscado hacer pasar a la humanidad al estado adulto, pero la humanidad habrá rechazado esta posibilidad. Empleo el futuro anterior a propósito, puesto que hay aquí un fracaso innato”¹⁸⁶⁷. Sobre la ambigüedad de la cuestión remitimos, además, a la sección 6.3.

¹⁸⁶⁰ SATÁN 29-30.

¹⁸⁶¹ SATÁN 30. Esta exhortación, en positivo, frente a la postura contraria de la “mística subterránea”, que hemos citado antes, cuyos principios son “siempre análogos e inversos a los principios de la mística cristiana: “*No pidáis y se os dará; no busquéis y encontraréis; no llaméis y se os abrirá*”. MRVN 143.

¹⁸⁶² AQUEL 80.

¹⁸⁶³ AQUEL 32.

¹⁸⁶⁴ SATÁN 30-31.

¹⁸⁶⁵ MRVN 281.

¹⁸⁶⁶ « Nous pourrions être jusqu'à un certain point dans une indifférenciation positive, c'est-à-dire *identifiés aux autres*. C'est l'amour chrétien, et il existe dans notre monde. Il est même très actif. Il sauve des tas de gens, il travaille dans les hôpitaux, même dans certaines formes de recherche. Sans cet amour, il y a longtemps que le monde aurait sauté. Il ne faut pas dire qu'il n'y a pas d'actions politiques légitimes et saines. Mais la politique est en soi impuissante à contenir la montée de l'indifférenciation négative. C'est plus que jamais à chacun d'entre nous de retenir le pire : être entré dans un temps eschatologique, c'est cela. Notre monde est à la fois le pire de ce qu'il a été, et le meilleur. On dit qu'il tue plus de victimes, mais il faut dire aussi qu'il en *sauve* plus qu'il ne l'a jamais fait. Il multiplie tout. La Révélation a libéré des possibles merveilleux et d'autres épouvantables. Il y a donc une nécessité historique annoncée dans les Écritures, ceci est très important ». ACLAU 231 (CLAU 195-196).

¹⁸⁶⁷ ACLAU 212.

En definitiva, tanto Jesús como Satán, serían ambos “profesores de imitación e imitadores ellos mismos”, en tanto que imitan a Dios Padre. Girard apuesta aquí por el primero, lo cual, como vamos a ver tampoco garantizaría la “inmunidad” a las consecuencias negativas del mimetismo: “Los hombres imitan siempre a Dios, sea a través de Jesús, sea a través de Satán. Buscan a Dios a través de los modelos humanos que ellos imitan. [...] La imitación en sí no es mala, ya que Jesús la recomienda. Nunca nos inducirá a la tentación en tanto que imitamos a Jesús que, a su vez, imita a Dios en un espíritu de obediencia infantil e inocente”¹⁸⁶⁸.

10.5. PROBLEMÁTICA: NO ES SÓLO CUESTIÓN DE MODELOS

Cabría pensar que, una vez desentrañada la lógica del deseo mimético y conocidas las claves de la antropología girardiana, debería sernos mucho más fácil actuar con libertad y elegir o no conforme a modelos de reciprocidad positiva, identificar los riesgos de escaladas violentas o elegir modelos que no se conviertan en obstáculos y rivales, o que degeneren en imitaciones destructivas. Es más, podrían estudiarse medidas en los terrenos de la educación, los recursos humanos, o las relaciones laborales, encaminadas al cultivo de relaciones más armoniosas. Sin embargo, nunca podríamos actuar en este sentido con plena conciencia de la realidad y con plena libertad. Y la realidad puede ser imprevisible, máxime cuando hablamos de relaciones humanas. Aunque Girard no asume el inconsciente en términos freudianos, sí acepta que la configuración de nuestros deseos y su irreductible dimensión social y triangular nos es muchas veces desconocida, ignota o inconsciente. Además, ya vimos cómo, a pesar de no negar la subjetividad o la libertad, no habla de éstas a la ligera y, al igual que la paz y la armonía en las relaciones intersubjetivas, su afirmación o concreción de aquellas no sería tanto la norma como la excepción en la vida cotidiana. Incluso aquellos que hubieran pasado por un proceso de conversión tampoco se verían después exentos de comportarse imitativamente, aunque lo puedan hacer de manera más ajustada a la bondad y la magnanimidad de la trascendencia cristiana. Aún contando con estas limitaciones, ¿sería suficiente con tener la suerte de haber disfrutado de buenos modelos en la infancia, y de seguir eligiendo comportarnos conforme a ellos en la adultez, para vernos mucho más exentos de fenómenos como la envidia, el masoquismo, la doble mediación, la concurrencia competitiva o el odio? La respuesta, como vamos a ver, es que no. No basta con tener buenos modelos, incluso aún tratándose del Dios cristiano. Además, no podríamos renunciar a la sociedad a la que pertenecemos y, queramos o no, estamos atravesados por un mundo de relaciones de mediación interna. En un marco de igualdad formal, donde se estimula por igual al público independientemente de que pueda satisfacer los deseos propuestos; donde se proponen constantemente modelos que seguirían la estela de la trascendencia desviada y pautas de vida contradictorias (por ejemplo: el culto a un yo superconsumidor que puede comer cuanto quiera y lo que quiera y, al mismo tiempo, no puede comer todo lo que quiera porque también rinde culto a su delgado o musculado aspecto físico. Esta esquizofrenia estaría magníficamente ejemplificada por esculturales o filiformes modelos masculinos y femeninos anunciando helados y otros productos de los que, probablemente, han de privarse fuera de la pantalla)¹⁸⁶⁹.

Como decíamos, no basta con los buenos modelos, ni siquiera en el caso en que el modelo sea Jesús: “el hecho de que el modelo sea el propio Jesús no significa nada en tanto que es imitado al modo de la avidez conquistadora, siempre idéntica en el fondo a la alienación del deseo”¹⁸⁷⁰. Esta afirmación tiene dos vertientes. La primera es que la interpretación que nosotros hagamos del modelo puede que difiera del original. Lo vemos ejemplificado en el primer modelo de Cristo que sigue el personaje de Dostoyevki, Myshkine,

¹⁸⁶⁸ RAHP 187.

¹⁸⁶⁹ ANOREXIE

¹⁸⁷⁰ CH EX 207.

que es un Cristo más romántico que cristiano, o en: “el de Jean-Paul, de Vigny, del Nerval de *las Quimeras*, un Cristo siempre aislado de los hombres y de su Padre en una agonía perpetua y un poco teatral. Este Cristo “sublime” e “ideal” es también un Cristo impotente para rescatar a los hombres, un Cristo que muere por entero; la angustia de Myshkine ante el *Descenso de la Cruz* demasiado realista de Holbein simboliza esta disociación de la carne y del espíritu en la cual desemboca el idealismo romántico. Las debilidades del modelo se reencuentran en el discípulo”¹⁸⁷¹. También lo vemos en el Jesús concebido como el futuro rey de Israel a quien le empiezan a pedirle puestos. O en el modelo de Dios que identificamos con el verdadero y, sin embargo, “sólo imitamos a falsos modelos de autonomía e invulnerabilidad. Y, en lugar de hacernos autónomos e invulnerables, nos entregamos, por el contrario, a las rivalidades, de imposible expiación. Lo que para nosotros diviniza a esos modelos es su triunfo en rivalidades miméticas cuya violencia nos oculta su insignificancia”¹⁸⁷².

La segunda vertiente es la consideración de que, incluso imitando al modelo genuino, también puede incurrirse en consecuencias negativas para el imitador y en una desvirtuación de aquel. Por ejemplo, si se mantiene la que Girard considera la falsa dicotomía entre el yo y los otros o el mito de la diferencia individual, ilustrada por Pedro en la imitación de Jesús: “Pedro se siente el más auténtico de todos los discípulos, el más capaz de ser el verdadero émulo de Jesús, el único verdadero propietario de su modelo ontológico”, aunque justamente será él quien reniegue de él por tres veces¹⁸⁷³. Otro ejemplo de imitación perniciosa de un buen modelo, es el que estaría asociado a un afecto y una adhesión a éste motivada por la rivalidad. Lo que, incluso, puede convertir la humildad y la sencillez en objeto de competición para ver quién es el más virtuoso. De nuevo, tenemos el ejemplo de los discípulos de Jesús, quienes “renuncian a la ideología de la felicidad y del éxito pero convierten el sufrimiento y el fracaso en una ideología muy similar, una nueva máquina mimética y social que funciona exactamente igual que el triunfalismo anterior”¹⁸⁷⁴.

El ascetismo religioso, como cualquier otro comportamiento humano, también puede ser contaminado por el espíritu competitivo. Girard reconoce que, por lo menos, las iglesias estaban prevenidas contra las distorsiones y que, como mínimo, podríamos concederles el beneficio de la duda, pensando que promovieron más el misticismo que la anorexia. En la Edad Media, al menos se habría reconocido la posibilidad de un falso ascetismo, mientras que hoy el autor francés critica que los problemas alimentarios sólo se enfoquen desde un punto de vista médico, aislados del contexto cultural reciente: “el problema de nuestros observadores “científicos” es que adoran los mismos ídolos que sus pacientes. Puede que ellos mismos sigan un régimen rígido, o que tengan ganas de hacerlo. Pocos quieren ser santos de nuestros días, pero todo el mundo se esfuerza en perder peso”¹⁸⁷⁵.

10.6. LA TENTATIVA DE LA MEDIACIÓN ÍNTIMA

Hemos aludido con insistencia al pesimismo con el que Girard considera las sociedades modernas y las relaciones de mediación interna propiciadas por el igualitarismo. Él mismo valoraba el freno que la mediación externa y las prohibiciones suponían frente a las rivalidades y que, precisamente, la acción del cristianismo habría erosionado, al incidir en la disolución de las jerarquías sociales que, en última instancia, se remitirían a las religiones arcaicas y al orden sacrificial. Sin embargo, como ya hemos referido, el pensador también admite haber obviado el lado positivo de la mediación interna en sus primeros libros y no haberle dado más relieve después. E incluso apunta a la posibilidad de la adopción de una

¹⁸⁷¹ CDS 81-82.

¹⁸⁷² AQUEL 33.

¹⁸⁷³ CH EX 208.

¹⁸⁷⁴ CH EX 209.

¹⁸⁷⁵ ANOREXIE 77-78.

“nueva terminología”, que ilustrase lo bueno y lo malo de la mediación interna, calificando de “muy estimulante” la idea de Giuseppe Fornari de una “buena mediación interna”¹⁸⁷⁶.

No encontramos nada en este sentido en las obras posteriores a *Aquel por el que llega el escándalo*, en que se mencione esta “buena mediación interna”, salvo lo que parece ser una expresión similar en algunos fragmentos de *Achever Clausewitz*. En esta obra hay una embrionaria reflexión acerca de cómo sería posible encontrar un equilibrio en las relaciones intersubjetivas, gracias al cual procurarnos el mutuo reconocimiento sin idolatrarnos ni caer presos de los fenómenos asociados a la mediación interna, a pesar de que ésta y la indiferenciación serían predominantes en nuestras sociedades. Este intento tiene como patrón el archimodelo del Dios de Jesús y, a pesar de su brevedad y de su falta de profundización, alinearía a Girard con reflexiones que se aproximan a Pascal (lo real no coincide con lo racional) y Lévinas (la reconciliación no está inscrita en la Historia y pasa por el reconocimiento del otro), frente a Hegel y Heidegger¹⁸⁷⁷.

En el curso de la entrevista con Benoît Chantre, Girard expone la fatalidad de los modelos miméticos, y lo vano del intento de pensar procedimientos infalibles para no recaer en la imitación y sus consecuencias perniciosas. Situarse y permanecer en las relaciones intersubjetivas en el orden de la caridad, escapar al mimetismo, sería algo de genios o de santos que habrían podido pasar del modelo heroico a la santidad, del riesgo de la regresión, propio de la mediación interna, a una mediación para la que Chantre propone el apellido de “íntima” - que a Girard no desagrada - y que identifica con la imitación cristiana¹⁸⁷⁸: “Por qué no. “Mediación íntima” (en el sentido del *Deus interior intimo meo* de san Agustín), en la medida donde supone una inflexión aportada a la mediación interna, siempre susceptible de degenerar en mala reciprocidad. Esta “mediación íntima” no sería otra que la imitación de Cristo, que constituye un descubrimiento antropológico esencial. “Imítadme, dice san Pablo, puesto que yo imito a Cristo”. Esta cadena es la de la indiferenciación positiva, la cadena de la identidad. El discernimiento del buen modelo deviene entonces *la cosa esencial*. [...] Imitar a Cristo, es identificarse con el otro, inclinarse ante él: “En verdad os lo digo, todo lo que habéis hecho al más pequeño entre los míos, es a mí a quien lo habéis hecho”. La identificación supone una aptitud singular a la empatía. [...] sólo Cristo nos permite escapar a la imitación de los hombres. [...] “sólo Cristo permite reencontrar esta distancia. [...] Imitar a Cristo manteniendo al otro a la justa distancia, es salir de la espiral mimética: *no más imitar para no más ser imitado*”¹⁸⁷⁹.

¹⁸⁷⁶ AQUÉL 126-127.

¹⁸⁷⁷ ACLAU 102, 137, 179, 218, 219. Girard en esta obra, a este respecto, toma entre sus guías al poeta Hölderlin, al que ya citamos anteriormente: “Hölderlin siente, entonces, que la Encarnación es el único medio dado a la humanidad para afrontar el muy salubre silencio de Dios: Cristo interrogó ese silencio en la Cruz luego él mismo imitó la retirada de su Padre llegando a su vera la mañana de su Resurrección. Cristo salva a los hombres “quebrando su cetro solar”. Se retira en el momento mismo en que podría tener el dominio”. CLAUÉ 184 (ACLAU 218). “Lo que comprende el poeta, en el momento en que está por abandonar los vértigos miméticos de la existencia mundanal – oscilaciones que experimentó con una intensidad terrible: su fascinación por Goethe y Schiller lo demuestra – es que *la salvación consiste en imitar a Cristo*; es decir, en imitar la “relación de retirada” que lo vincula a su Padre. Esa relación santifica, mientras que la reciprocidad sacraliza vinculando excesivamente: Hölderlin está mejor situado que cualquier otro para comprenderlo, él que tanto sufrió por causa de los modelos que se había dado. Cristo es el único en ponernos de inmediato a buena distancia: a la vez “está cercano y es difícil de captar”; la presencia no es la cercanía. La mirada que Cristo nos enseña a posar sobre el otro, identificándonos con él, nos evita oscilar entre una demasiado grande cercanía y una demasiado grande distancia con respecto a ese otro que imitamos. Identificarse con el otro sería imitarlo de manera inteligente. Imitar a Cristo es entonces desactivar toda rivalidad, poner lo divino a distancia, dándole el rostro del padre: somos hermanos “en” Cristo. En ello Cristo *ultima* lo que los dioses paganos habían apenas esbozado: sepultándose en la retirada de su Padre, Cristo invita a que cada quien trace su voluntad como calco a partir de la voluntad del Padre”. CLAUÉ 185-186 (ACLAU 219-220).

¹⁸⁷⁸ ACLAU 235-236.

¹⁸⁷⁹ Sobre esta cuestión, es interesante la nota a pie de página citada en una intervención de B.C., que trata de una metáfora de Pascal sobre el punto justo de distancia. La excesiva empatía sería mimética, así como la excesiva

Esta referencia al cristianismo se amplía al judeocristianismo y a su progresiva desacralización de lo religioso arcaico que, a nivel individual, tendría efectos emancipadores que posibilitarían el encuentro entre prójimos liberados de los efectos de la fascinación mimética, en unos términos que ya hemos citado: “lo judeocristiano concibe su propia empresa, a nivel individual, no como una posesión extática, chamanística, sino al contrario como una desposesión. Además porque esta desposesión, incluso si ella permanece legible en el lenguaje tradicional del *exorcismo* – cf. la expulsión de Gerasa apreciada por Dostoïevski – se define más esencialmente en el contexto de la relación con otro que sólo puede devenir el prójimo en la medida en que cesa de ser este ídolo a la vez sacralizado y profanado que la *mimesis deseante* parece bien hacer de él”¹⁸⁸⁰. De nuevo los novelistas geniales serían también quienes estarían más cerca de esta idea de la “mediación íntima”, como la distancia apropiada para las relaciones interpersonales, mucho más que los ensayistas o los teóricos, que seguirían embargados por la ilusión de la autonomía¹⁸⁸¹. Otra vez también sale a nuestro encuentro la cuestión de la conversión, como manera de encontrar la justa distancia en las relaciones intersubjetivas: “convertirse es poner a distancia esa sacralidad mancillada. Pero eso no trae aparejado salir del mimetismo. [...] Ese movimiento supone un paso de la imitación a la identificación, el restablecimiento de una distancia en el seno de ese mimetismo. Todo esto es muy fácil de decir, lo admito. En igual medida que la reciprocidad violenta siempre se mostrará superior”¹⁸⁸².

Girard y su planteamiento van más allá de esquemas y dicotomías establecidas: “nos hace falta salir hoy de la diferencia entre la guerra y la paz, e intentar comprender este parentesco misterioso entre la violencia y la reconciliación, la indiferenciación negativa y la indiferenciación positiva, la crisis mimética y lo que los cristianos llaman misteriosamente el “cuerpo místico”. No se podría pasar de uno al otro más que por una modificación en el interior del mimetismo”¹⁸⁸³. Lo cual casa perfectamente con los dos episodios de lapidación expuestos anteriormente (tanto la impedida por Jesús, como la inspirada por Apolonio de Tiana). En ambos los contagios miméticos, en uno u otro sentido y su inversión, propiciada por un modelo y por unos primeros imitadores de ese modelo, mostraban este parentesco que señala Girard entre conflicto y paz. En ambos casos se pone de manifiesto la dificultad del ejercicio del pensamiento, de la introspección y del razonamiento ante los embates del mimetismo. Y, al mismo tiempo, tanto la posibilidad de movilización de una turba sin motivos previos para comportarse atrocemente, como la de su paralización, reto este último afrontado por Jesús aún más difícil. Parece que esta tentativa no desarrollada de la “mediación íntima” no sería un trabajo menos complicado aunque no imposible.

10.7. CONCLUSIÓN

Como sabemos, Girard concede a la imitación una importancia primordial en su filosofía antropológica y también en su filosofía del sujeto. En esta medida, ¿no será fundamental afrontar el tema de los modelos objeto de imitación? ¿No será capital para resolver muchos de los problemas asociados a frustraciones, conflictos, dinámicas de destructividad y autodestructividad, esclarecer el tipo de modelos que estamos imitando y

indiferencia: “L’identification à autrui doit donc être envisagée comme une correction de notre tendance mimétique. Cette dernière me rapproche ou m’éloigne trop de l’autre. L’identification permet d’envisager l’autre à la juste distance ». ACLAU 236. Es a continuación cuando Girard dice que « sólo Cristo permite reencontrar esta distancia ». ACLAU 236. A continuación transcribimos la nota aludida: « 75. « Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n’y a qu’un point indivisible qui soit le véritable lieu./ Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l’assigne dans l’art de la peinture, mais dans la vérité et la moral qui l’assignera ? », Pascal, *Pensées*, Lafuma 21, Cf. sur ce point Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 3^e. partie, « Le point fixe », PUF, coll. « Épiméthée », 1968. ».

¹⁸⁸⁰ CDS 18-19.

¹⁸⁸¹ ACLAU 287.

¹⁸⁸² CLAU 163 (ACLAU 192).

¹⁸⁸³ ACLAU 138 (CLAU 116).

tomar conciencia de ellos como la otra cara de la imitación? ¿No habremos de considerar los referentes socioculturales que nos ofrece nuestra época y su sentido? Incluso si asumimos la inextinguible dimensión de heteronomía, a través de la cual emerge nuestra subjetividad, ¿hay modelos que ayuden más a la emancipación que otros, potenciando las bondades del mimetismo (aprendizaje, movilidad de deseos y modelos, empatía...) o bien sus efectos perniciosos (reciprocidad violenta, sadismo, masoquismo...)? A estas cuestiones, vinculadas a dos tipos de trascendencia, la divina, vertical y cristiana, y la desviada o satánica, así como a sus dos archimodelos, Jesús y Satán, hemos dedicado los distintos apartados de este capítulo del cual extraemos las siguientes conclusiones:

1. Aunque Girard no profundiza en la asociación de estas cuestiones, la relevancia de los modelos junto con los temas de la conversión y la libertad, se hallan conectadas en su obra.
2. El pensador considera que elegir es siempre adoptar un modelo, y que la libertad genuina se sitúa en la alternativa fundamental entre modelo humano y modelo divino, trascendencia del más acá o del más allá, que no es otra que la cristiana, la del modelo de Jesús y de Dios Padre. Paradójicamente, para el autor sólo se afirma la libertad mediante una conversión auténtica, que también sitúa en un contexto religioso cuando sostiene que, en el fondo, las dos formas de libertad son el orgullo humano o Dios, aunque la verdadera libertad provendría de la conversión del modelo satánico al cristiano.
3. El intelectual francés sostiene que existe un hambre de infinitud. Un apetito o anhelo de trascendencia inherente al ser humano. Soslayar esta dimensión o no encauzarla bien llevaría a la destructividad de este deseo, lo cual ocurriría, particularmente, con la secularización moderna y la proliferación de las relaciones de mediación interna, asociadas a la disipación de la mediación externa por antonomasia, Dios.
4. Los grandes novelistas, de nuevo, habrían sabido captar este hambre de lo sagrado y la alternativa entre trascendencia desviada y vertical se reflejaría en su vida y en la de sus personajes, antes y después de sus procesos de conversión novelesca, cristiana o no.
5. La trascendencia desviada estaría asociada a las mediaciones internas y al agravamiento del deseo metafísico que quiere poseer el ser del otro y su divinidad fantasma; a la vanidad y al orgullo que serían sentimientos especialmente modernos, al igual que fenómenos como la coquetería o el masoquismo.
6. Tanto la trascendencia divina o vertical, como la satánica o desviada, estarían ligadas al ciclo mimético en su integridad, del deseo mimético a los chivos expiatorios.
7. Satán es el archimodelo de la trascendencia desviada, una figura rescatada por Girard a la que priva de esencia propia concibiéndola como ser parasitario. Este modelo incitaría al desprecio de la moral y sus prohibiciones, a dejarse llevar por una liberación y una imitación fáciles y amables de entrada, pero tras las cuales habría un modelo ávido de imitación orgullosa, ligado a las espirales de violencia mimética y a modelos que devienen obstáculo y rival. Sería además el “acusador” frente al Espíritu paráclito, defensor de las víctimas.
8. Jesús es el archimodelo de la trascendencia divina que, a su vez, propone a su Padre Dios como modelo bondadoso y magnánimo de imitación. Aunque no desprecia leyes y prohibiciones *per se*, habla, en cambio, en términos de modelo e imitación, en línea con la revolución copernicana que Girard ve en la comprensión del deseo del décimo mandamiento. Su paradigma de imitación nos alejaría de la rivalidad mimética y del egoísmo, representando una invitación a la adultez y a la responsabilidad, a la vez que se inspira en la inocencia y en la obediencia infantil.

9. A pesar de la intensa y efectiva influencia de los modelos que cada individuo tiene en su infancia y en su proceso educativo, y de la que siguen teniendo en la adultez, no basta con tener buenos modelos, incluso tratándose del Dios cristiano y de Jesús, para verse libre de los efectos perniciosos del mimetismo. Lo vemos en dos sentidos: A) Dado que la interpretación de Jesús no sea “genuina”. Por ejemplo en los casos del Cristo romántico de Jean-Paul, agónico, teatral, aislado de los hombres, impotente...; o del Jesús concebido como futuro rey de Israel o un modelo de lo divino cuya autonomía e invulnerabilidad son objeto de envidia y codicia. B) Incluso imitando el modelo “auténtico”, su imitación puede derivar en rivalidad y en orgullo, como la de los discípulos, como Pedro, presentándose como verdadero propietario de la emulación de su maestro. Incluso la humildad puede ser, más que una virtud, un motivo para competir y ver quién la encarna más. Cualquier comportamiento humano puede contaminarse por el espíritu competitivo, y el ascetismo religioso no es una excepción.

10. En medio del pesimismo girardiano y de su valoración más bien negativa de la modernidad y la mediación interna, admite la posibilidad de una “buena mediación interna”, que no desarrolla, aunque parece que bosqueja a partir de otro término acuñado por B. Chantre: “mediación íntima”. Sería un modelo de relación que tendría como patrón el archimodelo de Jesús y acercaría a Girard al reconocimiento levinasiano del otro. Esta mediación íntima, identificada con la imitación cristiana, aspiraría a encontrar la justa distancia en la relación con el otro que impidiera el desarrollo de la espiral mimética, de manera que el prójimo no se convierta en ídolo sacralizado y profanado. Sería un movimiento de la imitación a la identificación, asociado a la conversión, al que de nuevo se habrían aproximado los genios novelescos, aunque Girard reconoce que la reciprocidad violenta sería más fuerte.

CAPÍTULO 11:

CONCLUSIONES FINALES, METODOLOGÍA Y RESULTADOS

11.1. Interpelaciones y críticas a la teoría mimética

a) Nivel formal

b) Nivel contenidos

Deseo mimético

Chivo expiatorio

11.2. CONCLUSIONES FINALES

Con respecto a los objetivos ad extra

Con respecto a los objetivos ad intra

Con respecto a los objetivos de evaluación y crítica

Corolario

11.3. METODOLOGÍA Y RESULTADOS

a) Metodología

b) Resultados

CAPÍTULO 11: **CONCLUSIONES FINALES, METODOLOGÍA Y RESULTADOS**

11.1. INTERPELACIONES Y CRÍTICAS A LA TEORÍA MIMÉTICA

Emprender una evaluación general de la teoría mimética de Girard podría ser empresa, como mínimo, de otra tesis doctoral. El carácter multidisciplinar de su obra, las numerosas y diversas temáticas, corrientes y figuras del pensamiento que en ella están concernidos o el gran alcance y repercusión de sus postulados en muy variados ámbitos serían elementos a tener en cuenta. En estas páginas nos limitamos a ofrecer un bosquejo de por dónde podrían ir las líneas maestras de algunas críticas importantes e interrogantes que cabría plantear a la teoría mimética. Recojemos y ampliamos algunas críticas a aspectos de la obra girardiana, sobre las que pasamos superficialmente, o sólo fueron citadas, y exponemos otras no tenidas en cuenta, y que nos parece importante traer a colación, antes de abordar las conclusiones finales del trabajo. Distinguiremos dos niveles: uno formal, referido a la interpretación que Girard hace de autores y textos y otro más concretamente acerca de contenidos y conceptualizaciones, en referencia a sus dos elementos fundamentales: el deseo mimético y el chivo expiatorio.

a) Nivel formal

Con respecto a este nivel, cabría entrar en un debate con mitólogos, filólogos, exégetas, filósofos, historiadores, críticos literarios... ¿Son atinadas las interpretaciones que Girard ofrece de mitos, ritos, textos literarios, bíblicos, filosóficos...? ¿Están bien fundamentadas? ¿Están demasiado sesgadas conforme a sus pretensiones? No pretendemos, ni mucho menos, resolver estas cuestiones. Nuestro trabajo se ha fijado, sobre todo, en los objetivos e hipótesis establecidos al comienzo de este estudio y en una labor hermenéutica centrada, más que en la discusión sobre la interpretación fidedigna de las fuentes por parte de Girard, en su exposición, y en un ejercicio filosófico, orientado más hacia las implicaciones de su teoría, su filosofía antropológica y la evaluación de la modernidad derivada de esta, que en el examen de la propia teoría (aunque tampoco ha faltado el análisis en este sentido por nuestra parte, sobre todo a la hora de explicar la noción de deseo mimético y descubrir su carácter problemático). No obstante, y aunque esto no quiera decir que Girard yerre de plano en sus interpretaciones, ni en las que señalaremos, ni en todas, queremos mostrar puntos de vista disconformes. Por ejemplo, en su interpretación de Platón, a la hora de seleccionar los mitos que analiza o en su lectura del cristianismo.

A juicio de St. Vinolo, Girard realiza un juicio abusivo cuando afirma que Platón no ve las consecuencias sociales de la mimesis. No obstante lo cual, el primero reconoce que, aunque la violencia social del doble sea incontestable, el gesto de apropiación permanece como el gran impensado o inconcebido ('impensé') de la teoría platónica de la mimesis¹⁸⁸⁴. Veamos la lectura girardiana de Platón según Vinolo. La imitación en Platón

¹⁸⁸⁴ St. Vinolo: *René Girard: Du mimétisme à l'hominisation*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 72. Cabría abrir, más allá de Platón, el abanico de autores que posiblemente habrían afrontado el problema de la violencia mimética: "Autores como Platón, Hobbes, Rousseau, Spinoza, Kierkegaard, no me parecen tanto participar de una "represión" de la violencia mimética, como de su *tratamiento*. Haría falta releer el comunismo platónico como solución – perversa según Aristóteles – al problema de la rivalidad por los objetos, comprendidos ahí los amantes, las mujeres, los niños, el poder, y la construcción de un mecanismo susceptible de impedir radicalmente el engranaje violento de las rivalidades. Más precisamente, el mecanismo girardiano debe poder ser comparado lógicamente con aquellos de los teóricos clásicos y con sus muy sutiles teorías del deseo. Cómo no

estaría siempre expresada en términos de: imagen, representación, doble, copia. Pero en su obra estaría silenciado el hecho esencial de la teoría del deseo mimético, las derivas violentas de la mimesis. Si Girard reconoce que la problemática del deseo mimético estaría reconocida en el plano representativo del ser, empero, lamenta que Platón no haya dado cuenta del lado adquisitivo de la rivalidad mimética (mimesis de apropiación, ámbito del “tener”)¹⁸⁸⁵. Sin embargo, afirma Vinolo: “el juicio de René Girard sobre Platón, y esto sería también válido más generalmente para el juicio que hace sobre la filosofía en general, nos parece abusivo y parcial. Puesto que, aunque Platón no actualiza las consecuencias violentas de la mimesis de adquisición, expresa de forma totalmente clara el hecho de que esta es una fuerza social muy virulenta de la cual hay que desconfiar y protegerse, no sólo por razones epistemológicas, sino también por razones prácticas y políticas”¹⁸⁸⁶. Vinolo apela a los textos platónicos mismos, defendiendo que Platón se interesa por los aspectos comportamentales de la mimesis aunque no los teorice como Girard¹⁸⁸⁷. En *La República*, la mimesis se revelaría como violencia al hilo de la amenaza de la desagregación: “la política expulsa fuera de la ciudad, pone en su margen a los imitadores a causa de los comportamientos que generan, y no solamente a causa de la relación que mantienen con lo verdadero y su copia. La denuncia de la mimesis deviene en política una denuncia de la acción y no ya solamente un cuestionamiento de la representación”¹⁸⁸⁸.

Pasemos al segundo ejemplo, referido a la interpretación de los mitos, de una muestra de disconformidad en la selección que Girard hace. Si bien el autor pone el acento en los casos de figuras míticas que son hermanos enemigos (Eteocles y Polinices, Rómulo y Remo, Caín y Abel...), ilustrando la rivalidad mimética asociada a la mediación interna, habría dejado de lado, sin embargo, “el tema de los hermanos inseparables que nunca serán enemigos, siendo Cástor y Póllux los ejemplos más resaltantes”¹⁸⁸⁹. Hay también quien reprocha a Girard un “completo desprecio” por los textos, como los de las novelas, ya que sus interpretaciones de estos estarían supeditadas a ajustarlas a su teoría: “Muy lejos de que las obras de Racine y Molière puedan servir para sostener las tesis de René Girard, encontramos allí sin duda ejemplos propios para contradecirlas”¹⁸⁹⁰. Recordamos, en cualquier caso, que el

citar a Spinoza. [...] La teoría spinozista del mimetismo comporta enseñanzas para nosotros, más allá del interés histórico. Anotemos simplemente que Spinoza no supone un deseo mimético originario, sino que construye lo mimético como efecto de deseo en ciertas situaciones”. A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...*, loc. cit., pp. 570-571.

¹⁸⁸⁵ St. Vinolo: *René Girard: Du mimétisme à l'humanisation*, loc. cit., pp. 59-60.

¹⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 68.

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 69. Para Vinolo “la intuición platónica en cuanto a las influencias comportamentales de la mimesis no deja ninguna duda” y cita los siguientes textos: *La República*, III, 395c-d y *La República*, X. “Ninguna duda posible por tanto en cuanto a los peligros de la imitación sobre el comportamiento de los individuos. Esta denuncia se hace aún más intensa en el libro X de *La República*, cuando Platón parece ya no distinguir entre buena y mala poesía, y asimila toda forma de poesía *in fine* [sic] a una forma de imitación. [...] Mientras que el libro III tomaba el paradigma de las artes dramáticas, el libro X asimila la imitación a la pintura. Es sobre este cambio de paradigma que se apoya René Girard a fin de denunciar el olvido de la mimesis de apropiación en beneficio de la mimesis representativa. El paradigma de la pintura explicaría entonces el hecho de que Platón no salga nunca de la interpretación representativista de la mimesis. Sin embargo, hemos demostrado que esto no puede ser el caso y que los comportamientos miméticos son también objeto de una denuncia platónica en el otro paradigma utilizado por Platón, el de las artes dramáticas”. *Ibidem*, p. 70.

¹⁸⁸⁹ G. Andrade: *La crítica literaria de René Girard*, Mérida, Venezuela, Ed. del Vice Rectorado Académico Universidad del Zulia, 2007, p. 80. Se trata de los Dioscuros, “hijos de Zeus”, gemelos. “Crecieron en Esparta, cuando ya su padre, ayudado por Heracles, había recuperado el trono de la ciudad. Eran de gran belleza, y destacaban entre los demás jóvenes, Cástor en el manejo de las armas y la doma de los caballos, y Pólux en el pugilato. Lejos de rivalizar entre sí, como otros mellizos, los Dioscuros se amaban entrañablemente, y aparecen siempre juntos en las distintas hazañas que les atribuye la tradición”. Entrada: “Dioscuros”, en: C. Falcón Martínez et ál.: *Diccionario de mitología clásica*, I, Madrid, Alianza, 2001, pp. 178-179.

¹⁸⁹⁰ R. Pommier: *René Girard. Un allumé qui se prend pour un phare*, Paris, Kimé, 2010, p. 24. El autor se sirve de ejemplos de estos autores, como el *Don Juan*, o aún de otros como de *Don Quijote*, utilizados por Girard, para darles la vuelta y mostrar, a su juicio, contradicciones o interpretaciones erróneas. Sin entrar a valorarlos, sí

interés de nuestro estudio, más allá de la más o menos ortodoxa hermenéutica literaria girardiana, pivotaba sobre las conclusiones de ésta, cristalizadas en su teoría mimética. Precisamente en el paso de su hermenéutica literaria a la formulación de sus hipótesis sobre el deseo mimético, también podemos cuestionar su modo de proceder: “La crítica literaria de Girard corre el riesgo de convertirse en apresuradamente inductiva. A partir de la experiencia de unos escasos personajes que ni siquiera son reales, Girard pretende arribar a unas conclusiones demasiado generalizadas: en función de cinco novelistas aspira a construir toda una teoría sobre la personalidad humana y el deseo. Con suficiente perspicacia, Girard ha logrado una transición de la crítica literaria a la psicología social. Pero, sus ‘casos’ son muy reducidos, y ni siquiera observados directamente. Girard no tiene a ningún paciente que interrogar, ningún sueño que analizar”¹⁸⁹¹.

Por último, también mencionaremos un ámbito de posible discusión de la hermenéutica girardiana, en este caso, en lo que se refiere a su exégesis de los textos judeocristianos. La cantidad de cuestiones objeto de debate podría ser casi interminable, dada la profusión de detalle con que Girard analiza numerosos pasajes, episodios y libros bíblicos. Aquí nos ceñiremos a mostrar un botón de muestra de una crítica general, la de L. Scubla, que establece una separación y un contraste entre las interpretaciones de Girard y las escrituras evangélicas. A su juicio no son las segundas, sino las primeras, las que tendrían como objeto la comprensión del mecanismo victimario. El mérito o el enriquecimiento de la comprensión de la teoría mimética no estaría tanto en los textos neotestamentarios como en la lectura girardiana de los mismos: “Es posible que el Jesús histórico haya querido recusar la vieja noción de cólera divina, abolir el sacrificio y revelar el mecanismo victimario; pero, si es el caso, no es probablemente demostrable. Por el contrario, apenas es dudoso que no sabríamos atribuir tales propósitos al Cristo de los Evangelios; incluso si no lo hemos demostrado, creemos haber al menos establecido la posibilidad de una tal demostración. [...] Es falso afirmar que el mecanismo victimario es revelado por primera vez en la Escritura y que basta leer el texto judeocristiano para poder a continuación leer todos los otros textos. No es el Nuevo Testamento el que nos permite comprender lo religioso primitivo, es la antropología girardiana la que enriquece considerablemente nuestra comprensión del cristianismo. El cristianismo de René Girard no es por tanto el de los Evangelios. Pero, ¿es, por otra parte, del todo compatible con los principales resultados de la antropología religiosa de nuestro autor? La cuestión puede parecer paradójica, pero creemos que vale la pena plantearla”¹⁸⁹².

observaremos que Pommier realiza interpretaciones sesgadas y descontextualizadas de pasajes de la obra de Girard, si bien en ocasiones, como al hilo del ambivalente “deseo espontáneo” de MRVN, el punto de partida es una deficiencia del autor de la teoría mimética. No obstante, autores como Maurel afirman al respecto de los temas miméticos en las obras literarias: “fenómenos de dobles, los ritos, la monarquía, los monstruos. [...] el lector pensará quizás que sólo encontramos estos fenómenos en las obras porque los buscamos allí y a fuerza de interpretaciones abusivas. Para responder a esta objeción, sólo podemos reenviar al lector a los estudios de René Girard sobre Cervantes, Dostoïevski o Proust y, si se siente dispuesto a abordarlos, a los estudios contenidos en este volumen. Podrá juzgar por sí mismo si estas interpretaciones son abusivas, o si, al contrario, aportan sobre obras bien conocidas una nueva iluminación”. O. Maurel: *Essais sur le mimétisme. Sept oeuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard*. Paris, L’Harmattan, 2004, p. 11. Entre otras obras analizadas por Maurel: *Romeo y Julieta* o *Cándido*. Sobre estas y las demás obras, al igual que las analizadas por Girard, concluye el hecho de que “estas revelan una verdad profunda y esencial: la realidad del deseo mimético en la cual vivimos. [...] Si todas ellas se desenvuelven sobre un fondo de conflicto colectivo más o menos vasto, es que el conflicto mimético permanente es la realidad de la vida”. *Ibidem*, p. 195.

¹⁸⁹¹ G. Andrade: *La crítica literaria de René Girard*, loc. cit., pp. 155-156. En el lado opuesto véase la alusión a Maurel en la nota anterior, favorable a Girard.

¹⁸⁹² L. Scubla, “Le christianisme de René Girard et la nature de la religion”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...* loc. cit., p. 250. Hay que matizar que este texto está compuesto antes del cambio de Girard hacia una concepción del cristianismo no incompatible con la noción de sacrificio. Esta crítica sería en cierto sentido concomitante con la crítica de Pommier que citaremos, que ve en Girard una especie de autoconcebido mesías que tenía que venir a dar la auténtica interpretación del cristianismo.

Bajo el epígrafe de “Nivel formal” no podemos dejar de cuestionar el modo de proceder de Girard en cuanto que, en no pocas ocasiones, echamos en falta en su obra un mayor esfuerzo de sistematización y de rigor, algo a lo que no ayuda una producción intelectual en la que demasiadas obras tienen el carácter de largas entrevistas, aunque otras ventajas se deriven de ello. Además, echamos de menos un mayor esfuerzo por citar de modo más preciso autores y obras, o por ahondar en ellos, máxime cuando tiene palabras de gran admiración o considera que su obra o su pensamiento se aproximan mucho a autores como san Agustín o Pascal.

b) Nivel contenidos

Deseo mimético

En el capítulo tercero nos extendimos de manera pormenorizada a la hora de intentar esclarecer la concepción girardiana del deseo, poniendo de relieve algunas carencias, ambigüedades y contradicciones de Girard al respecto, además de bosquejar los presupuestos teóricos de la misma. A lo largo del trabajo, sobre todo en el contraste entre la lectura “negacionista” de la teoría mimética y la lectura opuesta, en rescate de una subjetividad humana capaz de autonomía y libertad, hemos podido ver el reduccionismo de Girard al respecto de su deseo mimético, que estaría por todas partes, pero también la matización de éste que, salvo contadas menciones, es escasa, insuficiente y superficial. En este sentido habría que decir que, sin negar la influencia constante de modelos culturales y sociales, y de los individuos que nos rodean, a la hora de desear, también es posible que nuestro deseo de algo permanezca porque encontremos en el objeto de deseo (persona, cosa, ideal) elementos objetivos y convincentes que lo hagan deseable. Cosa que Girard parece no haber tenido en cuenta (nos remitimos a la crítica de A. Boyer citada en el apartado 3.2.2.¹⁸⁹³). De igual modo, si bien tampoco podemos desdeñar la ineluctable influencia de modelos a la hora de configurar nuestra personalidad y en la orientación de nuestras metas y objetivos vitales y conductas éticas, no es menos cierto que Girard obvia algo tan frecuente y cotidiano como es el deseo, el anhelo, o el afán de justicia, verdad, bondad, belleza, conocimiento, sabiduría... Si bien, como vimos a propósito de las ideas de Gomá Lanzón, cabe armonizar el ideal ilustrado de emancipación con la imitación, en tanto imitación de los prototipos que encarnaran éste, y, de este modo, los ideales nombrados también serían susceptibles de ser encarnados e imitados¹⁸⁹⁴, Girard aún tendría que dar cuenta de cómo es posible que esos deseos puedan ser inagotables más allá de situaciones y contextos miméticos concretos. Podría aparecer aquí la idea del deseo inherente de la trascendencia vertical, pero incluso así el pensador no ha profundizado en la cuestión, limitándose a exponer el modelo jesuano de imitación para encauzar aquel, quedando sin problematizar.

Hablando también de reduccionismo, a O. Maurel le parece que Girard se queda corto con el mimetismo del aprendizaje y el mimetismo de apropiación, dejando fuera el mimetismo de la violencia¹⁸⁹⁵, con respecto al cual sería iluminador el pensamiento de A. Miller. Este mimetismo de la violencia tendría especial repercusión en la infancia, y no sólo sería relevante en el plano de la ontogénesis, sino también en el de la filogénesis: “René Girard no parece haber tenido en cuenta hasta el presente, el hecho de que el mimetismo tiene efectos mucho más potentes sobre el niño que sobre el adulto, porque, sobre el niño, son literalmente constitutivos. El niño imita a una edad en la que su sistema nervioso no está

¹⁸⁹³ También aludimos a este autor en la sección 3.3.. Boyer cuestionaba la hipostatización del deseo en la teoría de Girard y proponía hablar antes que de “deseo mimético”, de “comportamientos miméticos”. Volveremos a citar a este autor y al trabajo donde vertía estas críticas al hablar del mecanismo del chivo expiatorio y de la cuestión de la falsabilidad en la teoría mimética.

¹⁸⁹⁴ J. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, loc. cit., pp. 534-535.

¹⁸⁹⁵ O. Maurel: *Essais sur le mimétisme. Sept oeuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard*. Paris, L'Harmattan, 2004, p. 202

terminado, en la que su cerebro está en pleno crecimiento y las experiencias de mimetismo que sufre son determinantes para su vida entera precisamente porque son sus primeras experiencias, las que modelan sus comportamientos fundamentales y las que le servirán de algún modo de normas para juzgar las siguientes. [...] en el adulto que ha sufrido la violencia en su infancia, el hecho de ser agredido o haber caído en un movimiento colectivo violento tiene muchos más riesgos de desencadenar una reacción violenta, porque reacciona más en función de su infancia, siempre presente en él, que en función de la situación presente y de la adaptación de esta reacción a su situación”¹⁸⁹⁶. Así, no necesariamente sería preciso que haya un contexto de rivalidad mimética para que la violencia se desencadene, como en el caso del individuo que ha interiorizado pautas de conducta violentas y las manifiesta y las descarga, p. ej. infligiendo un castigo físico a sus hijos.

¿Y en el plano filogenético? También aquí el mimetismo de la violencia, con especial repercusión en los niños, tendría un papel, poniendo de manifiesto una carencia de Girard. Si bien la institución de ritos y prohibiciones habrían tenido una repercusión innegable en la educación de aquellos – y en la progresiva “educación” de la humanidad – faltaría poner el foco en la obligación impuesta a los niños para su seguimiento a través de los, en ocasiones crueles, ritos de iniciación. Aunque no compartimos la elucubración acerca de una supuesta comunidad humana primigenia, como parece destilarse de la siguiente cita, nos parece sugerente la idea principal: “Los padres debieron entonces recurrir a la violencia y, teóricamente, en una generación todo pudo bascular. La primera generación de niños educados con violencia integró en el comportamiento de la humanidad una violencia adquirida pero de algún modo constitutiva ya que está adquirida desde la primera infancia. Esta generación reprodujo sobre sus propios niños la violencia que había sufrido, no solamente esta vez por una necesidad exterior (para obligar a sus niños a someterse a los ritos de iniciación), pero por una necesidad interior, la compulsión de repetición. Y podemos decir que a partir de este momento la humanidad se ha encerrado en un doble círculo de violencia: el círculo de la violencia mimética descrito por Girard y el círculo de la violencia infligida a los niños que hizo de cada niño que venía a este mundo la víctima emisaria de la compulsión de sus padres y un futuro reproductor de esta compulsión. Del mismo modo que la humanidad es la superviviente de múltiples crisis miméticas que han hecho de la sociedad la que es, es decir, violenta, la mayoría de los niños del mundo son los supervivientes (supervivientes en el sentido literal del término [...]) de mini-crisis miméticas: la repetición por sus padres de lo que ellos mismos han sufrido como niños. [...] Si Alice Miller tiene razón, es vano invitar a los hombres a renunciar a la violencia en sus comportamientos de adultos sin indicarles lo que la provoca en la infancia y como remediarla. Ahora bien, el mimetismo de la violencia denunciado por Girard no es más que una causa segunda de la violencia. Puesto que el paso del mimetismo de aprendizaje al mimetismo de apropiación, después al mimetismo de la violencia no es absolutamente fatal. Lo es sobre todo en el caso de aquellos (la mayoría de los hombres actualmente) que han sido sometidos al ejemplo de la violencia desde su primera infancia por parte de aquellos que constituían su base de seguridad”¹⁸⁹⁷.

Hablando del mimetismo y de su carácter problemático vinculado a la violencia, otra crítica susceptible de hacerse a Girard tiene que ver con su consideración marcadamente pesimista de las relaciones de simetría y de mediación interna, típicas de las sociedades modernas. En este sentido, si bien puede ser iluminadora la secuencia: deseo mimético - simetría/ mediación interna - indiferenciación – violencia, o la sentencia girardiana, según la cual, allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia; no es menos cierto que esta concepción no agota todos los tipos de violencia. En este sentido González Faus interpela a Girard reclamándole “prestar más atención a todo tipo de conflictos disimétricos y opresores

¹⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 205.

¹⁸⁹⁷ *Ibidem*, pp. 219-221. Para ser ecuanímes hay que decir que Girard sí reconoce la especial fragilidad y falta de protección de los niños ante el *double-bind* en que se ven envueltos por los adultos. Véase el apartado 3.4..

por los que simplemente el pez grande se come al chico; sobre todo por tratarse de un tipo de conflictos que suelen quedar en la historia como (des)órdenes establecidos”¹⁸⁹⁸. En esta línea también se ha visto en Girard una inclinación al conservadurismo político, aunque ya señalamos que el autor ve carencias tanto en la izquierda (que considera al ser humano desarraigado) como en la derecha (tentada a mantener injustas diferencias indeseables fundadas en el pasado), y a pesar de que el igualitarismo moderno tendría entre sus fuentes la inspiración cristiana. No obstante lo cual el pensador valora de un modo más positivo las mediaciones externas, quedando pendiente el desarrollo de su tentativa de la “mediación íntima” o su profundización en una valoración positiva de la simetría de las relaciones modernas¹⁸⁹⁹.

Chivo expiatorio

De nuevo aquí cabría plantear una crítica al planteamiento de Girard en tanto que reduccionista. Y es que todas sus referencias a la sacralidad arcaica, asociada al mecanismo del chivo expiatorio, parecen no dejar lugar, entre crímenes, sangre, víctimas, sacrificios, ritos y prohibiciones, a una experiencia religiosa o de lo sagrado en términos de experimentación de la bondad, la benignidad, la turbación ante la grandeza o el sentimiento oceánico, la belleza, el gozo... atribuida a una deidad, a una naturaleza sacralizada, o a lo inefable. Girard parece agotar la experiencia del enigma y el misterio religiosos a todo lo que rodea a los chivos expiatorios. Y, sin embargo, salta a la vista que la compleja fenomenología de lo religioso quedaría mutilada sin hacer referencia a otras muchas valoraciones en sentido “positivo”, más allá de los enmascaramientos de las persecuciones y crímenes colectivos y sus efectos catárticos¹⁹⁰⁰. En particular, como ha subrayado Gómez Caffarena, en lo referido al sacrificio, quedaría sin justificar por qué habría que ser tan riguroso a la hora de ver el origen mismo de lo sagrado en la etimología del *sacrum-facio*. Así, en línea con la reivindicación que acabamos de hacer de la diversidad del espectro de la experiencia religiosa, afirma: “‘Sagrado’ parece ser más complejo y abarcante. Se han llamado también ‘sacrificio’ simples *ofrendas* que refuerzan la plegaria sin inmolación destructiva; y la misma inmolación podría haber simbolizado a veces reconocimiento del pleno dominio divino”¹⁹⁰¹. También, en

¹⁸⁹⁸ J. I. González Faus: “¿De la historia a Dios? ¿O de la violencia sagrada al Dios de la víctima? Presentación de René Girard”, en: *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 261-262. Citado por: P. Ruiz Lozano: *Antropología y religión en René Girard*, loc. cit., p. 130, nota nº 263.

¹⁸⁹⁹ “Ya hemos mencionado cómo Girard demostraba cierta inclinación hacia el conservadurismo político, cuando insistía en que el espíritu igualitario de las revoluciones, al pretender suprimir las diferencias entre las masas, propiciaba las rivalidades que conducían al caos y la destrucción. Girard extendía este punto de vista a su entendimiento de la religión y la sociedad”. G. Andrade, op. cit., p. 78. “Girard ve en Shakespeare un importantísimo antecesor de su teoría mimética, la cual atribuye los conflictos sociales a la crisis de las diferencias y al desvanecimiento de las jerarquías. [...] Girard destaca que si Shakespeare hace tanto énfasis en los problemas que la ausencia de *degree* (grado, diferencia) trae consigo, es porque el dramaturgo conoce muy bien que el orden depende de las diferencias. Son éstas las que ponen límite a las rivalidades miméticas: en la medida en que unos se diferencian de otros, menos convergen los deseos en los mismos objetos, previniéndose así la desmesura de los conflictos miméticos”. *Ibidem*, p. 132.

¹⁹⁰⁰ Como señala M. Fraijó no puede esquivarse la complejidad del fenómeno religioso y ha de tenerse en cuenta la diversidad de su vivencia por millones de seres humanos, que le asignan una variada gama de funciones y de sentidos para su existencia: “la filosofía de la religión no puede prescindir de la *fenomenología del hecho religioso*. Lo más primordial será comprender el fenómeno religioso en la variedad de sus manifestaciones [...] en la historia de las religiones y de la cultura humana. [...] todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario fue, alguna vez, revestido de un halo religioso. Mircea Eliade insiste en que el hombre encuentra manifestaciones de lo sagrado en todo lo que ama, necesita y siente. [...] El ímpetu religioso puede deberse a infinidad de factores: asombro, miedo, indefensión, deseos insatisfechos, traumas no superados, fijaciones infantiles, tendencias sexuales frustradas, ansias de superación, miedo a la muerte, prevención frente a lo desconocido”. M. Fraijó: “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en: M. Fraijó: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 31, 32, 34, 39.

¹⁹⁰¹ J. Gómez Caffarena: *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 55-56. Reflejamos aquí parte de una serie de apostillas críticas que también incluyen valoraciones positivas: “No es fácil comprender con precisión el sacrificio a partir de los datos histórico-etnológicos. Pero es aleccionadora la

referencia a una mayor diversidad de funciones de lo religioso que lo destacado por Girard, A. Boyer considera que quizás no es incompatible con la teoría girardiana considerar “que lo religioso sirve a otros fines que la limitación de la rivalidad mimética: comprender el orden natural, asegurarse de un dominio parcial de éste – en particular de su *fecundidad*, etc.”¹⁹⁰². Por otra parte, echamos en falta también, en tanto que el académico francés considera una perspectiva diacrónica y evolutiva de la historia de la humanidad, una mínima mención al tiempo eje de K. Jaspers, de tal modo que Girard habría podido utilizar esta noción para buscar concomitancias en ese tiempo eje, en lo que al cuestionamiento de los sacrificios religiosos se refiere, interpretando, por ejemplo, el proceso a Sócrates como otra perspectiva anti-mítica coincidente con la Pasión pero distinta de ella¹⁹⁰³.

Una de las banderas enarboladas por el intelectual es la recuperación de la pregunta por los orígenes de la humanidad¹⁹⁰⁴, cuestión relegada al olvido por las corrientes dominantes en los estudios etnológicos, centrados en las diferencias y particularidades de cada cultura. Las grandes pretensiones de la teoría mimética, queriendo dar cuenta de los albores de la especie humana y ofrecer una teoría de la cultura mediante el principio del mimetismo; su impugnación y sus críticas de sistemas filosóficos, su afán por haber ofrecido una explicación por vez primera inteligible y coherente del universo mitológico y una genuina interpretación del cristianismo... han abonado el terreno no sólo para la exaltación del autor, que ha recibido apelativos como el “Darwin de las ciencias sociales” o el “Hegel del

tendencia a su espiritualización en religiones posteriores (cristianismo); o, incluso, hacia su total supresión (budismo, Islam). Por ello, es mejor remitir su estudio a un contexto más amplio de evolución religiosa. Por lo demás, es importante haber constatado, con ocasión de los ritos sacrificiales, la alarmante implicación entre religión y violencia: ha habido una específica y no pequeña *violencia religiosa*. La violencia es, en cualquier caso, una parte muy importante del mal que sufre la humanidad; algo para lo que podría esperar “salvación” de las religiones. ¿Por qué no podría – y ésta sería posiblemente la más apreciable aportación de Girard – la implicación entre religión y violencia cambiar de signo?”. *Ibidem*, p. 56.

¹⁹⁰² A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 585. Continúa la cita con este interesante apunte que es la conclusión de su confrontación entre Girard y Popper a la que nos referiremos a continuación: “Retomando una idea de Popper y de su amigo el historiador del arte Gombrich, podríamos suponer que todo instrumento que sirve a una gran multiplicidad de fines será más difícil de cambiar que un objeto monofuncional. La multifuncionalidad de lo religioso acentuaría su resistencia al cambio. La “sociedad orgánica”, en el sentido de Durkheim, favorecería al contrario la especialización y la evolución de las instituciones: nuestra cultura, y sus nuevos problemas, habría nacido de la dispersión del sacrificio”. *Ídem*.

¹⁹⁰³ En opinión de Boyer, Girard no puede “asegurar que el cristianismo primitivo constituye históricamente la única alternativa a lo sagrado. ¿Puede asegurar también que los Evangelios son la única revelación y denuncia del mecanismo sacrificial? Sócrates, por ejemplo, ¿no se proclama inocente él mismo y no acusa a la multitud de no haber respetado las leyes? Si rechaza huir, no es porque acepte su victimización, sino al contrario porque huir equivaldría a reconocer su culpabilidad. Sócrates no acepta ser chivo expiatorio”. *Ibidem*, p. 584. “Cf. *Apología*, 37 a: “Estoy convencido, yo, de que no he hecho mal a nadie voluntariamente, pero rechazáis creerme”, y *Criton*, 54 c.; en la boca de las leyes: “Si tu partes hoy hacia el otro mundo, tu partirás condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres”. No estoy en consecuencia de acuerdo por lo que Girard dice de Sócrates, en *l'Auto-organisation*, p. 291”. *Ibidem*, p. 589, nota nº 82. (Recordamos lo que decía allí el pensador: “Es cierto que hay en los griegos cosas extraordinarias. Es Simone Weil, bajo mi punto de vista, quien ha hablado mejor de ello, en un libro cuya traducción inglesa se titula *Intimations of Christianity*, pero reconoce que esta es una lectura voluntariamente anacrónica. Si vemos en Antígona una heroína de la lucha contra la persecución, es de una cierta manera a través de los profetas y el cristianismo. [...] Pero Sócrates, al final, vuelve hacia la ciudad, acepta su muerte y las leyes de la ciudad. Jeremías, varios siglos antes, dice: si continuáis actuando como hacéis, Dios abandonará el templo y se ha terminado. Hay aquí una diferencia. No hay jamás en los griegos denuncia parecida de la sociedad en tanto que tal”. “Débat Cornélius Castoriadis-René Girard”, en: P. Dumouchel, J. P. Dupuy (dir.): *L'auto-organisation...* loc. cit., p. 291). Castoriadis, como Boyer tras la cita que hemos transcrito, continúa su argumentación esgrimiendo que es todo lo contrario a lo que afirma Girard, apelando al nacimiento de la filosofía y la democracia en Grecia, aparejado al cuestionamiento sobre la sociedad y la religión, a la reflexión sobre la responsabilidad de la sociedad como comunidad política. Castoriadis, en particular, remite a Jenófanes, a su crítica al panteón griego, cuestionando la naturaleza de unos dioses sospechosos por su carácter antropomórfico; a Homero y su referencia a las víctimas causadas y vencidas por los griegos. Para un análisis del pensamiento socrático, en el que se defiende que en el texto platónico de la *Defensa* se condensa “todo Sócrates”, véase: M. García Baró: *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005.

¹⁹⁰⁴ A. Boyer advierte que “la fascinación del origen es tan anti-histórica como su rechazo”. *Ibidem*, p. 585.

cristianismo”, sino también para la controversia, siendo también objeto de la acusación de megalómano galopante, a veces de forma satírica y exagerada: “René Girard nació un 25 de diciembre. No podría tratarse de un puro azar. ¿Cómo no ver aquí, al contrario, un signo muy claro enviado por la divina Providencia, para hacernos comprender que René Girard estaba destinado a completar y perfeccionar el mensaje que Ella tenía, hace más de dos mil años, encargado a su Hijo único de aportar a los hombres? Convendría entonces, me parece, que de ahora en adelante, todos los cristianos festejasen, con tanto ardor, [...] el nacimiento de René Girard al mismo tiempo que el de Cristo. [...] que el papa convocase [...] un nuevo concilio ecuménico, que podría ser el último, para integrar en la Revelación cristiana la aportación indispensable de las teorías girardianas. [...] René Girard está persuadido de que él, y sólo él, gracias a la teoría mimética puede explicar todo aquello que es humano, tanto las conductas individuales como las conductas colectivas, la historia de los individuos, como las de los pueblos, las instituciones, las artes y las religiones”¹⁹⁰⁵.

Si bien hay algunas formulaciones en las teorías de Girard que pudieran dar pie a sustentar parte del fondo de estas críticas, no es menos cierto que muchas otras matizaciones rebajan el supuesto “mesianismo” girardiano o su soberbia, como apunta en este caso L. Scubla en el *Colloque de Cerisy*: “Todos los que están aquí han podido apreciar su extrema modestia y saben que no deja nunca de recordar el carácter incompleto y parcial de su investigación y de sus resultados. “Hay lugar para pensar, escribe él al final de *El misterio de nuestro mundo*, que aspectos muy importantes nos escapan que serán un día desvelados”. Es muy probable; ¿y no conviene, desde este momento, inscribir el mecanismo victimario en el número de hipótesis revisables de la ciencia más bien que en el de las verdades reveladas de la teología?”¹⁹⁰⁶. O, como afirma el propio Girard, a quien también creemos en sintonía con Scubla: “Para tranquilizar a quienes temen cierto toque de megalomanía en mi conducta, debo agregar que no considero que esa intuición mía sea realmente personal. Creo que está “en el aire” y que si yo no hubiera dado con ella algún otro la habría tenido rápidamente”¹⁹⁰⁷.

Otro par de críticas que cabría hacer a la hipótesis del mecanismo victimario de Girard serían, por un lado la de su carácter no falsable y, por otro, en línea con lo apuntado anteriormente acerca del reduccionismo, el que una teoría de tan vasto alcance lo sea a costa de la diversidad tan rica y compleja del universo de lo religioso. Girard se defiende a este respecto esgrimiendo que su tesis “se basa enteramente en inferencias estructurales y se impone gracias al número y variedad de ejemplos que pueden aducirse en su apoyo. [...] Todos los sistemas religiosos tomados en su conjunto constituyen una combinación de constantes y variables que el espíritu científico moderno se siente irresistiblemente tentado a convertir en alguna clase de enigma o acertijo, en otras palabras, algo que sería posible desentrañar. Tarde o temprano el péndulo se correrá a la otra posición una vez más y tornará a despertarse el interés en la religión per se. Aquellos que me acusan de descuidar los detalles concretos y las precisas estructuras del material antropológico que utilizo son ellos mismos culpables de la misma negligencia. Echan una breve mirada a mi hipótesis y dicen “No me parece correcta” o “Si fuera verdadera, nosotros ya lo sabríamos”. La mayor parte de mis críticos sencillamente no comprende aquello a lo que quiero referirme. Por ejemplo, cuando declaran que es imposible “reducir” instituciones tan diversas como las instituciones religiosas a un solo “concepto”, no advierten que, para mí, la religión es “siempre ya” interpretativa y que sus interpretaciones no pueden dejar de ser diferentes porque, por definición, deben apartarse de la verdad del mecanismo de la víctima propiciatoria”¹⁹⁰⁸.

¹⁹⁰⁵ R. Pommier: *René Girard. Un allumé qui se prend pour un phare*, Paris, Kimé, 2010, pp. 9-12. En esta misma línea es curioso el título del siguiente epígrafe del libro, como lo es el del volumen: “René Girard es el Mesías y Jesucristo es su profeta”. *Ibidem*, p. 82.

¹⁹⁰⁶ L. Scubla: “Le christianisme de René Girard et la nature de la religion”, en : P. Dumouchel (dir.), *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 255.

¹⁹⁰⁷ LMA 209.

¹⁹⁰⁸ LMA 210-212.

Girard también se ha manifestado acerca de la no falsabilidad y del carácter científico de la teoría mimética. Recordamos que la crítica que desde el falsacionismo popperiano se ha aplicado a sistemas de pensamiento como el marxismo o el psicoanálisis, o a las predicciones de horóscopos y adivinos, incidía en su carácter cerrado, imposible de refutar, ya que había una explicación para todo, o el tipo de afirmaciones que se vertían eran lo suficientemente vagas, generales, laxas o imprecisas como para tampoco poder ser impugnadas. Para Popper la racionalidad equivale a apertura a la crítica, siendo una alternativa a la violencia (“From swords to words!”; “matar nuestras ideas en lugar de a sus portadores”). Sus requisitos para que una hipótesis sea digna de ser calificada como científica serían: no ser refutada y ser refutable, aún consciente de que la ciencia es “hija del mito”, aunque hija emancipada¹⁹⁰⁹. ¿Es la teoría mimética falsable? ¿Es imprescindible el requisito de la falsabilidad para determinar el carácter científico de una teoría, o aún para determinar su consistencia?

A este respecto es interesante el trabajo de A. Boyer, ya citado, que lleva por título “Sacrifice et réfutation”, en el que confronta la teoría girardiana con la filosofía de Popper, asumiendo que la cuestión de la científicidad de la hipótesis mimética y victimaria, constantemente reivindicada por Girard es ineludible, más allá de su refutabilidad o su no refutabilidad. Boyer no se atreve a determinar si la teoría girardiana tal como estaba formulada en el momento en que escribe era falsable, o estaba protegida contra la falsación, aunque observa que una de las críticas más a menudo expresadas por Girard en sus disputas con otras teorías del deseo (Freud, Lacan, Deleuze-Guattari – véase el capítulo 2 –) inciden precisamente en cuestionar la manera en que sus partidarios intentan desarmar a sus adversarios sin entrar al “combate”, recurriendo a “explicar” las razones por las cuales sus oponentes podrían cuestionarles o rechazar sus postulados, utilizando esto como un argumento a su favor¹⁹¹⁰.

Aunque Boyer distingue tres conjuntos de hipótesis en el seno de la teoría mimética (teoría del deseo mimético; teoría de la víctima emisaria y teoría del judeocristianismo), nos limitamos a subrayar su valoración positiva de elementos de la teoría en general: su audacia y su generalidad, la pretensión de universalidad de sus explicaciones, en un marco en el que la cuestión de la aspiración a la Verdad es más importante que el de la científicidad y donde esta no es un fin en sí mismo, sino más bien un filtro susceptible de permitirnos ser bastantes severos con nuestras producciones intelectuales, para que cualquier cosa no pueda pretender ser verdadera a toda costa¹⁹¹¹. Destacamos además la coincidencia señalada por el autor entre Girard y Popper. Ambos criticarían bajo la denominación de “platonismo”, la tendencia freudiana a añadir hipótesis, por ejemplo apoyándose en “pulsiones”, en cada ocasión que los “hechos”, testarudos, resisten¹⁹¹². Boyer también considera que la formulación de una buena teoría como “improbable (“audaz”), refutable, y corroborada (no refutada a pesar de nuestras tentativas “sinceras” en este sentido)”¹⁹¹³, corresponde aproximadamente a lo que Girard presenta como la situación de su teoría, con la excepción crucial de la insistencia sobre la refutabilidad “efectiva”, cosa que este autor critica, resultándole inútil el recurso a lo que considera el “ídolo de la “certidumbre””¹⁹¹⁴. El profesor emérito de Stanford se remite a la

¹⁹⁰⁹ A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en: P. Dumouchel (dir.) : *Violence et vérité...*, loc. cit., p. 571.

¹⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 576. El propio Girard ha cuestionado la clausura epistemológica del psicoanálisis: “Al igual que todo pensamiento mítico, el psicoanálisis es un sistema cerrado y nada puede nunca refutarlo”. VS 96. ¿Y acaso no sería este reproche susceptible de ser hecho a algunas de las formulaciones de la teoría de Girard? Las que expusimos en el apartado 7.1. serían candidatas perfectas para ello.

¹⁹¹¹ A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en: P. Dumouchel (dir.) : *Violence et vérité...*, loc. cit., pp. 575, 577, 572.

¹⁹¹² *Ibidem*, p. 577.

¹⁹¹³ *Ídem*.

¹⁹¹⁴ *Ídem*. En una nota al final (nota nº 53, p. 587), se nos remite al siguiente fragmento de *El chivo expiatorio*: “Para merecer este título glorioso [de científico] hay que combinar el máximo de incertidumbre actual y el máximo de certidumbre potencial. Eso es precisamente lo que combina mi hipótesis”. CH EX 132.

supuesta actitud aparejada a este recurso y se defiende con un ejemplo referido a su interpretación de los textos históricos de persecución: “Se irritan ante mi supuesta arrogancia. Creen posible darme lecciones de modestia sin el menor riesgo. [...] Se me opone asimismo la “falsificación” de Popper y otras lindezas que nos llegan de Oxford, de Viena y de Harvard. Para estar en lo cierto, hay que cumplir unas condiciones tan draconianas que ni las ciencias más duras pueden tal vez satisfacer.[...] Nuestra demistificación de Guillaume de Machaut no es “falsificable” (sic) en el sentido de Popper. ¿Es preciso, pues, renunciar a ella? [...] Debemos condenar retrospectivamente a los que terminaron con los procesos de brujería. Eran aún más dogmáticos que los cazadores de brujas y, al igual que éstos, creían poseer la verdad. ¿Hay que desestimar sus pretensiones?”¹⁹¹⁵.

Dándole la vuelta a la tortilla y luciendo músculo de pensador crítico, Girard acusa la degeneración de la sofisticación del pensamiento crítico que, de haber caracterizado a las generaciones precedentes no habrían sido capaces de poner fin a la caza de brujas, por su incapacidad de afirmar que estaban en lo cierto cuando impugnaban esta, en el ejercicio mismo del pensamiento crítico y de la desmitificación¹⁹¹⁶. En un tono más que a la defensiva, a la ofensiva, el creador de la teoría mimética cuestiona directamente el falsacionismo popperiano: “La tesis de Karl Popper según la cual toda teoría científica debe ser falsable no se tiene en pie. El hecho de que la tierra gire alrededor del sol, más bien que lo contrario, no será nunca puesto en cuestión. Lo mismo en lo que se refiere a la circulación de la sangre. Se trata, más que de hipótesis científicas, casi del fruto de determinadas experiencias. Hoy, cuando usted ve elevarse el sol, no se le ocurre imaginarse que surge de la tierra. Sabe perfectamente que la tierra gira. [...] Se trata de lo mismo por lo que respecta a la caza de brujas de la Edad Media. ¿Qué ocurriría si, a propósito de una caza de brujas, alguien le dijera: “Ah, es una intervención divina”? Se reiría usted de él, porque sabe de manera pertinente que es falso. No tiene usted necesidad de hipótesis científica porque los indicios son demasiado numerosos”¹⁹¹⁷.

En el plano de la psicología experimental el pensador también evoca el interés que tendría la experimentación desde esta disciplina en relación con la teoría mimética, aunque, al mismo tiempo que reprocha que en este ámbito no se conoce su teoría, vuelve sobre la dificultad de la comprobación científica de la teoría mimética. Entre otras cosas por la afición mimética del propio investigador de los fenómenos miméticos, una dificultad que es también un reto a superar, tal como referimos al hilo de la conversión epistemológica, aludiendo a la reflexividad y al autoanálisis en la investigación en sociología y en etnología. Girard también esgrime la complejidad del conjunto de su teoría, lo cual sobrepasaría, en su opinión, el alcance de la comprobación científica y la falsación popperiana: “R.G.: He recibido mucho material de psicólogos experimentales sobre imitación, y esto verifica que la imitación precede a la conciencia y al lenguaje. Sería interesante experimentar con aspectos más complejos de la teoría mimética. Desafortunadamente, los psicólogos experimentales no son conscientes aún de su existencia, parece. Además, no es fácil probar. Necesitas parámetros y controles durante largos periodos de tiempo y un modo de analizar el orden social de los sujetos, del cual el experimentador es también una parte. El experimentador también está envuelto en mimesis. Por tanto es muy difícil probar de un modo que realmente reúna requerimientos científicos. Es siempre bonito verificar lo obvio científicamente. Probablemente sería una buena cosa si algunos investigadores tomando la teoría mimética hicieran ese tipo de comprobación. Sería una clase de validación, pero lo sería de valor limitado. No sería en el nivel intelectual de la teoría como un todo, la mayor parte del cual no

¹⁹¹⁵ CH EX 133.

¹⁹¹⁶ “El pensamiento crítico se halla en un estado de extrema decadencia, esperemos que temporal, pero no por ello la enfermedad es menos aguda pues se cree el supremo refinamiento del espíritu crítico. Si nuestros antepasados hubieran pensado de la misma manera que creen los que ahora mandan, jamás habrían terminado con los procesos de brujería”. CH EX 134.

¹⁹¹⁷ AQUEL 116.

puede estar sujeto a la verificación empírica o la falsación a través de comprobación empírica o los cánones de la ciencia contemporánea, especialmente el principio de falsabilidad. La complejidad de aquello sobre lo que estamos hablando es demasiado grande para ello”¹⁹¹⁸.

Volviendo a un plano más general, y a modo de conclusión abierta, consideramos que Girard podría asumir las siguientes palabras de Boyer, que finalizan con un cumplido: “Digo simplemente que todas las situaciones no son, en todo caso en el mismo grado, de tipo “girardiano”. Hay quizás de lo mimético por todo, pero no hay sólo más que mimetismo. Y no creemos salvar la tesis radical diciendo que el “deseo mimético” está “reprimido”. R. Girard se guarda bien de recurrir a esta estrategia inmunizante demasiado conocida para impresionar todavía”¹⁹¹⁹.

11.2. CONCLUSIONES FINALES

Concluido nuestro itinerario por los bloques y capítulos que conforman el trabajo, y las correspondientes conclusiones aparejadas tras cada uno de ellos, regresamos al principio, a los objetivos y las hipótesis expuestos en la introducción. A continuación, volveremos sobre cada uno de ellos para defender el cumplimiento de los primeros y la demostración de las segundas. Finalizamos así esta singladura filosófica por los senderos de la teoría mimética, con estas conclusiones finales y **resumimos los logros de nuestra investigación.**

Con respecto a los objetivos que denominamos *ad extra*:

1) **La obtención del dibujo de la concepción del ser humano presente en la obra de Girard.**

Para René Girard el ser humano es un animal hipermimético, el animal imitador por excelencia, lo que sería algo fundamental tanto en el origen y el desarrollo de la especie como de los individuos. El pensador se sirve de la clave del mimetismo, para dar cuenta de la especial capacidad para la violencia desbocada y sin control de los seres humanos, hasta el punto de poner en riesgo la supervivencia de las primeras comunidades de homínidos. Ya que, a diferencia de la mayoría de pensadores que han concedido un rol a la mimesis, en su caso subraya la dimensión conflictiva y rivalitaria que esta comporta, al ser una mimesis de apropiación o adquisición, mimesis deseante o deseo mimético. Un deseo imitativo de los deseos de los otros, que entrará en concurrencia con ellos por poseer los objetos como medio de ser como los otros, más que por los objetos en sí mismos considerados. La especial capacidad mimética, asociada a una portentosa capacidad y flexibilidad cerebral, tendría que ver también con la emancipación con respecto a la entera dependencia de los instintos. Pero también iría acompañada de la ineffectividad de los patrones de dominancia que, en otras especies animales, posibilitan el control de la violencia intragrupal. La teoría mimética concibe así a la humanidad, ligada a la incapacidad de poner freno a las crisis sociales y a la violencia caótica en sus orígenes; fraguada en el conflicto y superviviente gracias a los crímenes espontáneos primero y a los sacrificios rituales después, asociados al mecanismo del chivo expiatorio, el producto biológico y cultural que habría servido de exutorio catártico ante la falta de inhibidores instintivos de la violencia. El ser humano sería así hijo de la religión, de los tabúes, de los ritos y los mitos, de la violencia y lo sagrado en torno a los crímenes fundadores de cada comunidad humana, en el origen de las elaboraciones culturales y simbólicas universales. Hijo de la guerra, los sacrificios, las prohibiciones religiosas y de la ignorancia de su sentido genuino, que sería condición indispensable para su buen funcionamiento. La violencia “inhumana” y mimética estaría en la génesis de la humanidad, una extraña especie de animales criminales que sacralizan a sus víctimas.

¹⁹¹⁸ EWILLIAMS 277.

¹⁹¹⁹ A. Boyer: “Sacrifice et réfutation”, en P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité...*, loc. cit., pp. 582.

La teoría mimética inscribe a los seres humanos en la evolución junto con los demás seres vivos, eliminando cualquier diferencia esencial, metafísica o culturalista, al tiempo que no desdeña la especificidad humana menospreciada por los etólogos y concede, en particular, un papel para la religión en la evolución humana. Se trata de un retrato ambivalente del ser humano, como lo sería la relevancia de nuestra aptitud mimética, que nos emanciparía del entero sometimiento instintivo de otros animales, pero nos situaría bajo el yugo de la violencia sin control como la peor, y más ancestral y temida amenaza humana, resultado de cualquier tipo de crisis, sin importar su motivación. También en este retrato se hallarían, posibilitadas o potenciadas por el mimetismo, la capacitación para ser animales culturales, capaces de aprendizaje, de hablar un lenguaje, de transmitir conocimiento. Una capacitación para la cultura que, en la teoría mimética, estaría íntimamente vinculada al cuestionamiento de las comunidades en torno a las víctimas sacrificiales como primigenio elemento simbólico y a su sacralización. La imitación nos haría más inestables, violentos y frágiles, pero también más hábiles, inteligentes y capaces. Frente a la marginación, minusvaloración o estigmatización sufridas en no pocas ocasiones por las nociones de deseo e imitación en la historia del pensamiento occidental, Girard reivindica ambas pero, además, pensadas desde su íntima ligazón en el deseo mimético. Subraya la dimensión de manquedad, finitud y carencia de los seres humanos, siempre en búsqueda de modelos de imitación, de imitación de deseos que colmar y satisfacer. Particularmente esta indigencia se revelaría en el hambre de infinitud o apetito de trascendencia que sería inherente a los seres humanos.

Desde un punto de vista ontogenético mimetismo y deseo mimético serían fundamentales biológica, social y culturalmente (recordamos la problemática ambigüedad de Girard al respecto de la dilucidación o no de un estrato más básico y anterior al deseo). Serían capitales en los procesos de aprendizaje, en la socialización, en la transmisión del lenguaje, el conocimiento, las tradiciones... Los seres humanos seríamos imitadores desde el nacimiento, siendo capital la influencia de los modelos educativos, pero también lo seríamos en la adultez, algo que Girard echa en falta en la psicología de Piaget y que, en cambio, tendría una apoyatura biológica y neurológica en las neuronas espejo, que también se han hallado en primates y algunas aves. De nuevo vemos la ambivalencia del mimetismo, por ejemplo, a través del doble vínculo, el doble imperativo contradictorio de los modelos al propugnar su imitación, al mismo tiempo que la censuran, y ante el que estaríamos especialmente indefensos en la infancia. Por otra parte, incluso la conformación de las pertenencias grupales e identitarias más banales no sería ajena a la violencia, significada en la exclusión y el rechazo de quienes no son parte del grupo o no se les permite serlo. El mimetismo, sus efectos positivos y perniciosos, su carácter indispensable y terrible sería tan cierto tanto a nivel cultural como individual. La mimesis, y no la violencia, es lo fundamental tanto en la antropogénesis como en la ontogénesis. Así lo vemos en la noción de ciclo mimético que abarca toda la secuencia desde el deseo mimético, la rivalidad mimética y su contagio, a la crisis mimética y su resolución mediante el chivo expiatorio. Ni siquiera actualmente habríamos perdido nuestra propensión mimética a la violencia y a descargarla.

Girard cuestiona la misma existencia del sujeto. Concibe lo que denomina “psicología interdividual”, pretendiendo sustituir el punto de vista subjetivo en favor del interdividual o intersubjetivo, disolviendo el mito de la soberanía personal del yo y subrayando la alienación mimética. Concibe un sujeto fantasmal de la que sería la “verdadera estructura” de la reciprocidad de las relaciones humanas. Si hablamos de nuestro “yo”, nuestro carácter o personalidad, sería debido a nuestro desconocimiento. Lo primero sería el mimetismo rivalitario y no el individuo. Y si hablamos de “yo” nunca habría que hacerlo suponiendo que sea una entidad independiente, sino como conjunción abierta de relaciones e interacciones interdividuales. El “yo” sería algo inestable, cambiante, maleable, atravesado por la alteridad, un hecho paradójico, posibilitado y obstaculizado por el mimetismo; una misteriosa unidad de dos aspectos inseparables y opuestos a la vez que serían la autonomía y la heteronomía. No

obstante, Girard dice valorar las aportaciones del concepto de persona y que su teoría no implica renunciar totalmente al individuo y a la subjetividad, lo que equivaldría a renunciar al mundo.

Su teoría nos ofrece, pues, un retrato del ser humano que, desde su constitución y a lo largo de su desarrollo filogenético y ontogénico, si bien va liberándose con respecto a la entera dependencia instintual de otros animales, esto nunca se entiende si no es mediante el suelo de heteronomía del que esa emancipación se nutre y que está amenazada por la inestabilidad, no estando exenta de riesgos y ambivalencias. Particularmente su condición hipermimética ilustra la ambigüedad y versatilidad de los seres humanos; su inaudita capacidad cerebral e imitativa que le hacen especialmente inteligente, sapiens, a la vez que demens, capaz de rivalizar y luchar por lo más insignificante, poniendo en riesgo su propia supervivencia. En definitiva, la historia de los seres humanos y sus elaboraciones culturales, bajo el foco de la hipótesis del mecanismo del chivo expiatorio, estaría marcada por la lucha, desde la aurora de los tiempos, contra la amenaza mortífera de la violencia social y por los colectivos crímenes y sacrificios rituales, contra víctimas después sacralizadas, cuyos efectos catárticos habrían sido una solución para paliar la ausencia de los patrones de dominancia. El hombre sería hijo de la violencia y de la religión. Los individuos de la especie humana serían imitadores desde el nacimiento hasta la muerte, para bien y para mal, para crear y para destruir, y nunca podrían entenderse de modo solipsista sino todo lo contrario, en continua interrelación los unos con los otros.

2) La determinación de en qué quedan invalidadas las concepciones de libertad y autonomía por la antropología mimética y qué elementos principales del pensamiento y la cosmovisión modernos resultan impugnados.

Girard impugna la existencia de una supuesta diferencia de carácter metafísico entre los animales humanos y el resto, asumiendo la radicalidad de los condicionamientos biológicos, evolutivos e históricos. Niega la supuesta excepcionalidad de cada “yo”, conforme a una supuesta naturaleza íntima de deseos, pasiones o amores e, incluso, en el caso de los artistas y de la creatividad, que nunca sería a partir de la nada. El mimetismo sería universal, afectando a todos los seres humanos. Nuestro yo, nuestros deseos, estarían troquelados socioculturalmente, cosa que deslegitimaría las concepciones del sujeto moderno, cartesiano o kantiano, autónomo, ajeno al espacio y al tiempo, incompatibles con la consustancial heteronomía del sujeto imitativo concebido por la teoría mimética, siempre en interrelación con los otros, bajo su influencia e influyéndolos. El pensador francés concibe al ser humano lejos del optimismo ilustrado y de su exaltación de su dimensión racional. Al contrario, lo piensa necesitado de unas horrendas muletas sacrificiales que, además, requieren de la ignorancia de las mismas, para el efectivo funcionamiento del mecanismo catártico y su función como exutorio de la violencia y la inestabilidad social.

De este modo, las conclusiones que podemos extraer son marcadamente antimodernas en diferentes sentidos. Suponen, en primer lugar, utilizando la terminología freudiana, un ahondamiento en la herida provocada al narcisismo, más allá de la herida cosmológica de Copérnico, la biológica de Darwin o la psicoanalítica de Freud. En el caso de Girard, la herida supone reconocer, no sólo que el deseo no es tan libre como dice el individualismo, sino que, en contra de las teorías tradicionales de la cultura, la girardiana “extrae sus orígenes del asesinato fundador”.¹⁹²⁰ Para Freud se trataba de un solo crimen de la horda primitiva cuya huella universal estaría en nuestro inconsciente. Girard, sitúa una serie de crímenes innumerables en los inicios de lo humano, que irán progresivamente ritualizándose y que mostrarían la propensión de los seres humanos al conflicto y a la violencia. Su tendencia a descargar ésta sobre víctimas inocentes, reforzando los vínculos de una comunidad, y la falta

¹⁹²⁰ ORIGINES 225-226.

de toma de conciencia sobre ello. Más aún, podemos decir que la concepción del ser humano de la teoría mimética impugna los cimientos de la cosmovisión moderna conmoviéndolos, como en los siguientes ámbitos:

-En la Filosofía del hombre: a) porque concibe al ser humano, no como un buen salvaje rousseauiano corrompido por la sociedad, ni tampoco como el lobo hobbesiano capaz finalmente de aplacar su ira, sino como la peor de las bestias en tanto que incapaz de controlar su violencia, arriesgando su misma pervivencia. b) Porque se declara quebrada la distinción metafísica entre los animales y los seres humanos. No sólo somos parecidos sino que, además, en lo que a la violencia se refiere somos más virulentos, peores.

-En la Filosofía de la Historia y la Filosofía política: a) porque, aunque reconoce un progreso en el desvelamiento del mecanismo victimario, sitúa al comienzo de las sociedades y de la teoría de las instituciones, no un contrato social o un acuerdo, sino una violencia desbocada que sólo se controla por más violencia a costa de víctimas inocentes y rituales sacrificiales durante miles de años. El origen de las sociedades no estaría, por tanto, en un pacto razonado, sino en la sangre de las víctimas vertida en crímenes y sacrificios, en ritos y en mitos. b) Porque, a pesar del reconocimiento del progreso histórico, en contra de una concepción del tiempo circular, identifica regresiones en la historia que, aún siendo lineal, a veces sería en espiral. Constata, junto con los éxitos, el fracaso de los proyectos moderno y cristiano, y el progreso no sería hacia el infinito de la mano de la racionalización y la responsabilización humana sino, más bien, de las escaladas de violencia y las amenazas, cada vez más acuciantes y globales en un horizonte apocalíptico. c) Porque concibe el progreso humano de la mano de la intervención divina en la historia y el ser humano no se valdría por sí mismo.

-En la Teoría del Conocimiento: a) porque se cuestiona la plena confianza moderna hacia la exitosa ciencia y los saberes modernos para hacerse cargo del estudio de las relaciones humanas, el deseo, la violencia, o el estudio de la religión. La violencia y lo sagrado habrían sido además secularmente negados o minusvalorados y Girard las sitúa en el núcleo de la naturaleza humana. b) Porque Girard sitúa en determinados textos religiosos y literarios, y no en las ciencias o la filosofía, las fuentes de esta auténtica comprensión de lo humano, como realidad imitativa y violenta, aunque después alude a disciplinas como la neurociencia (con su descubrimiento de las neuronas espejo) o la arqueología de campo (con el descubrimiento de enterramientos de víctimas asesinadas ritualmente) para apoyar sus teorías del deseo mimético y del chivo expiatorio. Girard, en cambio, sí es moderno, y se identifica con el espíritu renacentista e ilustrado, al afirmar la unidad del conocimiento, mostrándose contrario a la tendencia aislacionista del saber en compartimentos estancos.

-En la Filosofía de la religión: a) porque la visión moderna de la religión suele minusvalorar a ésta tratándola de mera superchería abocada a la desaparición, como un elemento epifenoménico, superfluo y extrínseco a los humanos, fruto del interés de las castas sacerdotales por dominar a la población. Girard, en cambio, no sólo considera importante el fenómeno de la religión, sino que afirma que la humanidad es hija de lo religioso. b) Porque el pensador sitúa la aspiración a la trascendencia como algo inherente al ser humano, la colme en la religión o no (de hecho lo típicamente moderno sería la trascendencia desviada). Por tanto, como un hecho antropológico y no coyuntural.

- En la Filosofía del sujeto: a) porque se cuestiona radicalmente no sólo los atributos del yo moderno (racionalidad, autonomía, libertad) y su secularización de las características del Dios medieval y bíblico, conformando una teología del yo, b) sino que también se pone en solfa la misma noción de sujeto y su existencia, como un fantasma constituido por las relaciones interindividuales.

De este modo una autonomía y una libertad entendidas como dones metafísicos y atributos inherentes a un sujeto autárquico, racional, dueño de sus deseos, no serían asumibles y quedarían impugnadas por la filosofía intersubjetiva y antropológica de Girard que, en este sentido, se inscribiría en una tradición, junto con Feuerbach, Hegel, Marx, Durkheim, Freud, Rorty, Vattimo, entre otros, en lo que a destacar el carácter social del ser humano o deconstruir el sujeto se refiere, según los casos.

3) La reformulación, a través de la teoría de Girard, de la aspiración a los ideales de libertad y autonomía de la modernidad.

A pesar de la crítica de Girard al sujeto moderno y de su énfasis en las leyes y dinámicas del mimetismo; en la propensión al conflicto y en la red de reciprocidad positiva y negativa de las relaciones interindividuales que lo envolverían todo, que podrían darnos pie a una lectura “negacionista” de la subjetividad, la libertad y la autonomía de los seres humanos, no cierra del todo la puerta ni a la subjetividad, ni al yo autónomo capaz de resistir los efectos perniciosos del mimetismo. Es más, las breves pero expresivas alusiones a este respecto nos invitan a una reformulación a través de la teoría mimética, además de las conclusiones que nosotros podemos colegir de ella.

En este sentido desde un punto de vista filogenético y ontogenético, el mimetismo, el deseo mimético, el mecanismo del chivo expiatorio, los sacrificios y rituales religiosos, lejos de ceñirse a los aspectos que harían de ellos pesados fardos y graves obstáculos para los seres humanos, para su libertad y su autonomía, representarían en la teoría mimética la condición de posibilidad de lo humano y de su emancipación. El mimetismo, recordamos, habría sido fundamental, ligado a una mayor capacidad del cerebro y a la ruptura de la sujeción a los patrones de dominancia. Poniendo en riesgo de perecer a los homínidos a costa de su propia violencia incontrolada, pero posibilitando la emergencia del mecanismo victimario que la habría controlado, haciendo posible la consolidación de las sociedades humanas. La humanidad también sería deudora, no sólo de los sacrificios y ritos religiosos, sino también del saber acerca del mecanismo del chivo expiatorio y de los estereotipos de la violencia. Un logro cultural que, a juicio de Girard, sería determinante en la evolución humana, concediendo así un papel particular al cristianismo a este respecto. En el mecanismo del chivo expiatorio estarían presentes tanto la contingencia como el determinismo, sin que haya una negación de la libertad individual, como tampoco de la existencia de automatismos o mecanismos individuales y sociales.

Los deseos, continuamente afectados por la imitación, no hacen del sujeto algo meramente pasivo, sino también activo en la elección y en la imitación de sus modelos y, en la medida en que estas sean conscientes, abren la puerta a la libertad y la responsabilidad en la teoría mimética. En un plano más básico, el carácter imitativo de los deseos hace posible que estos sean móviles y no fijos. Que el hombre desee miméticamente sería algo liberador, que significa apertura hacia los demás, que nos habilita como seres capaces de adaptación y de aprendizaje, escapando de los apetitos e instintos animales, fijos y rutinarios. Esto, frente a la supuesta naturaleza individual del deseo, cuya teorización moderna lineal predetermina en cierto modo deseo y objeto. Si los deseos son particularmente nuestros, si expresan nuestra propia naturaleza, deberíamos desear siempre las mismas cosas. Por tanto, hay un cambio de papeles. La concepción que parecía, en principio, apostar por una libertad y una autonomía mayores de los deseos, derivaría en un fijismo de unos deseos subjetivos a unos objetos. Y la teoría mimética, que niega el hiper-individualismo moderno, pone de manifiesto la movilidad de deseos, objetos y modelos posibilitada por el mimetismo. Además, Girard matiza las formulaciones más deterministas de su teoría, afirmando que no todo se reduce al deseo mimético, a conflictos y rivalidades miméticas, atreviéndose a hablar de que, en ocasiones, cabe hablar de un yo autónomo, de un amor sano entre enamorados, o entre padres e hijos.

En especial en la obra de Girard vemos la afirmación de las posibilidades del ejercicio subjetivo de libertad y autonomía en tres sentidos:

1. **La resistencia al mimetismo**, sobre todo en lo que a sus efectos perniciosos se refiere y a las dinámicas colectivas de exclusión, persecución y aplicación de la violencia sobre determinadas víctimas. Sería esta una rara y preciosa virtud, la de la inmunidad al mimetismo, asociada al buen uso de la libertad. Estaría ilustrada en la posibilidad de cambiar de modelo de los individuos que forman parte de la turba que persigue a la adúltera para lapidarla en la escena evangélica. El deseo mimético no sería contrario a la libertad humana, que estaría posibilitada por la movilidad de los deseos, sobre unos modelos que tampoco serían fijos. También sería posible una genuina dimensión subjetiva, posibilitada por la autoconciencia reflexiva y un ámbito de libertad de decisión frente las influencias miméticas colectivas, pero que, a su vez, puede estar alentado por la imitación de un modelo (v. gr., el de Jesús y su “el que esté libre de pecado que tire la primera piedra”).

2. **La conversión**, en un sentido muy rico y variado (novelesco, epistemológico y religioso), asociada en cualquier caso a un cambio radical, personal y existencial, que se inscribe en un tiempo lineal, libre e imprevisible, frente al fatalismo del tiempo circular del paganismo. Este cambio implica: la asunción de una perspectiva interindividual, frente a la dicotomía entre el yo y los otros; el reconocimiento del mimetismo universal, según el cual todos deseamos miméticamente y tendemos a buscar chivos expiatorios; y la inclusión en la investigación que tenga por objeto de estudio los seres humanos, del autoanálisis y del principio de reflexividad. Entre los factores que la posibilitarían, dejando al margen la gracia o la intervención sobrenatural, cuyo papel Girard no concreta, estarían: la especial propensión al mimetismo, que elevaría la cantidad e intensidad de ocasiones en que el sujeto pueda tropezar y fracasar en su seguimiento de modelos y, por ende, de tomar conciencia de ello; la capacidad intelectual para tomar conciencia de nuestros deseos y comportamientos miméticos, de su vinculación a la red de relaciones de reciprocidad interpersonales y de su propensión al conflicto; y la capacidad de cuestionar nociones asumidas de manera íntima y/o prerreflexiva como el “yo” o “mi personalidad”.

3. **La formulación, elección y/o seguimiento de modelos de imitación constructivos** que encaucen bien nuestras dinámicas deseantes, contribuyendo a nuestra emancipación y no a nuestra degradación. Particularmente, Girard sitúa esta elección de modelos en torno a dos tipos de trascendencia, la trascendencia vertical, divina o cristiana y la trascendencia desviada o satánica, cuyos dos archimodelos serían respectivamente: Jesús y su imitación de Dios Padre, y Satán. El pensador sitúa la libertad ante la que considera la alternativa fundamental, entre el modelo y el orgullo humanos o el modelo divino. Aunque se trate de coordenadas religiosas, de nuevo estamos en un terreno donde las fronteras no son claramente definidas con respecto a un nivel secular, lo que también hace posible un nivel de reflexión que respete el ateísmo metodológico. En este sentido, la trascendencia vertical remitiría a una imitación que no alienta la concurrencia mimética, alineada con la magnanimidad y la bondad atribuida al Dios que hace salir el sol para buenos y malos, con un tipo de relaciones de mediación externa, donde el modelo no se convierte en obstáculo-rival ni en obsesión, sino que posibilita ser cambiado por otro. Al contrario que la trascendencia desviada, que tendría que ver con un hambre de infinitud mal dirigido hacia los semejantes, convertidos en ídolos en relaciones de mediación interna, donde el deseo metafísico se agrava, obsesionado en poseer la divinidad fantasma que atribuye a su modelo, envuelto por la vanidad, los celos, la envidia, la frustración, el orgullo... El archimodelo satánico incitaría al desprecio de la moral y las prohibiciones, invitando a una liberación y una imitación fáciles en principio, pero tras las cuales habría una dinámica de avidez y de rivalidad, ligadas a la violencia mimética. Jesús no desprecia las leyes o prohibiciones en sí mismas pero, en lo que supondría una avanzada inteligencia del deseo, antepone a ellas una propuesta de imitación, la del modelo de Dios. Este también sería el patrón del esbozo de propuesta girardiana de la “mediación íntima” o

imitación cristiana, como intento de encontrar la justa distancia en la relación con el otro sin que se convierta en ídolo sacralizado y profanado.

Hemos comprobado, pues, que la teoría mimética no tiene la puerta cerrada al ejercicio subjetivo, libre y autónomo, aunque no quepa abstraerlo del mimetismo. En el trabajo hemos situado en cuatro puntos o pasos el proceso que cabe leer en la obra girardiana con respecto a la subjetividad, la libertad y la autonomía: 1) desmitificación de la caracterización de estas nociones como cualidades o facultades naturales o metafísicas, 2) re-situación de éstas asumiendo su ambivalencia y la dificultad para ejercitarlas y concretarlas; 3) revalorización al no ser estas algo que se dé por sentado, fácil y ordinario; 4) apelación a la responsabilidad ética, ante el riesgo no eliminado de dejarse llevar por el mimetismo y la tendencia a descargar la violencia sobre víctimas.

De todo lo anteriormente dicho habría que subrayar las siguientes advertencias a tener en cuenta, en nuestra aspiración a ser sujetos libres y autónomos:

1. **Dificultades.** Acceder a un “verdadero” ejercicio individual requeriría ser capaz de separarse de la multitud, realizar un auto-examen y cuestionar su voz unánime, ampliable hoy a las voces (ideas, opiniones, modelos explícitos o tácitos) transmitidas por los medios de comunicación de masas. La dificultad es mayor en tanto que carezcamos de modelos para realizar este cuestionamiento y también para ser capaces de ser libres y responsables. La enorme exigencia de decidir autónomamente no sería ni siquiera ajena a quienes tienen poder, pero subrayar estas vicisitudes no sólo no supone menospreciar la libertad, sino que, al contrario, nos lleva a acentuar su carácter virtuoso y valioso, frente a la devaluación de darla por supuesta de modo incondicionado como facultad inherente.

2. **Ambivalencia mimética.** Como pone de manifiesto el ejemplo de la narración de la lapidación incitada por Apolonio de Tiana, la imitación de un modelo puede llevar tanto a la reflexión y a la separación de un dictamen unánime de lapidación (caso de Jesús), como a la excitación y a la animación a lapidar a una víctima contra la que nada se tenía en principio (caso de Apolonio). Aunque ambos casos ilustrarían la libertad de los individuos para cambiar de modelo, no siendo indiferente ni neutral el resultado, hay que hacer notar el mimetismo subyacente en los dos. Incluso en el caso de la adúltera, habría que tomar conciencia del hecho de que, aunque la lapidación no se lleva a cabo, el ejercicio autorreflexivo y crítico y la decisión libre y consciente no sería cosa de la mayoría de individuos, que se habría limitado a imitar a los primeros que dejaron la piedra en el suelo. Lo cual es indicativo al respecto de que, a pesar de las apariencias, podemos creer que vivimos en sociedades maduras, responsables y democráticas, pero que, en realidad, sólo están al albur del modelo de turno y pueden cambiar en cualquier momento. Así, tanto el comportamiento de una masa en busca de chivos expiatorios, como la renuncia al mimetismo violento, se expandirían a través del mecanismo social y el mimetismo ciego. En este sentido para Girard las democracias representativas no pretenden quitar poder al pueblo sino prevenir los efectos miméticos negativos de las multitudes utilizados por los totalitarismos.

3. **Conquista continua.** A pesar del uso de la noción de conversión utilizada por el pensador francés, esto no quiere decir que los “conversos” (en cualquiera de los tres sentidos: novelesco, epistemológico o religioso), ni siquiera los santos o los genios, dejen de estar afectados por el deseo mimético o sean ajenos a las polarizaciones miméticas para siempre. Las esferas de la autonomía y la libertad, incluso la de la subjetividad estarían ahí como ámbitos siempre por conquistar.

4. **Falta de garantía y riesgo perenne.** Ni siquiera la asunción del modelo divino de la trascendencia vertical, ni siquiera del modelo de Jesús por sus discípulos, garantiza verse librado de las dinámicas perjudiciales del mimetismo. De hecho estos no fueron ajenos al

orgullo y a la rivalidad, a la competición por ver quién encarnaba mejor el modelo de su maestro. Hasta la humildad puede ser, más que una virtud, objeto de competición entre quienes aspiran a ser humildes. Todo comportamiento humano, aunque sea noble, es susceptible de contaminación. Por ello, aún siendo fundamentales los buenos modelos en los procesos educativos y aún en la adultez, tampoco estos son la panacea.

5. Imprecisión de Girard. Otra cautela a tener en cuenta es la falta de una elaboración teórica sistemática o bien definida, acerca del ejercicio de la libertad en cualquiera de los aspectos apuntados, en la que, además, no se concretan bien los roles de la gracia o la intervención sobrenatural, y la capacidad o adiestramiento para la autorreflexión de cara a la resistencia al mimetismo negativo y al progreso emancipatorio.

No obstante estas puntualizaciones, la teoría girardiana, no sólo no condena al ser humano a la servidumbre, sino que llama la atención tanto acerca de la alienación mimética, como de la especial capacidad humana para la imitación como condición de posibilidad de una libertad que se conquista, cuyo ejercicio es difícil y tiene inconvenientes pero que, al mismo tiempo, esto hace de ella una perla preciosa. Cual sujetos como ostras que quisieran albergarla en su seno habríamos de ser autoexigentes, responsables y conscientes, asumiendo que la libertad y la imitación no sólo no se excluyen forzosamente sino que están vinculadas y, además, pueden y deben aliarse.

Con respecto a los objetivos que llamamos *ad intra*, los logros de la investigación son los siguientes:

1) La determinación de en qué consiste la reacción de Girard a la modernidad y su evaluación de ésta.

En el terreno epistemológico:

1) Son destacables algunos puntos afines con la gnoseología moderna entendida en un amplio sentido, aunque con alguna salvedad: a) las pretensiones de verdad, universalidad y acceso a la realidad del discurso científico y antropológico, en el caso de Girard a través de su realismo mimético o racional, que huiría tanto del analogismo ingenuo como del positivismo exagerado, así como del relativismo, el escepticismo, el nihilismo y el idealismo, que ya fue concebido en origen por algunos pensadores como raíz de los dos ismos anteriores. b) La defensa de la matriz renacentista e ilustrada del conocimiento y el saber que no se entiende sin su carácter interdisciplinar, integral y unitario, o sin la pretensión, que Girard recupera, de estudiar el origen de la especie humana y sus características universales, aún teniendo en cuenta las diferencias de cada cultura.

2) Subrayamos la trascendencia que para Girard tienen estos dos puntos ya que sobre ellos se sostienen: a) el estudio comparado de mitos y textos históricos de persecución como relatos que remitirían, en última instancia, a procesos reales de victimización y asesinato, y donde los puntos de vista de verdugos y víctimas no son neutrales, importando dirimir la verdad y la falsedad; b) la unidad de la diversidad de elaboraciones culturales en torno al fenómeno universal del mecanismo del chivo expiatorio y la dinámica mimética universal.

3) La ocultación y el menosprecio del rol de la violencia y de la religión en la historia de la humanidad y en los seres humanos aglutina las críticas de Girard a la epistemología moderna, particularmente en el terreno etnológico: a) crítica a la etnología que, a pesar de haber tenido en cuenta en sus inicios el factor religioso, se considera un fenómeno parasitario abocado a desaparecer progresivamente, en paralelo al progreso y la racionalización de las sociedades. b) Diagnóstico del fracaso de la etnología moderna, que Girard critica como resultado de haber sucumbido al relativismo multiculturalista que ha primado las diferencias y

particularidades, y ha agravado la ocultación de la violencia y la religión, soslayando su centralidad. c) Crítica a factores ideológicos, como el anti-etnocentrismo o lo que podríamos llamar “filoclasicismo”, en tanto que ocultarían la existencia de sacrificios humanos, presentes p. ej. en los aztecas o en los fenicios, y que se verían superados y delatados por los descubrimientos arqueológicos.

4) En particular, Girard considera que el cuestionamiento y la deslegitimación de las religiones sacrificiales, operados por el cristianismo, son un hito indispensable en el origen de la modernidad: a) reivindica el papel del cristianismo y su difusión global asociado a la renuncia progresiva de la causalidad mágica y el progreso moral (porque se deja de perseguir a las brujas triunfaría la ciencia y no al revés). b) Confiere un valor epistemológico a la Pasión y a la Cruz que, a su juicio, posibilitan la toma de conciencia de los estereotipos de persecución y del esquema transcultural de las violencias colectivas. c) Afirma que estos elementos están en el origen de todas las conquistas modernas.

5) El autor de *La Violencia y lo sagrado* defiende con vigor unas ciencias humanas que: a) sólo pueden estudiar al ser humano en vinculación con sus coordenadas históricas, antropológicas y evolutivas, en relación con el resto de animales y seres vivos; b) han de tener en cuenta, por tanto, a las ciencias naturales, aunque buscando su lugar propio; c) la ciencia nunca puede ser ciencia sin conciencia, ha de tener en cuenta incluso la afectividad, asumir críticamente un pasado del que también ha de considerar sus virtudes, y estar abierta a la innovación.

En la dimensión histórica, social, existencial y axiológica:

1) En línea con el papel protagonista principal concedido al cristianismo, y también al conocimiento procurado por éste y su influencia en la historia humana, en opinión de Girard el cristianismo abriría paso a la modernidad, liberando un ingente potencial, tanto constructivo como destructivo y acelerando la historia.

2) Desde la primera obra girardiana, se hace patente la oposición de sus planteamientos a la filosofía moderna, así como su evaluación pesimista de las sociedades modernas, a través de las categorías de “mediación externa”, más propia de épocas anteriores, y de “mediación interna”, poniendo el acento en las sombras y penurias, sobre todo en lo que al drama de los hombres modernos se refiere. Además: a) se rescata la noción de imitación como clave fundamental para la comprensión de los deseos y de la condición humana, subrayando la heteronomía inherente a la concepción triangular del deseo, que pone el foco en el modelo oculto que hace deseables los objetos e incluso interfiere en las pasiones amorosas; b) se concibe el ámbito literario y novelesco, antes que el filosófico o el científico, como lugar privilegiado para comprender de qué están hechas las relaciones humanas y hacerse cargo de los cambios acaecidos histórica, social y vitalmente; c) se pone de manifiesto la gran carga de irracionalidad que acompaña a la formulación de los deseos y la desposesión de un sujeto continuamente influenciado por los otros; d) se establece el contrapunto de la euforia revolucionaria que creía haber terminado con un yugo, el de las jerarquías sociales bajo la cúspide de los reyes, con la tiranía de toda una sociedad de iguales, donde todos ahora desean lo mismo y compiten despiadadamente por lo mismo, en un contexto de relaciones de mediación interna caracterizadas por el odio, la envidia, los celos, el orgullo, la inseguridad y la inestabilidad.

3) En la época moderna se presenta especialmente complicado el mundo de los afectos y su vivencia, agravándose el sufrimiento existencial en línea con lo ya dicho. La modernidad sería también la época de las trascendencias desviadas que acompañan la difuminación de Dios en el horizonte secularizado. El terreno estaría abonado para que la aspiración a la trascendencia, connatural para Girard, se vea truncada y devenga idolatría de los otros,

modelos obstáculos y rivales de los que se quiere poseer el “secreto” de su aparente autonomía metafísica. Un ideal moderno tan imposible como frustrante, así como el cumplimiento de los deseos exasperados y potenciados al infinito hoy por la industria publicitaria y que coinciden con la debilitación de las morales religiosas, que Girard piensa que se ven confirmadas continuamente, sobre todo en lo que a su papel como cortafuegos se refiere.

4) El autor franco-americano parece tener nostalgia, ante su valoración pesimista de la época moderna, de las sociedades donde primaba la mediación externa, donde las ocasiones de competición y de rivalidad mimética estaban disminuidas, y la estabilidad y el orden social, además de la seguridad individual con respecto al propio lugar en el mundo, estaban fortalecidas. Sin embargo, también valora los aspectos constructivos y positivos de la realidad del mundo moderno. Una sociedad sin competitividad, crisis o inestabilidad sería a-histórica. La sociedad moderna sería lo suficientemente audaz para defender la igualdad y la buena reciprocidad, considerando injustas, inapropiadas y coactivas las jerarquías del pasado de las sociedades tradicionales. La gran fragilidad y movilidad de los individuos y de las relaciones que se tejen en las sociedades modernas también posibilitan para el verdadero amor y no sólo para el odio. Y la competitividad y rivalidad económicas, más allá de promover la desconfianza o la inquina entre los competidores, también sería creativa y productiva. En el contexto de las potencias internacionales ilustraría cómo el éxito de las que van sucediéndose en la preeminencia mundial se debe a una buena imitación, que puede ser mejor que la versión original. Además, el individuo moderno, aunque con un alto coste, disfrutaría de posibilidades inauditas para su realización personal, no sujeta a un estrato social determinado, gozando de una rica pluralidad de valores y modelos. Por si fuera poco, en las sociedades modernas se vive también el progresivo asentamiento del monopolio de la violencia ejercido por el Estado, lejos, aunque no definitivamente, de los ciclos de violencias y venganzas sin fin de otras épocas y sociedades.

5) Girard impugna explícita y claramente valores modernos como el optimismo antropológico racionalista, o la exaltación del sujeto, su libertad y su autonomía, como elementos míticos asentados sobre una visión falsa del ser humano, concebido de forma solipsista y autárquica. Señala, como la Escuela de Francfort, las derivaciones y consecuencias del proyecto moderno ilustrado en contra de sus propósitos emancipadores, difundiendo valores de servidumbre y dependencia, a través de una supuesta liberación de los deseos que enmascara su naturaleza mimética y heterónoma y, en esta medida, llevaría a la frustración del sujeto. Así, serían típicos fenómenos modernos: el esnobismo, la coquetería, el narcisismo, el masoquismo, la vanidad... asociados a las relaciones de mediación interna, donde la distancia entre sujeto y modelo es mínima y sus roles son intercambiables y se transmutan en los de obstáculo y rival. Particularmente, la “muerte de Dios” facilitaría la fascinación de los otros, vecinos y rivales, como aquellos a través de los cuales podría cumplirse la promesa moderna de la autonomía metafísica y que sería, en realidad, una de las falacias de la trascendencia desviada y de la seducción satánica, frente al modelo de imitación bondadosa y no concurrente propugnado por la imitación cristiana. La soledad aparejada al individualismo moderno sería una negación soterrada del deseo mimético y su mentirosa libertad radical lo haría más esclavo de los otros a donde no deja de acudir, dada la indigencia de los seres humanos que, como Salomé, no saben qué desear.

2) La dilucidación de la evolución del pensamiento girardiano en relación a las cuestiones que atañen a su evaluación de la modernidad.

1) La consideración de un deseo espontáneo o autónomo liberado del mimetismo, que de forma latente, y más o menos explícita, estaba presente sobre todo en *Mentira romántica y verdad novelesca*, aunque Girard reconoce claramente más tarde que considera esto un error y abjura de él. El autor parecía afirmar una libertad auténtica más allá de la vanidad moderna e

incluso del deseo triangular, capaz de asumir el deseo según uno mismo, librado de la atadura del deseo según el otro. Una idea que será, si no negada absolutamente, muy matizada y sometida a condiciones, nunca del todo ajenas al mimetismo intersubjetivo.

2) La otra cuestión tiene que ver con la consideración de un espacio no sacrificial, que estaría representado por el cristianismo, hasta que Girard da marcha atrás y considera, en contra de su postura anterior, que no hay que rechazar el término sacrificio para hablar de la Pasión, aunque sería un sacrificio distinto a los de las religiones arcaicas. Esta problemática tiene una presencia y una repercusión mucho mayor que la primera, tanto en la obra de Girard como en la bibliografía acerca de él y su teoría. En este sentido dedicamos una mayor atención a esta, situando el cambio de postura en 1994, aunque el pensador confiese su definitivo rechazo a la antigua posición en 2007. Su asunción del término sacrificio se acompaña de la aceptación de la unidad simbólica de todos los sacrificios de la historia de la humanidad, eliminando lo que Girard ahora considera la ilusión de un terreno neutral, no sacrificial, o ajeno a la violencia. El autor define literalmente esta ilusión como un elemento progresista o humanista, como todo lo que quedaba en él de anti-cristiano y de moderno. Una vez asume hablar de sacrificio arcaico y de sacrificio cristiano, esto no le impide enfatizar la gran diferencia que habría entre uno y otro, entre la justificación de los chivos expiatorios del primero (el sacrificio del otro), y la autodonación del segundo (el sacrificio de sí). Sin embargo, como hemos visto, Girard no rebate todos los argumentos esgrimidos por él cuando rechazaba emplear el término sacrificio en el cristianismo.

Con respecto a los objetivos relacionados con la evaluación y la crítica:

1) La ponderación de aciertos y carencias del autor en lo referente al deseo mimético:

Uno de los méritos de la teoría mimética de Girard es que mantiene un hilo conductor tanto en su interpretación acerca de la antropogénesis, el origen de la religión y de la cultura, como en la ontogénesis. La hipótesis del deseo mimético, asemejado por el autor a un vestido sin costuras, parece dar una explicación coherente a un rico y amplio abanico de fenómenos psicológicos y psicopatológicos, frente a enfoques como el psicoanalítico que recurren a diferentes pulsiones o supuestos que no siempre encajan. El planteamiento girardiano posibilita una interpretación del ser humano a través del deseo mimético, que no establece una distinción metafísica entre animales humanos y demás animales, ya que la mimesis de apropiación sería compartida por ambos. Sin embargo, el pensador es poco o nada claro a la hora de determinar si el deseo mimético es solamente humano, incurriendo en ambigüedades o contradicciones, cuando unas veces habla de un sustrato más básico que el deseo, las interferencias miméticas, y otras no. Aunque es explícito al negar que defina toda imitación como deseo, y matiza que no todo deseo mimético es problemático, no profundiza ni precisa los matices a su postura reduccionista, salvo nombrando algunos ejemplos como su admisión de un sano amor entre padres e hijos. El deseo mimético tendría como virtud su potencial explicativo, siendo susceptible de ser apropiado por diversas disciplinas del conocimiento, además de tener una apoyatura biológica y neurológica (las neuronas espejo o de la empatía). También es capaz de unir dos elementos tan potentes y relevantes en la historia del pensamiento, en ocasiones además relegados y desdeñados, como el deseo y la imitación, iluminándose recíprocamente y aportando una visión innovadora que rompe los moldes del romanticismo y del pensamiento moderno, incorporando la sensibilidad antropológica e intersubjetiva contemporánea. Aunque no es inapreciable la contextualización teórica de Girard de su hipótesis del deseo mimético, en relación a una inspiración fenomenológica, a la observación directa de los hechos, al realismo, o a su psicología interdividual, echamos en falta una profundización y una sistematización al respecto, al tiempo que hemos defendido que la de Girard sí es una teoría de la imitación.

2) La exposición de las tensiones, complejidades y ambigüedades de su diagnóstico acerca de la modernidad, así como de las ambivalencias referidas al deseo mimético, en lo que a su potenciación u obstaculización de la libertad y la autonomía se refiere.

Recuperamos, en este sentido, parte de las conclusiones relativas al capítulo sexto, en concreto referidas a los apartados 6.2. y 6.3., en los que nos ocupamos de las paradojas de la modernidad y el cristianismo y los elementos contrapuestos de la diagnosis girardiana:

1) Girard constata una gran influencia y repercusión histórica de los efectos del mensaje cristiano y de su difusión, en muy diversos órdenes. De la liquidación de las prohibiciones y los ritos de las antiguas religiones y la progresiva inhabilitación de los mecanismos victimarios y persecutorios, posibilitando explicitar el dilema de si está justificada o no la existencia de chivos expiatorios en aras de la cohesión social, que sería a partir de ahora una cuestión de maquiavelismo político, a la expansión de la rivalidad y la mediación interna, asociadas también a la expansión del mensaje cristiano y su igualitarismo. Más que una tradición religiosa, el cristianismo aportaría la novedad radical del conocimiento definitivo del mecanismo mimético de lo sagrado. Los Evangelios llevarían consigo un ateísmo práctico que pondría el foco en la responsabilidad humana con respecto al curso de lo real y no en causas mágicas o divinas, privando a su vez a las sociedades, de los chivos expiatorios que les daban estabilidad. Esta liberación cristiana tendría como reverso una liberación maldita de potencial destructivo y conflictivo, dada la deshabilitación de los sacrificios que aportaban la única paz de la que se disponía y que estaría también íntimamente ligada al pensamiento moderno y revolucionario, a la disminución de la violencia explícita, pero a su aumento en las relaciones íntimas o a su exacerbación totalitaria. Al mismo tiempo, la eclosión del mensaje cristiano en el mundo moderno y su difusión planetaria habría acelerado la historia, aumentando el riesgo de escaladas globales de violencia. Las conquistas de la modernidad y la fase histórica moderna habrían sido posibles en origen, para Girard, gracias a una toma de conciencia interna al cristianismo.

2) El espíritu científico, el espíritu de empresa, la cultura de las víctimas, la emancipación de las religiones sacrificiales, serían subproductos de los que se beneficiaría el Occidente moderno gracias a la acción del cristianismo. Pero el enorgullecimiento occidental sería errado en la medida en que no reconoce el papel del cristianismo, y por la falta de responsabilización ante el mal uso de la libertad procurada por la liberación de mitos, prohibiciones y sacrificios. No obstante, Girard pone de relieve lo que identifica como la continuidad entre lo arcaico y lo moderno. En el ámbito teórico el pensamiento moderno prolongaría la ignorancia de lo sagrado y su función, asociada al protagonismo de la violencia en la historia humana, que también se soslayaría. El siglo XX se destacaría en particular por ser el que más víctimas salva, pero también el de los genocidios y los totalitarismos, con la especial significación de recurrir a chivos expiatorios negando explícitamente el mensaje cristiano, por lo que Girard asocia esta violencia a lo sagrado satanizado.

3) Tanto el proyecto racionalista moderno e ilustrado, como el cristianismo, habrían fracasado. Girard impugna la confianza racionalista en el ser humano típica de las Luces que, además, no se enfrentaría a su naturaleza violenta y a su dimensión irracional. El pensamiento y las ciencias ilustradas no serían competentes para pensar las crisis y la indiferenciación, centradas sólo en el orden y las diferencias. La sabiduría moderna e ilustrada, el pensamiento revolucionario, democrático y hegeliano no tendrían en cuenta la lección de los trágicos griegos, obviando que nunca llegará la reconciliación final. Sería también el fracaso del cristianismo, que habría anunciado y ofertado la reconciliación entre los hombres, pero que habría levantado acta de su imposibilidad de hecho, de la renuncia de los seres humanos a aceptar la edad adulta y responsable, habiendo sobreestimado la naturaleza humana. Una sobreestimación que, en el caso de la modernidad, además, tendría el agravante de haber secularizado la concepción del Dios bíblico en una teología del yo compartida con el

romanticismo, generadora de frustración y de dinámicas autodestructivas, dada la imposible pretensión de fundar en cada subjetividad el ser de lo real, de espaldas a su constitución intersubjetiva. El error mimético de no renunciar a la reciprocidad violenta es susceptible en la época moderna de desencadenar una destrucción apocalíptica. No obstante todo lo dicho, y aunque prime el pesimismo, e incluso el fatalismo, ni el pensamiento de Girard ni la misma realidad que diagnostica están exentos de paradojas.

4) Así, además de hablar del fracaso del cristianismo, el pensador deslegitima el diagnóstico del predominio del relativismo y el nihilismo axiológico, ante lo que considera la vigencia y el éxito cristiano del triunfo de la cultura de la protección, el apoyo y el reconocimiento de las víctimas, asociado a los derechos humanos y estos, a su vez, al judeocristianismo. Al mismo tiempo, detecta lo que llama un totalitarismo de las víctimas que utiliza la defensa de unas víctimas a costa de otras, utilizándolas como discurso y coartada para infligir violencia. Y, a la vez, también constata un nihilismo gnoseológico y axiológico moderno que supedita todo a la razón instrumental, carente de objetivos y ciego para controlar el potencial destructivo humano.

5) Girard denuncia el riesgo de disolución de la razón griega y occidental, aristotélica y tomista, cuya reivindicación habría de hacerse teniendo en cuenta la religión y no contra ella. Paralelamente, alerta sobre la recuperación de lo religioso griego como forma de neopaganismo al estilo nietzscheano-heideggeriano, que asumiría la vuelta a los chivos expiatorios, en detrimento del profetismo judío y de su defensa de la inocencia de las víctimas.

6) Vemos también en Girard, al mismo tiempo que la defensa del saber del mimetismo de la violencia y la esperanza de su asunción como saber científico, y como parte del sentido común que pudiera llevar al mundo a un Renacimiento, la aceptación de que no se puede aventurar el futuro. A la vez que describe un tiempo, el nuestro, abocado al Apocalipsis, donde la amenaza no es divina, sino humana, fruto de la no abjuración de la violencia y del inaudito poder sobre lo real de los hombres, utilizado irresponsable y egoístamente (amenazas nucleares, medioambientales, epidémicas, bélicas...).

7) Más allá de estas consideraciones destacaría la consistencia del discurso de Girard a favor de un pensamiento y una racionalidad apocalípticos, que volverían la escatología cristiana de plena actualidad, en lo que a la asunción del riesgo inminente de catástrofe se refiere y, por tanto, de toma de conciencia de que, ante el riesgo de aniquilación total, la exigencia de la renuncia a la violencia no es tanto una utopía como una condición “científica”, indispensable para la mera supervivencia. Lo contrario sería una política ciega al servicio de la guerra; el riesgo de violencias totalmente desregladas e incontrolables, donde cabe la conjugación de las motivaciones de antiguas guerras religiosas, con una capacidad armamentística y tecnológica desconocidas; y una violencia terrorista que, al contrario de los sacrificios religiosos arcaicos, que pretendían frenar violencias peores al servicio de la supervivencia colectiva, sólo pretende el incremento de la destrucción, la aniquilación y la muerte a sabiendas.

3) El diagnóstico y la solución de la falta de fundamento teórico y de armonización entre la concepción mimética e interindividual del sujeto, y la apelación girardiana a la responsabilidad y la libertad subjetivas.

1) Girard lleva a cabo un cuestionamiento de los cimientos de la filosofía moderna y de la concepción romántica del sujeto, poniendo en duda la misma existencia del yo, que estaría disuelto en las relaciones interindividuales. Al mismo tiempo, rechaza que su teoría niegue absolutamente la dimensión de la subjetividad humana y el yo autónomo e, incluso, apela a la responsabilidad moral y a la resistencia a los malos efectos del mimetismo. Sin embargo, no hay un puente sólido entre ambas posturas ni una problematización que considere que este sea

preciso. En este sentido, hemos citado diversos autores, hayan o no aludido a Girard: D. Dennett, A. Renaut, E. Morin, Gomá Lanzón y Kant, O. Maurel y J. M. Oughourlian. Todos ellos se hacen cargo, en uno u otro sentido, de problemáticas concomitantes ignoradas o soslayadas por Girard: ¿cómo apelar a la responsabilidad moral de un sujeto disuelto o ficticio?; ¿cómo mantener los valores humanísticos y ciudadanos a la base del sistema democrático sin remitirnos al sujeto?; ¿cómo se puede vivir en una situación esquizofrénica entre la creencia vivida y la experiencia subjetiva de la libertad, y la concepción científica o mimética que enfatiza los determinismos?; ¿son compatibles autonomía e imitación?; ¿deja esta lugar a aquella, o la alienación mimética no deja espacio para un ejercicio real de libertad?

2) La posibilidad de solventar la falla teórica señalada en Girard es posible por su buena predisposición a ello, ya que partimos del afán y la insistencia del pensador en rechazar que su teoría cierre las puertas al ejercicio subjetivo de la autonomía y la libertad. Apela directa o indirectamente al ejercicio del auto-examen, la toma de conciencia, la resistencia al mimetismo o la responsabilidad moral, no sólo en contextos de problemáticas intersubjetivas, sino ante los apremiantes retos de las amenazas y problemáticas mundiales. Se haría patente así la consideración de Renaut al respecto de que, tras cada crítica al sujeto, como la de Girard en relación a los dramas del hombre moderno y su vivencia de los peligros y sufrimientos de la mediación interna, habría implícita una valoración de la identidad y del dominio de sí del sujeto opuesta a la negatividad de lo que se denuncia.

3) En la búsqueda de soluciones volvimos sobre los autores citados lo cual nos permitió, principalmente:

a) Constatar con Gomá Lanzón, que la revisión de la concepción de la imitación como algo infantil, así como de la noción de sujeto como entidad pretendidamente autónoma e independiente, permite hacer compatible la imitación con la aspiración ilustrada a la emancipación, siendo también esta una disposición de ánimo imitable, lo que llevaría también a revisar el lema kantiano e ilustrado de la salida de la minoría de edad como sinónimo, sin más, de la supresión de la guía del otro. Así, la mayoría de edad no estaría en prescindir de los modelos, sino en el juicio autónomo de nuestra heteronomía.

b) Encontrar a través de Edgar Morin y su reflexión acerca de la autonomía y la libertad un marco teórico más amplio para la antropología mimética y afrontar la esquizofrenia por él diagnosticada, concibiendo las posibilidades de la libertad a través de sus dependencias ecológicas, biológicas, sociales, culturales, históricas... integrando lo genético, lo cultural y lo social frente a las concepciones metafísicas y espiritualistas, deterministas fisicistas y mecanicistas, deshumanizantes e ignorantes de la complejidad bio-antroposocial, sin caer tampoco en reduccionismos de tipo genético o ambientalista. El medio exterior no se impondría con sus fatalidades sobre los seres vivos y Morin nos presenta una concepción de la autonomía dependiente no exclusiva de los seres humanos. Disuelve la esquizofrenia al desvelar la falacia del dilema entre libertad psíquica y determinismo biológico y material, asumiendo la autonomía de los seres vivos, a la vez que su dependencia existencial de todo lo necesario para su autonomía. La libertad humana sería una emergencia no ajena al circuito de dependencias y autonomías de la vida animal, ni a las ambivalencias de la naturaleza humana desde la paradójica autonomía de la vida. De esta manera la autonomía de los individuos humanos sólo se formaría y se mantendría gracias a la dependencia genética y ecológica unidas en ella.

c) Considerar con M. L. Martínez y J. M. Oughourlian: 1) la complejidad de una autonomía que no equivale a individualismo autosuficiente o egocéntrico, sino que sólo se llega a ella mediante la solidaridad y el vínculo interpersonal, advirtiendo del engaño de que no basta escapar a la heteronomía hacia la autonomía, siendo necesario tomar nota de las trampas de la

anomía. 2) La toma en consideración de que, si bien el hecho de la alienación mimética cuestiona una noción irreal y equivocada de la libertad, la alienación se hallaría más, en otro sentido, del lado de quienes piensan aquella como facultad natural, ignorando el mimetismo humano, afirmando la anterioridad y el predominio de “mi deseo” sobre los de los otros, obviando que la libertad es conquista, ascética, y sabiduría que asume su suelo nutricional de heteronomía.

De este modo con la consecución de estos objetivos, creemos que han quedado demostradas las dos hipótesis principales de esta tesis:

1) La primera hipótesis, que consiste en una propuesta hermenéutica, a saber: que es pertinente, adecuado, fructífero y valioso interpretar el conjunto de la obra de René Girard como una evaluación crítica de la modernidad, entendida en un sentido amplio, desde el humanismo renacentista hasta sus postrimerías, en sus diversas vertientes: filosófica y epistemológica; histórica, social, existencial y axiológica; su filosofía del sujeto y su concepción del deseo, la religión y la violencia.

2) La segunda hipótesis, que consiste en una propuesta axiológica emancipatoria heredera de la Ilustración, pero revisada a través de la teoría mimética y sus postulados antropológicos, a saber: que podemos seguir aspirando a los ideales modernos de libertad y de autonomía, a pesar del cuestionamiento radical que hace de ellos la teoría mimética, suponiendo tres cosas:

- 1) que se puede y se debe replantear la formulación de estos ideales;**
- 2) que la teoría mimética puede contribuir en esta tarea a través de su filosofía intersubjetiva y antropológica, partiendo de que no niega radicalmente ni la subjetividad ni la libertad humanas;**
- 3) que el pensamiento de Girard, en línea con la Ilustración, pone de manifiesto una dimensión emancipatoria del conocimiento y del ejercicio de la conciencia autorreflexiva, así como de la propia teoría mimética y su intelección del deseo, (incluso, contra las apariencias, en su conocimiento de la filosofía moderna y de la visión romántica del sujeto y de los deseos, a la base de los atributos subjetivos de la libertad y la autonomía).**

Al respecto de este tercer presupuesto de la hipótesis, podemos distinguir tres planos:

1) Intelectual o epistemológico, en línea con el realismo mimético y en contra del relativismo, (también en su vertiente multiculturalista), el escepticismo y el nihilismo, que rechazan que sea posible conocer la realidad o sólo se mueven en un círculo de interpretaciones. Girard defiende el legado judeocristiano, la razón helénica y el espíritu crítico moderno, que posibilitarían romper el círculo hermenéutico, distinguir los puntos de vista de víctimas y verdugos, verdad y falsedad, hechos y ficciones, inocencia y culpabilidad. Los seres humanos serían capaces de regir su destino y progresar en la historia y la teoría mimética puede ser una herramienta de desmitificación y de deconstrucción en contra de la alienación.

2) Cotidiano, existencial o concreto. La teoría mimética tendría un gran potencial en lo que a su propiciación de tomas de conciencia individuales, posibilitantes para progresar en libertad y responsabilidad se refiere. Por ejemplo, ante modas y pautas de comportamiento sociales deshumanizantes asumidas de forma acrítica. Estaría vinculada a un plano práctico, vital, ético, en conexión con una concepción de la libertad que ha de ser consciente e informada y que también podría coadyuvar en la resistencia y la lucha ante amenazas de carácter global (cambio climático, escaladas violentas...) agravadas o atenuadas también a través del mimetismo y el seguimiento de malos o buenos ejemplos y su contagio, tanto a nivel individual como internacional.

3) **Desde la interpretación girardiana del cristianismo.** Para la teoría mimética, el cristianismo sería un referente principal en las aspiraciones emancipatorias de los seres humanos. Podemos encontrar aquí de nuevo los dos planos anteriores: a) Una vertiente especulativa desde la que se interpreta el papel del cristianismo en la filogénesis, en tanto que contribuiría al acabamiento de la especie, dada la propensión de los individuos a las pugnas violentas, concretado históricamente en su impugnación y desmitificación de las religiones sacrificiales, haciendo responsables a los hombres de su propia violencia, gracias al ateísmo práctico que cuestiona la causalidad mágica. b) Una vertiente particularmente individual, en la que se invitaría a cada cual a asumir la sabiduría mimética del cristianismo, encarnada en Jesús como modelo de imitación, de buena reciprocidad y que, en un plano religioso, estaría vinculado también a la apertura a la trascendencia divina.

Finalmente, consideramos que también ha quedado mostrada la virtud propedéutica de la hipótesis/propuesta hermenéutica, de interpretación del pensamiento de Girard como evaluación de la modernidad en general, y bajo el prisma de la pregunta por la libertad en particular. Esta ha sido capaz de ofrecernos un ángulo tan amplio como la propia teoría mimética, en la diversidad de temáticas y niveles de análisis, posibilitándonos una clave de lectura común para todos ellos, así como el afrontamiento de cuestiones problemáticas que se han ido desgranando y la posibilidad de buscarles soluciones tanto dentro como fuera de la obra del pensador.

COROLARIO

La teoría mimética y la aspiración a la libertad no sólo no han resultado antitéticas, sino que se han encontrado en el camino como aliadas. Los valores emancipatorios del proyecto ilustrado, si queremos que pervivan, han de ser revisados en profundidad, conmoviendo la metafísica que subyace tras ellos, en favor de los análisis de las ciencias sociales y antropológicas. La filosofía antropológica mimética sería un especial y valioso útil de diagnóstico, y a veces también terapéutico, ante situaciones concretas donde las aspiraciones ilustradas están en juego, amenazadas, tergiversadas o desfasadas por estar de espaldas al espíritu de las luces y a los avances del conocimiento, que inspiraron también sus valores y que han de actualizarse con ellos. De este modo podríamos completar la afirmación de G. Vanheeswijck, según la cual Girard socava el ideal moderno de autonomía mostrando la finita y vulnerable condición humana y distanciándose de la filosofía de la subjetividad¹⁹²¹, diciendo que: 1) más bien el ideal moderno de autonomía cava su propia tumba sobre su concepción metafísica del ser humano y 2) Girard no sólo revalorizaría la libertad humana tomando conciencia de la dificultad de su ejercicio, sino que contribuiría a sentar las bases antropológicas de su reformulación y, por ende, de una legitimidad realista para su aspiración, además de presentar su teoría como una instancia crítica de falsos y alienantes ideales emancipatorios, asociados a la amplia gama de representaciones de la “mentira romántica”.

El autor de *La violencia y lo sagrado* no se ha prodigado en su reflexión sobre la problemática en torno al libre albedrío de los seres humanos. A pesar de ello, por si aún quedaba alguna duda acerca de la no negación de Girard de la libertad humana, y de su concienciación acerca de la importancia de la cuestión, cerramos el trabajo con la siguiente sentencia girardiana, que sintetiza una de las hipótesis y una de las motivaciones, que son al mismo tiempo dos convencimientos que guían este trabajo de tesis: “La libertad existe. Estamos obligados a pensar la libertad del hombre”¹⁹²².

¹⁹²¹ G. Vanheeswijck: “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, en *Anthropos*, n° 213 (2006), p. 45. (“The Place of René Girard in Contemporary Philosophy”, en *Contagion*, vol. 10, Spring 2003, p. 99).

¹⁹²² CONV 206.

Que no se le pidan peras al olmo, no significa que no puedan pedírsele al peral buenas peras. Que la libertad y la autonomía no sean propiedades, dones o facultades metafísicas, inherentes o conquistadas de por sí en las personas, no significa que no nos sea exigible el trabajo y la responsabilidad de cultivarlas. Antes bien, supone un esfuerzo y un reto al que va aparejada una toma de conciencia acerca de la condición humana, con sus claros y sus sombras, en un ánimo de franqueza y de inquietud por su conocimiento, y de aceptación de un ejercicio de la subjetividad, que resulta más difícil, costoso y frágil, pero, a la vez, más valioso, genuino, consciente, constructivo y humano. De manera que, paradójicamente, puede contribuirse así mejor a la intención última ilustrada, y también cristiana, de la emancipación y de la salida de la minoría de edad de los seres humanos. Reconciliarnos con nuestra ambivalente, cambiante y mimética historia como especie e individuos humanos, puede ser uno de los frutos de la sabiduría de la teoría mimética para mejor conocernos, comprendernos y orientarnos.

11.3. METODOLOGÍA Y RESULTADOS

a) Metodología

El procedimiento seguido para la elaboración de esta tesis ha transcurrido conforme a los siguientes hitos principales, con respecto a los cuales señalamos los métodos utilizados.

1) **Elaboración del plan de trabajo de la tesis** tras la obtención del DEA y para su aprobación por el Consejo del Departamento de Filosofía II. Para elaborar este proyecto realicé la lectura de diferentes textos que ofrecían una perspectiva global de la obra de René Girard, a la vez que daban cuenta de diversas problemáticas que en ella se implican, sus diferentes fuentes de inspiración, y sus variados campos de aplicación. Entre estas lecturas se hallaban revistas monográficas y trabajos de investigación, así como parte de la obra de Girard. Las pretensiones de este primer plan de trabajo se caracterizaban más bien por su índole descriptiva y expositiva de una obra que empezaba a conocer, aunque ya se fijaban cuestiones problemáticas, hipótesis y objetivos que, posteriormente, han ido concretándose mejor y cobrando más importancia.

2) **Estudio y análisis de la obra de René Girard.** Para llevarlos a cabo decidí remitirme principalmente a la edición de sus obras en francés, idioma original de la mayoría de ellas. He llevado a cabo una lectura del corpus girardiano atento a su complejidad y su riqueza, pero especialmente interesado en diferentes ítems vinculados al proyecto de tesis: modernidad, deseo, violencia, religión, libertad, sujeto... El análisis también ha estado marcado por el objetivo de ofrecer una perspectiva evolutiva del pensamiento girardiano, al respecto de determinadas cuestiones subrayadas en la tesis. No nos hemos conformado con esbozar u ofrecer definiciones de determinadas obras de los conceptos claves de la teoría mimética (deseo mimético y chivo expiatorio), sino que hemos realizado un doble trabajo de análisis comparativo y síntesis, recogiendo los diversos matices, ambigüedades y problemáticas que pueden observarse en sus distintas formulaciones a lo largo de décadas. Metodológicamente se ha optado por el análisis de algunas temáticas centrales en Girard y que están representadas en toda su obra, sin descuidar la cronología de los trabajos del autor y la evolución de su pensamiento. Esta es, sin duda, una de las aportaciones originales de este trabajo.

Con respecto a los útiles hermenéuticos, para la comprensión de la obra de Girard, dado el carácter de libros-entrevista de no pocos de sus volúmenes, nos hemos remitido a las distintas interpelaciones y discusiones que el pensador mantiene con sus interlocutores y sus aclaraciones al respecto de sus interrogantes. No nos adscribimos a ninguna hermenéutica determinada de ninguno de sus comentaristas. Es más, ofrecemos una propuesta hermenéutica

propia, la de la interpretación de su pensamiento como evaluación crítica de la modernidad. Preferentemente hemos optado por las obras y comentarios en francés, pero hemos dejado también espacio a los comentarios en otras lenguas, sobre todo en español e inglés, ofreciendo una visión actualizada del pensamiento girardiano a nivel internacional.

3) **Desarrollo de habilidades instrumentales, actividades discentes y docentes.**

El presente trabajo de tesis también está marcado por el desarrollo de una investigación que se ha nutrido, en línea con el objeto de estudiar la obra girardiana en su idioma original, por el estudio de la lengua francesa y la realización de diversas estancias en universidades francesas. La convocatoria y la financiación del programa Nacional FPU del Ministerio de Educación para llevarlas a cabo, han posibilitado las mismas. Las estancias en las universidades de París, Nice y Toulouse, han permitido: consultar fondos bibliográficos y adquirir últimas novedades bibliográficas; asistir a cursos en materias de filosofía relacionadas con el pensamiento contemporáneo o con la teoría mimética; participar con ponencias en diversos foros académicos o seminarios acerca de la investigación sobre Girard; discutir con distintos profesores acerca de la investigación; la inmersión lingüística en el idioma francés y su mejor aprendizaje y práctica...

Asimismo mi condición de becario del programa FPU en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, hizo posible la práctica de la docencia, con la impartición de algunos créditos de asignaturas de la titulación de Filosofía. Una parte de la docencia tuvo como objeto la teoría mimética de Girard, de tal modo que el esfuerzo pedagógico por enseñarla a los alumnos ha contribuido positivamente en el desarrollo de la investigación.

4) **Proceso de redacción.** Este ha ido en paralelo al proceso de estudio de la obra de Girard, aunque tenía como puntos básicos de referencia: 1) el plan de trabajo de la tesis y 2) el análisis de las obras principales. Se han ido elaborando diferentes esquemas, mapas conceptuales y guiones, que iban reformulándose y enriqueciéndose según avanzaba el estudio. A la vista de las conclusiones, creemos que ha sido acertada la estrategia de comenzar por los textos principales de Girard, que confirmaron ampliamente la idoneidad de la hipótesis hermenéutica y también, aunque en menor grado, la hipótesis-propuesta axiológica, que se vio reforzada después por las fuentes analizadas en segundo lugar (artículos y textos de menor entidad). En este sentido se procedió primero a conformar un primer borrador donde primaba dar cuenta de los aspectos fundamentales de la teoría mimética, aunque ya ordenados conforme a los intereses de nuestra investigación. El orden en el que van encadenadas las distintas partes de la tesis y sus capítulos ha sido prácticamente el orden lógico en el que se ha desarrollado la investigación y la redacción, aunque haya habido constantes revisiones, correcciones, añadidos y mejoras, conforme el estudio se nutría de más fuentes. El desarrollo del trabajo también se ha visto beneficiado por distintas piezas separadas que se iban confeccionando de cara al desempeño de la docencia y a la elaboración de ponencias o publicaciones, que referimos al final de la bibliografía. La versión definitiva del trabajo es una versión reducida de un borrador anterior, en la que se han reducido los contenidos de algunas cuestiones secundarias, eliminando redundancias y reiteraciones que no eran necesarias, así como la cantidad y el contenido de las citas. Subrayamos también la labor de contextualización filosófica, llevada a cabo, principalmente, en los capítulos segundo y tercero, para lo cual hemos hecho uso de bibliografía a tal efecto.

5) **Tutela del director.** A lo largo de todo el proceso he contado con el asesoramiento, el consejo y la guía del profesor Dr. D. Juan Antonio Estrada, director de esta tesis que, a la vez, siempre ha respetado la autonomía del doctorando, con lo que las posibles deficiencias del trabajo sólo son achacables a su autor.

b) Resultados

Consideramos que, tras la presente investigación, en lo que concierne al estudio de la teoría mimética, hemos obtenido los siguientes resultados generales, que se coligen de las conclusiones y logros ya expuestos:

1) Hemos demostrado que hay que tener en cuenta la interpretación del pensamiento girardiano como una reacción y una evaluación crítica a la época y al pensamiento modernos, en un amplio sentido y en sus distintas vertientes. Se trataría de un elemento principal para interpretar su pensamiento y que sería erróneo obviar. El hecho de que parte de la obra de Girard esté centrada en autores clásicos, no resta actualidad a su investigación y a sus propuestas.

2) Al mismo tiempo sería simplificador identificar sin más a Girard como un pensador enemigo de la modernidad, dadas las críticas y evaluaciones que propone de ella, cuando, en realidad, es patente su afán ilustrado, encarnado en: la defensa de la unidad y la interrelación de saberes del conocimiento humano; la afirmación de semejanzas universales más allá de la diversidad cultural; la reivindicación del espíritu crítico moderno y de la razón, que él vincula con la desmitificación y el cuestionamiento de la causalidad mágica de la religión, que atribuye al judeocristianismo.

3) Demostramos algunas insuficiencias importantes en el pensamiento de Girard, que no pueden dejar de ponerse de relieve. Una de ellas es su indeterminación a la hora de concebir el deseo mimético. Unas veces como elemento fundamental y otras como derivado de un nivel previo de interferencias miméticas, no quedando clara la adscripción del deseo como fenómeno estrictamente humano.

4) A pesar de la crítica radical de Girard a la concepción moderna del sujeto y de sus atributos, demostramos que ésta puede, a pesar de todo y paradójicamente, aliarse con el espíritu emancipatorio ilustrado. Por eso la obra girardiana aporta elementos importantes en la evaluación filosófica de la modernidad. Al mismo tiempo que ponemos de manifiesto la falla teórica de su planteamiento, hemos indicado algunas vías para solucionarla. De esta manera, pensamos que hemos contribuido al progreso de la teoría mimética a la crítica de la modernidad.

5) Creemos también haber obtenido como resultado suficientes argumentos que muestran la pertinencia de estudiar la teoría mimética de René Girard en Filosofía. Entre otros motivos: por el diálogo y la discusión constantes con representantes de toda la historia de la filosofía, incluidos muchos pensadores contemporáneos; por su elaboración de una filosofía antropológica con múltiples repercusiones y en diálogo con las ciencias y la literatura; por representar una posición propia en el panorama intelectual actual, el realismo racional o mimético; por ser, en definitiva, como apuntaba Vinolo en referencia a Deleuze, un filósofo en tanto que identifica problemas y crea conceptos para resolverlos. La antropología filosófica, la crítica de la modernidad y la Ilustración, y la filosofía y la fenomenología de la religión no pueden ya prescindir de algunas de las aportaciones de Girard. El relieve internacional que ha cobrado su obra y la proliferación de estudios y discusiones sobre algunos de sus planteamientos, son indicativos del potencial del pensamiento que hemos analizado en esta tesis doctoral. El carácter interdisciplinario de la teoría mimética la inscribe en la mejor tradición del saber y de la filosofía occidental, en la que ciencia y sabiduría, cultura científica y humanista, no se entienden separadas y cuya alianza está llamada a revitalizar la universidad y la cultura contemporáneas, afrontando los retos de las personas del mundo de hoy.

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

RÉSUMÉ

PARTIE I - PHILOSOPHIE ANTHROPOLOGIQUE MIMÉTIQUE : NIVEAUX, PROBLÉMATIQUES, DÉTRACTEURS ET SOURCES

Cette partie est la plus longue puisqu'elle n'expose pas seulement la théorie mimétique comme une théorie anthropologique au niveau de l'anthropogenèse et de l'ontogenèse, ou ses éléments fondamentaux, surtout le désir mimétique et le mécanisme du bouc émissaire, mais en plus on les approfondit : en affrontant les difficultés et les ambivalences (par exemple le problème de la définition du désir mimétique) ; en montrant les opposants de la théorie mimétique et en présentant les différentes sources de Girard (la littérature, les études ethnographiques et les textes religieux). Dans cette partie on peut voir déjà des aspects de l'évaluation de la modernité chez Girard : sa critique à des positions humanistes, individualistes ou rationalistes dans le cadre du « mensonge romantique », ou sa psychologie interindividuelle du sujet, un questionnement radical de la notion du sujet, autant dans sa version romantique comme dans sa version moderne.

CHAPITRE 1 – LA PHYLOGENÈSE HUMAINE SELON LA PHILOSOPHIE ANTHROPOLOGIQUE MIMÉTIQUE SACRIFICIELLE

En synthèse, en face d'une typique cosmovision moderne qui aurait placée les origines des civilisations de l'humanité dans la paix (les pactes ou les contrats sociaux), la raison et le jugement, la connaissance de la réalité et les capacités de créativité et d'originalité des êtres humains, Girard dépeint l'humanité comme la fille de l'emballement de sa violence, comme émergée des guerres et des conflits, disciplinée par les sacrifices rituels. Fille, donc, de la religion et de ses rites, ses mythes et tabous, notre espèce serait la plus apte pour imiter, fille de la méconnaissance et de l'aliénation, de l'ignorance de ne pas se savoir dépendant du mécanisme victimaire.

L'origine de la constitution contradictoire des êtres humains est placée dans la théorie mimétique dans le mécanisme du bouc émissaire, un produit biologique et culturel, l'alternative que l'animal le plus faible « offre » devant l'inconsistance des inhibiteurs instinctifs de la violence. La violence qui nous qualifie comme des êtres « inhumains », serait l'origine de notre humanité. Le contrôle de notre violence et notre humanisation seraient possibles grâce à plus de violence, organisée de façon spontanée autour des crimes qui, grâce à la catharsis survenue à l'occasion de chaque crime ou sacrifice, dotait la communauté de stabilité. L'homme apprend à être humain avec les sacrifices, et le mimétisme rend possible l'apprentissage de la culture et du langage. L'origine des cultures et des institutions, des normes et des valeurs serait dans la victime sacrée dont mort est le prix qu'il faut payer. Girard dessine une image de l'être humain pas comme un animal rationnel mais comme quelqu'un qui a besoin de béquilles sacrificielles. Girard interprète le phénomène religieux comme un élément principal, premier et fondamental dans le procès d'humanisation et dans la progressive humanisation.

Par rapport à l'anthropogenèse, on peut conclure que selon Girard l'être humain est « essentiellement l'animal criminel », l'animal étrange qui appelle « sacrifices » les crimes qu'il exécute, comme s'il obéissait aux ordres d'un dieu. Girard supprime la faille établie par les ethnologues culturalistes entre les êtres humains et les animaux et, en même temps, il définit la spécificité humaine, sous-estimée par l'éthologie. Il place l'humanité dans le cadre

de l'évolution naturelle et soutient que la religion est un universel culturel, en l'interprétant comme un phénomène unitaire au-delà de la diversité de ses manifestations dans toutes les cultures. Il place la tradition judéo-chrétienne comme celle qui aurait révélé pleinement le sens des religions archaïques, assumé et dénoncé la violence humaine et invité aux hommes à son renoncement, en accomplissant, selon Girard, son rôle évolutif dans la culture.

CHAPITRE 2 – LES ERREURS ET LES DÉFAILLANCES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE DU SUJET OU LE MENSONGE ROMANTIQUE

La vision moderne et romantique de la réalité humaine, au niveau des sujets et de leurs rapports entre eux, en la prenant dans le sens girardien du terme est la suivante. Malgré les critiques du sujet et de son identité (chez Freud, Nietzsche ou Deleuze) on trouverait chez eux le substrat commun d'un désir vraiment consacré comme un objet de culte : individuel, authentique, originel, différent, accompagné du refus de l'imitation, comme quelque chose qui serait réservé à des individus médiocres, faibles ou conformistes. Il y aurait une exaltation continue de l'authenticité et des différences, ou de l'autosuffisance et de l'autonomie d'un désir « libre » et « autarcique ». Le héros romantique serait le héros de la différence, le héros archi-individualiste de la modernité. Tout soupçon de renoncement à notre personnalité particulière, d'imitation aux autres, il faut le considérer comme quelque chose d'exécration qui nous aliène, qui questionne la vérité suprême de notre individualisme radical. L'authentique désir serait spontané et *causa sui* (volonté de puissance nietzschéenne) ; notre pensée aussi serait libre et indépendante. Freud questionne la subjectivité moderne et, à son avis, le moi, il méconnaît ses vrais désirs. Cependant, l'inconscient serait celui qui les héberge, liés au passé et à la famille. Ceux-ci seraient étrangers aux rapports extérieurs et ils conserveraient donc leur substance indépendante et individuelle. Au niveau artistique et littéraire le narcissisme se montrerait comme un amour de soi substantiel et autosuffisant. Le génie du moi créateur qui est autosuffisant, comme l'intelligence, selon la vision moderne, serait dirigé aux objets et non pas aux autres.

Quand on parle des conflits, en général on croit qu'on parle de causes étrangères aux individus ou de causes méconnues : complexe d'Œdipe, inconscients ou différences extrêmes avec les autres. De plus, en général, pour la modernité, l'harmonie et la stabilité seraient ce qui prédomine et non pas les conflits ou le désordre. Même si il y a des penseurs comme Platon, Aristote ou Tarde, qui acceptent l'imitation comme un phénomène fondamental dans les comportements humains – et encore Platon a peur d'elle – d'aucun la met en relief comme une source de rivalité. Ce serait possible d'intégrer les différences et d'aspirer à une réconciliation finale, malgré la violence des combattants (Hegel).

La modernité, l'humanisme, le rationalisme, le romantisme, la pensée de la différence, la psychanalyse (...) coïncideraient d'un façon ou d'une autre, dans la négation de la réalité imitative, rivalitaire et conflictuelle des rapports des êtres humains, dont l'individualité – appelée autonome, authentique ou originelle – serait établie comme une réalité et une maxime d'aspiration indiscutable. Toute déviation de ces termes signifierait un abandon de cet idéal humain et une forme inacceptable d'aliénation.

CHAPITRE 3 – LA VÉRITÉ ROMANESQUE, MIMÉTIQUE ET ONTOGÉNÉTIQUE

Dans ce chapitre on a exposé la « vérité romanesque » contre le « mensonge romantique ». Nous avons parlé de la complexité des deux notions principales, désir et imitation, qui sont attachées dans le désir mimétique girardien, qui n'est pas moins complexe et problématique dans ce qui fait référence aux ambiguïtés de sa formulation dans l'œuvre du penseur français. Nous avons caractérisé dans le détail le désir mimétique ; développé la

théorie ontogénétique de l'anthropologie mimétique, en incluant l'importance du rôle des neurones miroirs, et dessiné la philosophie interindividuelle du sujet qu'on peut déduire de l'approche girardienne.

La vérité romanesque se réfère à la capacité de quelques grands romanciers (Cervantès, Dostoïevski, Proust, Camus, Shakespeare, Stendhal...) à montrer le mimétisme propre et étranger, ce qu'ils auraient obtenu après un processus de « conversion » et qu'on pourrait suivre dans leurs œuvres, au contraire des auteurs romantiques qui cachent la troisième dimension mimétique au-delà du sujet et de l'objet du désir : le modèle, obstacle et rival ; le troisième pôle du désir triangulaire qui serait même dans les rapports amoureux. Dans ce sens-là, le genre romanesque se montrerait supérieur à la philosophie et aux autres disciplines pour comprendre beaucoup de phénomènes intersubjectifs qui seraient mieux repérés en étant mis en scène théâtralement, ou dépeints dans le cadre des trames romanesques par leurs personnages, en insistant sur le mimétisme conflictuel qui aurait été sous-estimé par les sciences sociales.

Girard fait une révision de la philosophie et de la pensée occidentale dans laquelle il corrige autant la philosophie grecque, comme le Romantisme ou la sociologie de G. Tarde. Ces auteurs et ces courants, mais aussi beaucoup d'autres, ignorent ou méprisent l'importance de l'imitation, ou ils mutilent sa dimension conflictuelle en donnant plus d'importance à son association à la représentation esthétique ou comme une idée inoffensive et harmonique, en soutenant la dissection de l'imitation et du désir. Par contre, l'intellectuel d'Avignon souligne la mimesis d'appropriation ou désirante. Le désir mimétique qui imite les désirs des autres qui rendent désirables les objets qui sont désirés comme des moyens d'accéder à l'être des personnes qui les possèdent. Les appétits ou besoins biologiques ne seraient pas desirs s'ils n'étaient pas contaminés par l'imitation.

Bien que le penseur n'établisse pas une différence métaphysique entre les animaux et les animaux humains (l'être humain serait un animal mimétique, mais spécialement mimétique) et bien qu'il affirme que la mimesis d'appropriation n'est pas à proprement humaine, il est ambivalent et il n'est pas clair à l'heure de déterminer si le désir mimétique n'est qu'humain. Les affirmations qui placent un substrat antérieur au désir dans ce qu'il appelle « interférences mimétiques » nous semblent plus raisonnables, n'étant pas le désir propre des animaux, et non plus des primates ou des premiers hominidés, ce qui n'empêche pas que la rivalité mimétique affecte autant les animaux que les primates, les hominidés et nous-mêmes, dans une intensité à chaque fois majeure et particulièrement spéciale, liée au désir mimétique. Girard est plus explicite quand il nie qu'il définit toute imitation comme désir et quand il affirme qu'il n'y a pas désir sans affectation de l'imitation, bien qu'il nuance aussi son réductionnisme sans approfondir à ce sujet.

Nous avons mis en relief, contrairement à ceux qui affirment que Girard n'a pas de théorie de l'imitation, qu'on peut parler de sa théorie comme un système unifié des hypothèses. On a souligné le caractère interdisciplinaire de sa pensée, son objectif de mettre en œuvre une phénoménologie des œuvres romanesques et du désir et son propos d'aller plus loin des approches psychologiques ou individuelles, en tenant en compte aussi de son appel à l'observation directe et à la simplicité radicale, sans fuir la complexité et les grandes répercussions du désir mimétique comme une théorie réaliste. Aussi, on a parlé de sa conception de la psychologie interindividuelle dans un cadre anthropologique.

Le désir mimétique a un caractère triangulaire, social, culturel ou de seconde main. C'est un désir prêté par les autres et, dans cette mesure, partagé, et aussi objet de rivalité et de conflit, autant en référence à des objets précis en dispute comme dans les rapports paradoxaux entre les sujets qu'échangent leurs rôles comme des sujets désirants et des modèles du désir, au-delà des objets du désir. Le désir mimétique est aussi désir métaphysique, désir d'être

comme les autres, ce qui s'accroît dans les rapports de médiation interne. Girard parle aussi d'une dimension inconsciente de nos désirs qui, malgré tout, se communiquent, sont nomades et contagieux. Le désir mimétique serait universel.

Il y a une continuité entre l'anthropogenèse et l'ontogenèse. L'hypermimétisme humain serait fondamental autant à l'origine et au développement de l'espèce comme au niveau des individus. Le mimétisme, ses effets positifs, ainsi que les conflits qu'il génère, son caractère terrible et indispensable, serait vrai autant de la culture que de l'individu. Girard ne dit à aucun moment que la violence est l'aspect capital dans l'anthropogenèse et le désir mimétique dans l'ontogenèse. C'est la mimesis qui joue toujours le rôle fondamental. Dans ce sens on rappelle la notion du cycle mimétique. L'imitation serait l'aspect le plus dynamique de l'intelligence humaine. Par rapport au mimétisme infantile, Piaget parmi d'autres, a souligné l'importance des phénomènes d'imitation, qui permettent aux bébés et aux enfants d'être aptes à l'empathie, un aspect essentiel pour la communication intersubjective.

Girard conçoit le mimétisme comme un comportement fondamental pendant toute la vie, ce dont Piaget n'a pas tenu compte. Mais le mimétisme comporte aussi des problèmes comme le *double bind* ou double injonction contradictoire. C'est le piège de l'impératif toujours présent partout : « imite-moi », en même temps que l'impératif contraire : « ne m'imites pas », qu'on nous dirige continuellement et devant laquelle les enfants sont particulièrement sans défense. Les appartenances sociales, même les plus humbles, ne sont pas non plus étrangers à l'exclusion, au refus et à la violence.

La découverte des neurones miroirs, dont l'impact a été grand, serait un soutien biologique et neurologique pour l'imitation comme un comportement fondamental humain. Bien que l'on discute du degré de son importance révolutionnaire, et même si elles sont une condition nécessaire pour imiter, elles ne sont pas une condition suffisante. Les neurones miroirs s'activent de façon automatique quand on réalise une action, mais aussi quand on observe quelqu'un le faire, en réalisant de façon potentielle la même action qu'on regarde. Ils ont découvert des neurones miroirs pas seulement chez les humains, aussi chez les primates et certains oiseaux.

La conception de l'être humain dessinée par l'anthropologie mimétique opposée, parmi d'autres, à la philosophie moderne du sujet, arrive jusqu'au questionnement radical de la notion même du sujet et pas seulement de ses attributs comme une entité rationnelle, autonome et libre. L'accent mis par Girard sur l'intersubjectivité montre l'insertion de son approche dans la pensée contemporaine caractérisée par la sensibilité anthropologique et intersubjective (Fuerbach, Hegel, Marx, Durkheim, Freud, Rorty, Vattimo... parmi d'autres).

Bien que Girard n'ait pas répondu systématiquement à la question de la définition et de la caractérisation du sujet, on peut se remettre à sa définition du sujet comme un fantôme de la « vraie structure » de réciprocité des rapports humains, et à sa conception de sa psychologie interindividuelle, qui affirme qu'il n'existe pas le sujet monadique en tant que tel et que le mouvement psychologique extrait son énergie du rapport avec l'autre. Pour lui, le premier n'est pas l'individu, mais le mimétisme rivalitaire, et si on parle de notre « moi » ou de notre « personnalité » c'est à cause de la méconnaissance de nos rapports interindividuels.

CHAPITRE 4 – LE SAVOIR ANTHROPOLOGIQUE DE LA RELIGION SELON LA THÉORIE MIMÉTIQUE

Par rapport au phénomène religieux Girard s'oppose à deux points de vue. L'un d'eux interprète la religion comme un épiphénomène parasitaire de l'humanité, voué à disparaître étant donné la rationalisation progressive de la société. L'autre affirme que chacun des

discours religieux est un point de vue, des récits équivalents où il n'est pas possible d'établir une hiérarchie axiologique ou de rechercher sa liaison avec la réalité. Girard défend l'existence d'un progrès historique dans les diverses civilisations, qui consiste en la progressive renonciation aux sacrifices humains et autres crimes religieux. Ce progrès serait lié au questionnement du sacrifice, au dévoilement de l'innocence des victimes et à la négation des causalités magiques (comme la supposition de l'existence des individus avec des pouvoirs pour attirer le mal ou le bien et influencer dans la nature, étant susceptibles d'être culpabilisés et divinisés). Les textes de certains auteurs tragiques grecs, une série de récits védiques ou, plus intensément, des certains textes vétérotestamentaires, ont remis en cause les mécanismes de culpabilisation et de violence collective. Mais c'est dans les récits évangéliques et chez Jésus, que Girard montre le point maximum du dévoilement de la nature réelle des divinités mythiques, qui ne seraient que des victimes stéréotypés des accusations et des lynchages de leurs communautés. Jésus serait aussi une victime divinisée mais, contrairement aux mythes, il est une victime innocente, à côté des persécutés, qui montre les mensonges des bourreaux et des persécuteurs de tous les temps. Girard voit chez Nietzsche et Heidegger l'esprit du neo-paganisme antichrétien qui prétend invoquer à nouveau les dieux tribaux, germaniques ou grecs, en passant au dessus du christianisme dans sa dénonciation des sacrifices de victimes et en justifiant l'existence des boucs émissaires en faveur de l'unité de la communauté et de sa force. C'est une récupération du sacré qui ne serait pas équivalent au sacré archaïque, caractérisé par l'ignorance, mais au sacré satanisé, en contrant explicitement le christianisme et en connaissant l'innocence des sacrifiés.

PARTIE II – L'ÉVALUATION DE LA MODERNITÉ SELON LA THÉORIE MIMÉTIQUE : ÉPISTÉMOLOGIE, HISTOIRE, SOCIÉTÉ ET VALEURS

Cette partie analyse plus spécifiquement l'évaluation girardienne de la modernité par rapport à des différents niveaux d'analyse : l'épistémologie, la société, l'histoire, les valeurs, l'existence des individus.

CHAPITRE 5 – L'ÉVALUATION DE LA MODERNITÉ AU NIVEAU ÉPISTÉMOLOGIQUE

On va énumérer les idées principales de l'évaluation girardienne de la pensée moderne en général et anthropologique en particulier, par rapport au domaine épistémologique.

- 1) Prise en charge des prétentions de vérité, d'universalité et d'accès à la réalité du discours scientifique et anthropologique, exprimées dans son « réalisme mimétique » ou « réalisme rationnel », qui fuit autant l'analogisme ingénu que le positivisme exagéré, l'escepticisme, le relativisme et le nihilisme.
- 2) Défense, donc, de la matrice de la Renaissance et des Lumières de la connaissance, de son caractère interdisciplinaire, intégral et unitaire et de la récupération des études de l'origine de l'espèce humaine et de ses caractéristiques universelles au-delà des particularités de chaque population et culture.
- 3) Revendication du rôle du christianisme et sa diffusion dans le progressif renoncement à causalité magique et du progrès moral, qui précéderait au progrès scientifique, en donnant une valeur épistémologique à la Passion et à la Croix qui rendent possible, selon Girard, la prise de conscience des stéréotypes de persécution et du schéma transculturelle des violences collectives, ceux-ci étant à la racine de toutes les conquêtes modernes.
- 4) Critique de l'ethnologie qui, malgré avoir tenu plus en compte au début le facteur religieux, est conçue comme un élément parasite de l'humain dont le futur est sa

disparition. Bien qu'elle ait réussi dans la comparaison du christianisme avec d'autres religions, elle aurait échoué en ignorant les particularités du christianisme et sa démystification des religions sacrificielles et archaïques.

5) Diagnostique et critique de l'échec de l'ethnologie moderne qui aurait succombé au relativisme multiculturaliste et au primat des différences particulières, et qui aurait aiguisé l'occultation de la violence et de la religion, en ignorant sa centralité dans l'histoire humaine. En particulier critique à l'idéologie du politiquement correct ou de l'anti-ethnocentrisme qui cache les sacrifices humains des cultures anciennes.

6) Défense en faveur d'une conception des sciences humaines qui étudient l'homme inscrit dans des coordonnées historiques, anthropologiques et évolutives et que, même si elles tiennent en compte les sciences de la nature, sont obligées à trouver leur place propre, sans tomber dans une science sans conscience et sans affectivité.

7) De cette façon, Girard assure quelques prétentions fondamentales : 1) L'étude comparée des mythes et des textes historiques de persécution, capables de refléter des réalités parvenues au passé et dans lesquelles il n'est pas possible de considérer avec une valeur égale les points de vue des bourreaux et des victimes. 2) L'unité du genre humain et la recherche anthropologique des diverses configurations culturelles en parallèle aux diverses interprétations et élaborations en lien avec le mécanisme du bouc émissaire et avec la dynamique mimétique universelle des êtres humains. 3) L'acceptation de la valeur centrale et fondamentale du fait religieux et particulièrement de la lecture d'un progrès diachronique d'occultation et de dévoilement de la violence sacrificielle liée à celui-là, depuis la formation millénaire des rites et des mythes, jusqu'à son questionnement dans des diverses traditions religieuses, surtout, selon Girard, arrivé chez le judéo-christianisme, dont la contestation des religions sacrificielles ouvrirait la porte à la modernité, en libérant autant un grand potentiel constructif qu'une destruction dans l'humanité, et en déchainant une accélération de l'histoire.

CHAPITRE 6 – L'ÉVALUATION DE LA MODERNITÉ AU NIVEAU HISTORIQUE, SOCIAL ET EXISTENTIEL

En ce qui se réfère à l'évaluation girardienne de la modernité au niveau historique, social et existentiel, il faut souligner :

A) Par rapport à son analyse des sociétés modernes dans le cadre du changement historique survenu avec la fin de l'Ancien régime et le triomphe de la Révolution française.

1) Les catégories de « médiation externe » et « médiation interne » seraient spécialement utiles pour montrer le caractère des rapports qui caractérisent plus un type ou un autre de société, selon qu'on parle d'un modèle social rigide des classes, hiérarchisé et qui établit des différences claires entre les individus depuis leur naissance, en instaurant ainsi des distances abyssales entre eux, qui évitent la possibilité de se concurrencer pour des mêmes objets et des propos et, donc, en diminuant les occasions de rivalité mimétique et en renforçant l'inégalité, la stabilité et l'ordre social, en plus de la sécurité individuelle de connaître chacun sa place dans sa vie (modèle des rapports de médiation externe). Ou selon qu'on parle des sociétés, comme les modernes, où le roi a été « guillotiné » et avec lui, le moule statique de la pyramide sociale et ses escalons infranchissables, en se fixant des critères d'un autre type, comme le mérite social, professionnel ou économique, le prestige de chacun... Il y a donc une favorisation de l'égalité formelle de l'aspiration aux mêmes objets du désir, avec indépendance de la possibilité d'y parvenir et aussi, la compétitivité et la rivalité de tous contre tous pour les mêmes objectifs. En même temps que l'individu gagne en possibilités méconnues par l'individu et la configuration de sa vie dans la société, il va souffrir de

l'insécurité et du drame de la recherche de sa place dans le monde face aux autres compétiteurs, en plus de l'instabilité d'un destin qui il sera jamais assuré et qu'il faudrait défendre continûment. La catégorie d'imitation se révélerait aussi comme pertinente pour montrer la réussite des grandes puissances internationales qui s'imitent en obtenant parfois plus de succès avec son imitation par rapport au modèle originel.

2) Girard repère surtout le côté négatif de beaucoup des changements modernes, principalement dans ce qui se réfère à l'existence des individus dans un contexte social de compétitivité féroce, dans la souffrance occasionnée par le bonbon empoisonné de la liberté, spécialement la promesse moderne de l'autonomie appuyée sur un faux présumé d'une subjectivité autarcique et solipsiste qui, paradoxalement, enchaîne plus qu'il ne libère. Le problème, plutôt que les différences, serait son instabilité ou sa dissolution. À l'époque moderne la recherche des boucs émissaires continue, surtout dans les systèmes totalitaires.

3) Malgré le pessimisme girardien, la réalité du monde moderne, comme la réalité du mimétisme, serait ambivalente et le penseur parle aussi des éléments positifs. Une société sans compétitivité, sans crises ou sans violence serait a-historique. La société moderne est capable de défendre l'égalité et la bonne réciprocité, en questionnant les hiérarchies et les différences injustes des sociétés antérieures. La fragilité et la mobilité des rapports rendent possibles autant la haine comme le vrai amour. Et la compétitivité et la rivalité économique peuvent aussi encourager la créativité.

B) Par rapport aux ambivalences de la modernité et du christianisme et leurs projets sociaux et axiologiques dans leur liaison avec une violence qu'ils dénoncent et essaient de calmer, mais qu'ils promeuvent et utilisent aussi :

1) Girard constate une grande influence et répercussion historique des effets du message chrétien et de sa diffusion, dans des ordres diverses. De la liquidation des interdits et des rites des religions antiques et la progressive contestation des mécanismes victimaires et persécutrices, à l'expansion de la rivalité et de la médiation interne, liées aussi à l'expansion du message chrétien et à son égalitarisme. Plus qu'une tradition religieuse, le christianisme apporterait la nouveauté radicale de la connaissance définitive du mécanisme mimétique du sacré. Un athéisme pratique serait attaché aux Evangiles, celui-ci mettant l'accent sur la responsabilité humaine devant la réalité et non pas dans des causes magiques ou divines, en supprimant des sociétés leurs boucs émissaires. Cette libération chrétienne aurait comme revers l'élimination de l'unique paix disponible, en provoquant une libération aussi du potentiel destructif. Le XX^e siècle est celui qui se préoccupe le plus de sauver les victimes mais c'est aussi le siècle des totalitarismes, génocides et du sacré satanique contre le message chrétien.

2) Girard diagnostique l'échec des projets chrétien et modernes et conteste la confiance rationaliste dans l'être humain qui n'assume pas sa nature violente et sa dimension irrationnelle. La pensée et les sciences des Lumières concentrées dans l'ordre et les différences ne seraient pas capables de penser les crises et l'indifférenciation. La sagesse moderne, les Lumières, la pensée révolutionnaire, démocratique et hégélienne n'auraient pas appris la leçon des tragiques grecs qui dit que la réconciliation finale n'existera pas. C'est aussi l'échec du christianisme, étant donné la renonciation des êtres humains à accepter l'âge adulte et leur responsabilité, en surestimant la nature humaine. La modernité sécularise la conception du Dieu biblique dans sa théologie du moi partagée avec le romantisme, en provoquant des dynamiques d'autodestruction et de frustration attachées à l'ignorance de l'intersubjectivité des sujets.

C) En ce qui concerne le diagnostic girardien de la modernité il faut considérer aussi la complexité des questions, en prenant en compte un certain espoir et les ambiguïtés des

dynamiques historiques et culturelles. De cette façon on peut lire chez Girard en même temps :

1) La contestation du diagnostic de la prédominance du relativisme et du nihilisme axiologique, en repérant la validité et la réussite chrétienne du triomphe de la culture de la protection, le soutien et la reconnaissance des victimes, lié aux Droits de l'homme et au judéo-christianisme, avec l'identification d'un totalitarisme des victimes qui utilise la défense des certaines victimes contre d'autres, comme une justification pour infliger la violence.

2) La dénonciation du risque de dissolution de la raison grecque et occidentale, aristotélique et thomiste dont la revendication devrait se faire prenant en compte la religion et non pas contre elle, en même temps que Girard averti sur la question de la récupération du religieux grec comme une façon du neo-paganisme selon le style nietzschéen et heideggérien qui justifierait le retour des boucs émissaires, contre le prophétisme juif et sa défense de l'innocence des victimes.

3) La défense et l'espoir du savoir du mimétisme de la violence et les stéréotypes de persécution acceptés comme un savoir scientifique et comme une parti du sens commun, qui peut nous conduire à une Renaissance, avec le pronostique d'un temps voué à l'Apocalypse.

4) Au-delà de ces considérations on peut signaler la consistance du discours girardien en faveur d'une pensée et d'une rationalité apocalyptiques, qui mettraient d'actualité l'eschatologie chrétienne, en soulignant les risques catastrophiques imminents (parmi d'autres, les menaces nucléaires et le terrorisme international) et le besoin de renoncer à la violence, pas comme une utopie mais plutôt comme une condition « scientifique » indispensable pour la survie.

CHAPITRE 7 – L'ÉVALUATION DE LA MODERNITÉ AU NIVEAU AXIOLOGIQUE : LECTURE « NEGATIONISTE », ÉVOLUTION ET RECTIFICATIONS DE GIRARD

L'espèce et les individus humains autant au niveau de l'anthropogénèse comme de l'ontogénèse, selon la théorie mimétique, ne peuvent pas échapper au mimétisme, à la dette permanente qu'on a les uns envers les autres en nous prêtant, pas seulement les façons de nous comporter, mais aussi des idées, des habitudes, des désirs... Selon l'approche de Girard il y a des lois du désir qui, loin de simplifier les comportements humains, acceptent leur complexité. En même temps sa théorie prétend supprimer des notions et des présupposés étrangers à la réalité des problèmes. Une des lois paraît être celle de l'inévitabilité du conflit et de la rivalité liés à l'imitation d'un désir dont modèle et nous-même, partageons la même place physique ou spirituelle (la médiation interne). De plus, le penseur soutient que les êtres humains ne refusèrent jamais la violence et la tentation des béquilles sacrificielles. La conception moderne du moi autonome, rationnel et libre, est donc contestée mais aussi la notion même de subjectivité, en préférant parler des rapports interindividuels.

On a analysé le changement de position de Girard par rapport à deux questions importantes. De l'affirmation de l'existence d'un désir spontané ou autonome au-delà des effets du désir mimétique à sa négation. Et de l'affirmation de l'existence d'un espace non sacrificiel représenté par le christianisme et le refus du terme « sacrifice » pour parler de la Passion, à l'acceptation de ce terme et l'affirmation de l'unité symbolique de l'histoire des sacrifices religieux, bien que le sacrifice chrétien soit différent.

PARTIE III – LA REFORMULATION DE LA LIBERTÉ ET DE L’AUTONOMIE DANS ET À PARTIR DE LA THÉORIE MIMÉTIQUE. TYPES DE CONVERSION ET LE QUESTION DES MODÈLES.

Après avoir exposé ce qu’on a appelé la « lecture négationniste » de la liberté de la théorie mimétique et, ayant terminé le discours sur l’évaluation de la modernité dans les différents domaines (partie II), on a consacré la partie III à l’analyse des possibilités de reformulation de la liberté et de l’autonomie dans la théorie mimétique et à partir d’elle. Tout d’abord, on relit la théorie girardienne en considérant un point de vue différent à la lecture négationniste, en cherchant les déclarations de Girard à ce rapport. Après on montre de quelle façon le phénomène de la conversion s’inscrit aussi dans la question de la liberté, et, finalement, on aborde le problème des modèles.

CHAPITRE 8 – L’AUTONOMIE, LA LIBERTÉ ET LA SUBJECTIVITÉ DANS LA THÉORIE MIMÉTIQUE

On a construit notre réflexion sur la façon de penser l’émancipation des êtres humains après la théorie mimétique en la plaçant dans les coordonnées suivantes : l’aspect biogénétique et ontogénétique, l’exercice de la liberté et de l’autonomie comme une vertu rare et exceptionnelle, le rôle de la prise de conscience et la connaissance au niveau théorique ou général, au niveau concret ou quotidien, et aussi en considérant le point de vue religieux chrétien de Girard, sans oublier les ambivalences et les paradoxes. (Nous remettons au point 3ème. des conclusions générales par rapport aux objectifs appelés *ad extra*).

CHAPITRE 9 – LA CONVERSION ROMANESQUE, RELIGIEUSE ET ÉPISTÉMOLOGIQUE

En résumant les descriptions des trois types de conversion exposées pendant ce chapitre, on souligne les éléments suivants en commun :

- 1) Girard récupère le concept de conversion dans un sens très riche, bien qu’il soit toujours référé à une conception de changement radical, personnelle et existentielle dans un horizon de temps linéaire, libre et imprévisible, opposé au temps circulaire païen.
- 2) Le penseur ne résout pas l’ambivalence de sa conception de la conversion puisqu’il ne délimite pas avec précision une typologie. Il faut souligner par contre les implications et les relations entre changement vital, personnel et éthique et changement d’approche épistémologique, en affirmant directement ou indirectement : la disparition de la dichotomie entre le moi et les autres, en favorisant la perspective interindividuelle, et la reconnaissance de l’affection mimétique universelle, selon laquelle tous désirent mimétiquement et tous ont tendance à chercher des boucs émissaires.
- 3) Sans parler de la grâce religieuse, il y aurait trois éléments favorisant de la conversion : 1) La spéciale propension au mimétisme qui aiguise la quantité et l’intensité des chutes et des échecs dans le suivi des modèles de comportements et de désirs ; 2) La capacité et/ou le travail intellectuel pour être plus conscient de soi-même, de notre nature humaine relationnelle et des lois du désir et de la propension au conflit ; 3) L’attitude, aptitude ou capacité personnelle, existentielle ou spirituelle de questionner des notions assumées de façon intime ou préréflexive, comme le moi et sa condition libre et autonome.
- 4) La possibilité de la conversion aussi appuyerait la contestation d’une interprétation de la théorie mimétique qui nierait absolument la liberté et la subjectivité humaine et soulignerait

une herméneutique de la pensée girardienne comme une évaluation du projet moderne, étant donné son questionnement ici aussi de sa conception du sujet et de ses attributs.

CHAPITRE 10 – LA QUESTION DES MODÈLES

Girard concède à l'imitation une importance fondamentale dans sa philosophie anthropologique et aussi dans sa philosophie du sujet. Dans la mesure dans laquelle le mimétisme est important dans une multitude de processus ontogénétiques, de façon consciente ou inconsciente, et pas seulement dans l'enfance, et est lié à la configuration de nos désirs, manières de nous comporter et prendre des décisions... il serait fondamental de traiter la question des modèles et des types de modèles qui sont objet d'imitation pour résoudre beaucoup des problèmes en prenant conscience d'eux comme l'autre côté de l'imitation. Même si on assume l'inextinguible dimension d'hétéronomie grâce à laquelle émerge notre subjectivité, il y a des modèles qui aident plus qu'autres, en encourageant les éléments positifs du mimétisme (apprentissage, mobilité des désirs et des modèles, empathie...) ou bien ses effets négatifs (réciprocité violente, sadisme, masochisme...) ? Sur ces questions liées aussi aux deux types de transcendance, la divine, verticale et chrétienne, et la dévoyée ou satanique, ainsi comme à ses deux archi-modèles, Jésus et Satan, on a consacré les différentes parties du chapitre duquel on souligne les questions suivantes.

1) Girard estime que choisir est toujours adopter un modèle et il situe la liberté véritable dans le choix fondamental entre le modèle humain et le modèle divin, la transcendance dévoyée ou la transcendance verticale, celle du christianisme, de Jésus et de Dieu le père. Il affirme la liberté comme une conversion authentique aussi dans le contexte religieux, dans l'élection entre les deux formes de liberté : l'orgueil humain ou Dieu.

2) L'intellectuel français soutient qu'il existe un appétit d'infinitude ou de transcendance inhérent à l'être humain. Oublier cette dimension ou ne pas la mener à bien conduirait au caractère destructif de ce désir, un phénomène typique de la sécularisation moderne, où il y a une prolifération des rapports de médiation interne qui coïnciderait avec la disparition de Dieu, la médiation externe fondamentale.

3) Les grands romanciers, à nouveau, auraient su identifier cette faim du sacré, et l'alternative entre les deux types de transcendances aurait un reflet dans leur vie et dans les vies de leurs personnages avant et après leurs processus de conversion romanesque, chrétienne ou pas.

4) Satan, l'archi-modèle de la transcendance dévoyée est une figure récupérée par Girard mais il la définit comme un être parasite. C'est un modèle qui incite au mépris de la morale et ses interdits, à se laisser conduire par une libération et une imitation apparemment faciles et aimables, mais à la fin il propose un modèle d'imitation orgueilleuse, attachée à la violence mimétique et à des modèles qui deviennent des obstacles et des rivaux.

5) Jésus est l'archi-modèle de la transcendance divine qui présente à son père Dieu comme le modèle à suivre en imitant sa bonté et magnanimité. Son paradigme d'imitation nous éloignerait de la rivalité mimétique et de l'égoïsme, en représentant une invitation à l'âge adulte et à la responsabilité, en même temps qu'ils s'inspirent de l'innocence et de l'obéissance des enfants.

6) Malgré l'intensité et l'effectivité de l'influence des modèles que chacun souffre dans son enfance et dans son procès éducatif, et encore dans l'âge adulte, ce n'est pas suffisant d'avoir de bons modèles, même si on parle du Dieu chrétien ou de Jésus, pour se voir libre des effets mauvais du mimétisme. Autant, si on fait référence à une imitation d'un modèle de Jésus faux (comme celui de Jean-Paul, isolé et impotent, celui des juifs qui le veulent comme le roi

d'Israël ou celui dont l'autonomie est voulue comme un objet qu'on convoite), comme si c'était Jésus même imité par ses disciples, qui rivalisent autour de leur maître.

7) Bien que Girard soit plutôt pessimiste et fataliste, et malgré son évaluation négative de la modernité et de la médiation interne, il accepte la possibilité d'une bonne médiation interne qu'il ne développe pas, mais sur laquelle il parle en partant d'un terme inventé par B. Chantre : la « médiation intime ». Ce serait un modèle de relation qui a comme guide le modèle de Jésus et la reconnaissance de Lévinas de l'autrui, une imitation chrétienne qui cherche la bonne distance par rapport aux autres, en empêchant la rivalité mimétique, la transformation des autres en des idoles sacralisés ou profanés.

CONCLUSIONS

À la fin de ce travail, on va défendre l'accomplissement des objectives et la démonstration des hypothèses exposés dans le chapitre introductoire, en résumant les réussites de notre investigation.

Par rapport aux objectifs qu'on a nommé *ad extra* :

1) L'obtention du portrait de la conception de l'être humain présent dans l'œuvre de Girard

René Girard conçoit l'être humain comme un animal hypermimétique, l'animal imitateur par excellence, un comportement fondamental autant dans l'origine et le développement de l'espèce qu'au niveau des individus. Le penseur utilise la clef du mimétisme pour expliquer la grande capacité des humains par rapport à la violence incontrôlée, en risquant sa propre survivance. Girard, de manière différente à la majorité des penseurs qui ont donné un rôle à la mimesis, met en relief sa dimension de conflit et de rivalité, puisqu'il parle d'une mimesis acquisitive, désirante ou désir mimétique. Un désir imitatif des désirs des autres, en concurrence avec eux à fin d'obtenir les objets comme un moyen d'être comme les autres personnes, au-delà d'une considération des objets *per se*. L'exceptionnelle puissance mimétique, liée à une prodigieuse capacité et flexibilité cérébrale, est attachée aussi à l'émancipation d'une entière dépendance des instincts, mais en même temps il y a une perte de capacité à freiner les crises sociales et la violence chaotique dans les communautés. Les *dominance patterns* sont déjà ineffectifs. Donc, l'humanité aurait été forgée dans les conflits et la survivance grâce aux crimes spontanés d'abord, et aux sacrifices rituels ensuite, liés au mécanisme du bouc émissaire, le produit biologique et culturel qui aurait servi comme un exutoire cathartique en supplantant l'absence des inhibiteurs instinctifs de la violence. L'être humain serait de cette façon fils de la religion, des tabous, des rites, des interdits et des mythes, de la violence et du sacré, autour des crimes fondateurs de chaque communauté à l'origine des élaborations culturelles et symboliques universelles. La méconnaissance de cela serait une condition indispensable pour le bon fonctionnement du processus.

La théorie mimétique inscrit les êtres humains dans l'évolution avec les autres êtres vivants, en supprimant toute différence essentielle, métaphysique ou culturaliste, en même temps qu'elle ne refuse pas la spécificité humaine, méprisée par les éthologues, et en donnant un rôle particulier à la religion dans l'évolution humaine. Le portrait de Girard de la nature humaine est ambivalent, de la même façon que l'importance de notre aptitude mimétique, qui nous émancipe de la totale dépendance des instincts, mais elle nous situe sous le joug de la violence sans contrôle, la pire et plus ancienne menace pour les êtres humains. Mais, le mimétisme est aussi lié à la capacité à devenir des animaux culturels capables d'apprendre, de parler un langage, de transmettre des connaissances. Une capacitation pour la culture qui

selon la théorie mimétique serait étroitement liée au questionnement des communautés autour des victimes sacrificielles, comme le premier élément symbolique et son processus de sacralisation. L'imitation nous rendrait plus instables, violents et fragiles, mais aussi plus habiles, intelligents et capables.

Girard, contrairement à la marginalisation, le mépris ou la stigmatisation des notions de désir et d'imitation survenues dans l'histoire de la pensée occidentale, il les revendique, mais en liaison dans le désir mimétique, en soulignant la dimension de finitude et de carence des êtres humains, toujours en cherchant des modèles pour les imiter, en imitant les désirs des autres pour les combler et les satisfaire. Cette indigence se montre particulièrement dans le désir de transcendance qui serait inhérent aux êtres humains.

Le mimétisme et le désir mimétique seraient fondamentaux d'un point de vue biologique, social et culturel. Ils seraient capitaux dans les procès d'apprentissage et de transmission du langage, de la connaissance, des traditions ; pour apprendre à se nourrir et se socialiser. Des psychologues comme Piaget, ont montré la fonction du mimétisme infantile attaché à l'empathie et au développement des habilités cognitives et communicatives. Mais l'être humain ne serait pas mimétique que dans l'enfance, il le serait aussi dans l'âge adulte, une considération absente chez Piaget, confirmée par la découverte des neurones miroirs (pas seulement dans les cerveaux humains). De nouveau on peut voir l'ambivalence du mimétisme, par exemple, dans le *double bind* ou double injonction contradictoire des modèles qui proposent son imitation en même temps qu'ils la censurent. D'un autre côté, même la conformation des appartenances au sein de chaque groupe ou des identités les plus banales ne serait pas indépendante à la violence de l'exclusion et au refus de ceux qui ne sont pas du groupe ou de ceux à qui il n'est pas permis d'en être part. Le mimétisme, ses effets positifs et négatifs ; son caractère indispensable et terrible est ainsi autant au niveau culturel comme au niveau individuel. C'est la mimesis, et non pas la violence, qui est fondamentale dans l'anthropogenèse et l'ontogenèse. On peut le voir dans la notion du cycle mimétique qui occupe toute la séquence depuis le désir mimétique, la rivalité mimétique et sa contagion, jusqu'à la crise mimétique et sa résolution par le bouc émissaire. Encore aujourd'hui on n'a pas perdu notre propension mimétique à la violence et à la décharger.

Girard met en doute la propre existence du sujet. Il conçoit la « psychologie interindividuelle », en prétendant substituer le point de vue subjectif au point de vue interindividuel ou intersubjectif, en supprimant le mythe de la souveraineté personnelle du moi et en soulignant l'aliénation mimétique. Il pense un sujet fantomatique de celle qui serait la « vraie structure » de la réciprocité des rapports humains. Si on parle de notre « moi », notre caractère ou notre personnalité, ce serait dû à notre méconnaissance. Si on parle de notre « moi » il faudrait le faire non comme une entité indépendante, mais comme une conjonction ouverte des rapports et des interactions interindividuelles. Le « moi » serait donc quelque chose d'instable, de changeant, de malléable, traversé par l'altérité, un fait paradoxale, rendu possible et gêné par le mimétisme ; une mystérieuse unité de deux aspects inséparables et opposés en même temps : l'autonomie et l'hétéronomie. Néanmoins, Girard affirme qu'il valorise les apports du concept de personne et nie que sa théorie nous oblige à un renoncement total de la dimension individuelle et subjective, ce qui équivaldrait à renoncer au monde.

2) La détermination des éléments invalidés des conceptions de liberté et d'autonomie, ainsi que des éléments principaux de la pensée moderne et de sa cosmovision qui sont contestés par l'anthropologie mimétique.

Girard conteste l'existence d'une différence de caractère métaphysique entre les animaux humains et les autres, en assumant la radicalité des conditionnements biologiques, évolutifs et historiques. Il nie l'exceptionnalité de chaque « moi » selon une nature intime des

désirs, passions ou amours propres et, même, dans le cas des artistes et de la créativité, qui ne serait jamais possible à partir de rien. Le désir mimétique serait universel, égal pour tous. Notre moi, nos désirs, seraient modelés par la société et la culture, ce qui délégitime les conceptions du sujet moderne, autonome, hors de l'espace et du temps, incompatible avec l'hétéronomie consubstantielle du sujet imitateur conçu par la théorie mimétique, toujours lié aux autres, sous son influence et les influant. Le penseur français conçoit l'être humain loin de l'optimisme des Lumières et de sa conception d'un animal rationnel. Au contraire, il le pense dépendant de béquilles sacrificielles qui, encore, ont besoin de la méconnaissance d'elles-mêmes pour leur fonctionnement effectif dans le mécanisme cathartique comme exutoire de la violence et de l'instabilité social.

De cette façon, les conclusions qu'on peut tirer ont un accent très antimoderne dans plusieurs sens. Ils supposent, tout d'abord, en utilisant la terminologie de Freud un approfondissement dans la blessure narcissique, au-delà de la blessure cosmologique de Copernic, de la biologique de Darwin ou de celle de la psychanalyse. Chez Girard la blessure suppose reconnaître, non seulement que le désir n'est pas aussi libre comme l'individualisme le soutient, mais, contre les théories traditionnelles de la culture humaine, il affirme aussi que celle-ci tire ses origines du crime fondateur. Si à l'avis de Freud il a été au début des temps un seul crime de la horde primitive dont trace universelle serait dans notre inconscient, Girard place une série des crimes innumérables. Après, ces crimes évolueraient vers leur progressive ritualisation, en montrant la propension humaine au conflit et à la violence, sa tendance à se décharger contre des victimes innocentes, en renforçant les liens d'une communauté, et son ignorance sur tout ce qui passe. Encore, on peut dire que la conception de l'être humain selon la théorie girardienne conteste les fondements de la cosmologie moderne en les ébranlant, comme dans les domaines suivants :

-Dans la Philosophie de l'homme : a) parce qu'elle conçoit l'être humain, non comme un bon sauvage chez Rousseau corrompu par la société, et non plus comme le loup de Hobbes capable finalement de contrôler sa colère, mais comme la pire des bêtes, incapable de se contrôler, en risquant sa propre survie. b) Parce que la distinction métaphysique entre les animaux et les êtres humains est déclarée cassée. En plus nous sommes plus virulents, nous sommes pires par rapport à la violence.

-Dans la Philosophie de l'histoire et la Philosophie politique : a) parce que, bien que Girard reconnaît un progrès dans le dévoilement du mécanisme victimaire, il situe au début des sociétés et de la théorie des institutions, non pas un contrat social ou un accord, mais une violence emballée qui ne peut être contrôlée que par plus de violence, au prix de plus de victimes innocentes et des rituels sacrificiels pendant des milliers d'années. L'origine des sociétés ne serait pas, donc, dans un pacte rationnel, mais dans le sang des victimes, dans les crimes, sacrifices, rites et mythes. b) Parce que, malgré la reconnaissance du progrès dans l'histoire, contre une conception du temps circulaire, il identifie des régressions. La théorie mimétique constate en même temps les réussites et l'échec des projets moderne et chrétien et il n'y a pas un progrès infini grâce à la rationalisation et la responsabilisation mais, par contre, un horizon de menaces apocalyptiques pour le monde entier.

-Dans la Théorie de la connaissance : a) parce qu'il y a un questionnement de la confiance moderne vers la réussite de la science et des savoirs modernes pour étudier les rapports humains, le désir, la violence, ou l'étude de la religion. La violence et le sacré auraient été en plus niés ou méprisés séculièrement et Girard les place dans un niveau anthropologique principal. b) parce que le penseur lit dans certains textes religieux et littéraires en particulier, et non pas dans les sciences ou la philosophie, les sources de cette authentique compréhension de l'humain, comme une réalité imitative et violente, malgré cela il fait après allusion aux disciplines comme la neuroscience (à sa découverte des neurones miroirs) ou à l'archéologie de champ (et la découverte des enterrements des victimes tuées d'une façon rituelle) pour

appuyer sa théorie du désir mimétique et du bouc émissaire. Mais oui, Girard il est aussi moderne, et il s'identifie avec l'esprit de la Renaissance et des Lumières, quand il défend l'unité de la connaissance, en se montrant contraire à la tendance qui sépare les savoirs dans des compartiments isolés.

-Dans la Philosophie de la religion : a) parce que la vision moderne de la religion considère ce phénomène comme quelque chose de parasitaire, extrinsèque aux êtres humains, qui va disparaître grâce à la rationalisation de la société. Par contre, Girard croit que l'humanité est la fille du religieux. b) Parce que Girard défend l'aspiration à la transcendance comme un élément anthropologique, inhérent à l'être humain et non conjoncturel.

-Dans la Philosophie du sujet : a) parce qu'il y a un questionnement radical pas seulement des attributs du moi moderne (rationalité, autonomie, liberté) et de sa sécularisation des caractéristiques du Dieu médiéval et biblique, en formant une théologie du moi, b) mais aussi Girard met en doute la notion même du sujet et de son existence, comme un fantôme forgé des rapports interindividuels.

De cette façon, une autonomie et une liberté comprises comme des dons métaphysiques et des attributs inhérents à un sujet autarcique, rationnel, maître de ses désirs, ne seraient pas acceptables et elles sont contestés par la philosophie intersubjective et anthropologique de Girard qui, depuis ce point de vue, s'inscrirait dans une tradition, avec Feuerbach, Hegel, Marx, Durkheim, Freud, Rorty, Vattimo, parmi d'autres, en remarquant le caractère social des êtres humains et en faisant une déconstruction du sujet, selon les cas.

3) La reformulation de l'aspiration aux idéaux de liberté et d'autonomie par la théorie de Girard.

Malgré la critique de Girard du sujet moderne et de son emphase dans les lois et les dynamiques du mimétisme, dans la propension au conflit et dans le réseau de réciprocité positive et négative des rapports interindividuelles qui seraient partout, et qui pourraient nous faire dériver de la théorie mimétique une lecture qui nie la subjectivité, la liberté et l'autonomie des êtres humains, le penseur ne ferme pas du tout la porte à la subjectivité, non plus au moi autonome capable de résister aux mauvais effets du mimétisme. De plus, les allusions breves mais expressives à ce rapport nous invitent à les reformuler, avec les conclusions qu'on peut déduire de la théorie girardienne.

Si on voit les choses du côté de la phylogenèse et de l'ontogenèse, le mimétisme, le désir mimétique, le mécanisme du bouc émissaire, les sacrifices et les rituels religieux, loin d'être limités aux aspects qui font d'eux de lourds obstacles pour les êtres humains, sa liberté et son autonomie, ils représentent aussi, à l'avis de la théorie mimétique la condition de possibilité de l'humain et de son émancipation. Le mimétisme, on le rappelle, aurait été fondamental, lié à une capacité majeure du cerveau et à la rupture par rapport aux *dominance patterns*, en exposant les hommes au risque de mort à cause de leur propre violence emballée, mais en faisant possible la consolidation des sociétés humaines. L'humanité ne serait pas que débitrice des sacrifices et des rites religieux, mais elle serait aussi du savoir autour du mécanisme émissaire et des stéréotypes de la violence, un succès qui, selon Girard, serait déterminant au cours de l'évolution humaine, en concédant un rôle particulier au christianisme. La contingence et le déterminisme seraient présents dans le mécanisme du bouc émissaire. Il n'y n'aurait pas là une négation de la liberté individuelle et de l'existence des automatismes ou de mécanismes individuelles et sociaux.

Le fait que les désirs soient toujours affectés par l'imitation, ne veut pas dire que le sujet ne soit que passif, il est aussi actif dans l'élection et l'imitation de ses modèles et dans la mesure dans laquelle celles-ci sont conscientes, elles ouvrent la porte à la liberté et à la

responsabilité dans la théorie mimétique. Le caractère imitatif des désirs rend possible que les désirs soient mobiles et pas fixes. Le fait que l'homme désire de façon imitative serait quelque chose libératoire, qui signifie une ouverture aux autres, qui nous rend capables d'adaptation et d'apprentissage, en échappant aux instincts des animaux, fixes et routiniers. Cette interprétation s'oppose à la conception de la nature individuelle du désir, dont la théorisation moderne linéaire détermine d'une certaine façon désir et objet. Si les désirs sont de chacun, s'ils expriment notre propre nature, on devrait désirer toujours les mêmes choses. Il y a donc un changement des rôles. La conception qui avait l'air de défendre une liberté et une autonomie majeures des désirs, se révélerait alors comme une position qui fixerait des désirs subjectifs aux objets et la théorie mimétique, qui nie l'archi-individualisme moderne, met en relief la mobilité des désirs, objets et modèles rendue possible par le mimétisme. De plus, Girard nuance les formulations les plus déterministes de sa théorie, en affirmant que tout ne se réduit pas au désir mimétique, aux conflits et rivalités mimétiques, en s'osant à soutenir que parfois il est possible de parler d'un moi autonome, d'un amour sain entre des amoureux, ou entre des parents et des enfants.

Chez Girard on peut lire l'affirmation des possibilités de l'exercice subjectif de liberté et d'autonomie d'une façon particulière dans trois sens :

1) La résistance au mimétisme, surtout à ses effets mauvais et aux dynamiques collectives d'exclusion, de persécution et d'application de la violence sur des victimes spécifiques. Serait une vertu rare et précieuse, celle de l'immunité au mimétisme, liée au bon usage de la liberté. Elle serait illustrée dans la possibilité de changer de modèle par les individus qui sont part de la multitude qui persécute à la femme adultère pour la lapider dans l'évangile. Le désir mimétique ne serait pas contraire à la liberté humaine, celle-ci serait possible grâce à la mobilité des désirs sur des modèles pas fixes non plus. Une véritable dimension subjective serait possible liée à l'auto-conscience réflexive et à un domaine de liberté de décision opposé aux influences mimétiques collectives, mais qui en même temps peut être encouragé par l'imitation d'un modèle (v. gr., le modèle de Jésus et son invitation : « qui est libre de péché jette la première pierre »).

2) La conversion, dans un sens très riche et divers (romanesque, épistémologique et religieux), est liée en tout cas à un changement radical, personnel et existentiel qui s'inscrit dans un temps linéaire, libre et imprévisible, opposé au fatalisme du temps circulaire du paganisme. Ce changement implique : l'assomption d'une perspective interindividuelle contre la dichotomie entre le moi et les autres ; la reconnaissance du mimétisme universel (tous les hommes désirent mimétiquement et ont une tendance à chercher des boucs émissaires) et l'inclusion dans la recherche qui a pour objet d'étude les êtres humains, de l'auto-analyse et le principe de réflexivité. Parmi les facteurs qui rendent possible la conversion, sans parler de la grâce surnaturelle sur laquelle Girard n'est pas clair, on peut nommer : une spéciale propension au mimétisme qui augmenterait la quantité et l'intensité des occasions dans lesquelles le sujet peut trébucher et échouer par rapport à l'imitation de ses modèles et, donc, les opportunités de prendre conscience de tout ce qu'il se passe ; la capacité intellectuelle à prendre conscience de nos désirs et comportements mimétiques et sa liaison au réseau des rapports de réciprocité interpersonnelles et la propension au conflit ; la capacité de questionner des notions assumées de façon intime et/ou préréflexive comme le « moi » ou « ma personnalité ».

3) La formulation, le choix élection et/ou le suivi des modèles d'imitation constructifs qui mènent à bien nos dynamiques désirantes, en contribuant à notre émancipation et non à notre dégradation. Particulièrement, Girard place ce choix des modèles autour de deux types de transcendance, la transcendance verticale, divine ou chrétienne et la transcendance dévoyée ou satanique, dont les archi-modèles seraient respectivement Jésus et son imitation du Père, et Satan. Le penseur place la liberté dans l'alternative entre le modèle et l'orgueil humain ou le

modèle divin. Bien qu'on parle des cordonnées religieuses, on est à nouveau dans un terrain où les frontières ne sont pas clairement définies par rapport à un niveau séculaire, ce qui rend possible aussi le respect de l'athéisme méthodologique. Dans ce sens là, la transcendance verticale conduit à une imitation qui n'encourage pas la concurrence mimétique, en ligne avec la magnanimité et la bonté du Dieu qui fait s'élever le soleil pour les bons et les mauvais, avec un type de rapports de médiation externe, où le modèle ne devient pas un obstacle-rival ni une obsession. Au contraire, la transcendance dévoyée signifie la faim d'infinité mal dirigée vers les autres, qui sont devenu des idoles dans un cadre de rapports de médiation interne, où le désir métaphysique est obsédé par la possession de la divinité fantomatique qui attribue à son modèle, entouré de la vanité, la jalousie, l'orgueil... L'archi-modèle satanique encourage le mépris de la morale et des interdits, en invitant à une libération et à une imitation faciles d'abord, mais en conduisant ensuite à l'avidité, la rivalité et à la violence mimétique. Jésus ne méprise pas les lois ou les interdits en soi, mais, en proposant une compréhension intelligente du désir, il invite avant tout à l'imitation du modèle divin. Ce serait aussi l'élément substantiel de la proposition girardienne de la « médiation intime » ou imitation chrétienne, comme un essai pour trouver la distance juste dans le rapport avec l'autre sans faire de lui une idole sacralisée et profanée.

Nous avons montré que la théorie mimétique n'a pas la porte fermée à l'exercice libre et autonome subjectif, malgré cela, on ne peut pas l'abstraire du mimétisme. Dans le travail on a situé en quatre points le procès qu'on peut lire dans l'œuvre girardienne par rapport à la subjectivité, la liberté et l'autonomie : 1) démythification de la caractérisation de ces notions comme des qualités ou facultés naturelles ou métaphysiques ; 2) re-situation en acceptant l'ambivalence et la difficulté pour les mettre en oeuvre et les concrétiser ; 3) revalorisation étant donné qu'elles ne sont pas tenues comme des choses faciles, ordinaires ou déjà conquises ; 4) appel à la responsabilité éthique contre le risque de se laisser conduire par le mimétisme et la tendance à la décharge de la violence sur les victimes.

Il faudrait souligner les advertances suivants à tenir en compte dans notre aspiration à être des sujets libres et autonomes :

1) Des difficultés. Pour accéder à un « vrai » exercice individuel il serait nécessaire d'être capable de se séparer de la multitude, de réaliser un auto-examen et de questionner la voix unanime de celle-ci, ainsi que des voix des idées, des opinions, des modèles offerts par les médias. La difficulté est majeure si on manque de modèle pour faire ce questionnement et aussi pour devenir capable d'être libres et responsables. La grande exigence qui suppose décider d'une façon autonome n'est pas étrangère à ceux qui ont du pouvoir, mais que l'on souligne ces vicissitudes ne suppose pas un mépris de la liberté, mais, au contraire, c'est comme cela qu'on met l'accent sur son caractère vertueux et précieux, contrairement la dévalorisation de ceux qui parlent d'elle comme quelque chose qu'il faut présupposer, comme une faculté inconditionnée et inhérente.

2) Ambivalence mimétique. En suivant l'exemple de l'épisode de la lapidation encouragé par Apolonio de Tiana, l'imitation d'un modèle peut nous conduire autant à la réflexion et à la séparation d'un dictamen unanime de lapidation (comme chez Jésus), comme à l'excitation et à l'encouragement à lapider une victime, contre laquelle on n'avait rien au début (comme chez Apolonio). Malgré cela, les deux cas montreraient la liberté des individus pour changer de modèle, avec des résultats qui ne sont pas neutres ou indifférents, il faut repérer le mimétisme sous-jacent dans les deux. Même dans le cas de la femme adultère, il faudrait prendre conscience du fait que, bien que la lapidation ne soit pas exécutée, l'exercice autoréflexif et critique, et la décision libre et consciente ne seraient pas une chose propre à la majorité des individus, qui seraient limités à imiter les premiers qui ont laissé la pierre par terre. Ce qui nous fait réfléchir sur le fait que, malgré les apparences, on peut se croire dans les sociétés matures, responsables et démocratiques, mais, en réalité, elles peuvent changer

selon les modèles triomphants de chaque moment. Alors, autant le comportement d'une multitude en cherchant des boucs émissaires comme la renonciation au mimétisme violent, se répandent grâce au mécanisme social et au mimétisme aveugle. En ce sens là Girard croit que les démocraties représentatives ne prétendent pas voler du pouvoir aux citoyens mais prévenir les effets mimétiques négatifs des multitudes usés par les totalitarismes.

3) Conquête continue. Malgré l'usage de la notion de conversion utilisée par le penseur français, ça ne veut pas dire que les « convertis » (au sens romanesque, épistémologique ou religieux), même les saints ou les génies, ne sont pas affectés par le désir mimétique ou qu'ils sont toujours étrangers aux polarisations mimétiques. Les sphères de l'autonomie et de la liberté, même celle de la subjectivité seraient là comme des domaines toujours à conquérir.

4) Absence de garantie et risque perpétuel. L'assomption du modèle divin de la transcendance vertical, même chez les disciples de Jésus par rapport à leur maître, ne garantit pas l'élimination des dynamiques nuisibles du mimétisme. En fait, ceux-ci n'ont pas été étrangers à l'orgueil et à la rivalité, à la compétition pour la meilleure incarnation du modèle. Jusqu'à l'humilité peut être, plus qu'une vertu, un objet de compétition parmi ceux qui aspirent à être humbles. Tout comportement humain, bien qu'il soit noble, est susceptible de contamination. Donc, bien que les bons modèles soient fondamentaux dans les processus éducatifs et même dans l'âge adulte, ils ne sont pas non plus la panacée.

5) Imprécision de Girard. Une autre précaution à tenir en compte est l'absence d'une élaboration théorique systématique ou bien définie sur l'exercice de la liberté. Les rôles de la grâce ou de l'intervention surnaturelle ne sont pas bien concrétisés ainsi comme la capacité ou l'entraînement à l'autoréflexion pour résister au mimétisme négatif et en faveur du progrès émancipatoire.

Après tout, la théorie girardienne ne condamne pas l'être humain à la servitude. Tout au contraire, elle attire l'attention autant sur l'aliénation mimétique, comme sur la spéciale capacité humaine à imiter comme une condition de possibilité d'une liberté qu'il faut conquérir, dont l'exercice est difficile mais qu'en même temps, fait d'elle une perle précieuse. On devrait être auto-exigeants, responsables et conscients, en assumant que la liberté et l'imitation ne s'excluent pas forcément. Au contraire, elles peuvent et elles doivent s'allier.

Par rapport aux objectifs qu'on a appelé *ad intra* :

1) La détermination de la réaction de Girard à la modernité et son évaluation à ce sujet:

Dans le domaine épistémologique :

1) Il faut remarquer quelques points d'affinité avec la gnoséologie moderne comprise dans un sens ample, bien qu'il faut tenir en compte quelques exceptions : a) les prétentions de vérité, d'universalité et d'accès à la réalité, en fuyant autant l'analogisme ingénu comme le positivisme exagéré, autant du relativisme, comme du scepticisme, du nihilisme et de l'idéalisme, conçu déjà par certains comme une racine des deux antérieurs. b) La défense de la matrice Renaissance et illustrée de la connaissance et du savoir qu'on ne comprend pas sans son caractère interdisciplinaire, intégral et unitaire, ou sans la prétention, que Girard récupère, d'étudier l'origine de l'espèce humaine et ses caractéristiques universelles, même s'il tient en compte aussi les différences de chaque culture.

2) Nous soulignons la transcendance que Girard confère à ceux deux points étant donné que sur eux sont appuyés : a) l'étude comparative des mythes et des textes historiques de persécution comme des récits qui font référence à la fin des processus véritables de victimisation et de crime où les points de vue des tueurs et des victimes ne sont pas neutres, et

c'est aussi important d'établir la vérité comme la fausseté ; b) et la diversité des élaborations culturelles autour du phénomène universel du mécanisme du bouc émissaire et la dynamique mimétique universelle.

3) L'occultation et le mépris du rôle de la violence et de la religion dans l'histoire de l'humanité et encore aujourd'hui concentre les critiques de Girard à l'épistémologie moderne, particulièrement dans le terrain ethnologique : a) Il critique l'ethnologie qui, bien qu'elle ait considéré au début le facteur religieux, elle l'interprète maintenant comme un phénomène parasitaire voué à la disparition progressive en parallèle au progrès et la rationalisation des sociétés. b) Diagnostique de l'échec de l'ethnologie moderne critiquée par Girard comme un résultat du relativisme multiculturaliste qui a survalorisé les différences et les particularités, et a contribué à cacher la violence et la religion, ignorant leur centralité. c) Critique des facteurs idéologiques comme l'anti-ethnocentrisme ou ce qu'on pourrait appeler le « philo-classicisme », dans la mesure qu'ils cachent l'existence de sacrifices humains, présents par exemple chez les aztèques ou chez les phéniciens, découverts par les archéologues dans certains sépulcres.

4) En particulier, Girard croit que le questionnement et la contestation des religions sacrificielles opérées par le christianisme sont un événement indispensable à l'origine de la modernité : a) il revendique le rôle du christianisme et sa diffusion globale, liée au renoncement progressive de la causalité magique et au progrès moral (la science triompherait parce que la persécution aux sorcières s'est terminée et non à l'inverse). b) Il donne une valeur épistémologique à la Passion et à la Croix qui, à son avis, rendent possible la prise de conscience des stéréotypes de persécution et du schéma transculturel des violences collectives. c) Il affirme que ces éléments sont à l'origine de toutes les conquêtes modernes.

5) L'auteur de *La violence et le sacré* défend avec vigueur une conception des sciences humaines dans laquelle : a) elles ne peuvent pas étudier l'être humain sauf si elles l'inscrivent dans ses cordonnées historiques, anthropologiques et évolutives, en liaison avec les autres animaux et êtres vivants ; b) elles doivent tenir en compte, donc, les sciences de la nature, mais en cherchant leur propre place ; c) la science ne peut jamais être science sans conscience, elle doit accepter un lieu pour l'affectivité, en assumant de façon critique le passé dont elle est obligée de tirer des leçons aussi et être ouverte à l'innovation.

Dans la dimension historique, sociale, existentielle et axiologique :

1) Girard concède un rôle protagoniste au christianisme et ainsi qu'à la connaissance procurée par celui-ci et son influence dans l'histoire de l'humanité. Le christianisme serait aux racines de la modernité, en libérant un grand potentiel constructif mais aussi de destruction, il aurait aussi accéléré l'histoire.

2) Depuis la première oeuvre girardienne, se manifeste l'opposition de ses approches par rapport à la philosophie moderne, ainsi qu'à son évaluation pessimiste des sociétés modernes, en utilisant les catégories de : « médiation externe », plus propre des époques antérieures, et de « médiation interne », en mettant l'accent dans les ombres et les pénuries, surtout en ce qui fait référence au drame de l'homme moderne. De plus : a) il y a une récupération de la notion d'imitation comme une clef fondamentale pour comprendre les désirs et la condition humaine, en soulignant l'hétéronomie inhérente à la conception triangulaire du désir qui met la lumière sur le modèle caché qui rend désirables les objets même dans les passions amoureuses. b) La théorie mimétique conçoit le domaine littéraire et romanesque, avant la philosophie ou la science, comme un terrain privilégié pour bien comprendre le fonctionnement des rapports humains et assumer leurs changements historiques. c) Il existe une grande dimension d'irrationalité qui accompagne la formulation des désirs et la dépossession d'un sujet continuellement influencé par les autres. d) Près de

l'euphorie révolutionnaire il faut voir le contrepoint. Il n'y a pas déjà une pyramide des classes rigides, mais il y a une société des individus égaux où tous sont dans une compétition en désirant les mêmes choses, dans un contexte de rapports de médiation interne caractérisés par la haine, la jalousie, l'orgueil et l'insécurité. C'est le problème de chacun de trouver sa propre place dans un monde instable.

3) À l'époque moderne le monde des affects est complexe, et la souffrance existentielle s'aggrave. La modernité serait aussi l'époque des transcendances dévoyées avec la dissipation de Dieu dans un horizon sécularisé, et de la crise de la morale religieuse qui, cependant, révélerait sa fonction comme coupe-feu des excès mimétiques.

4) Le penseur français semble nostalgique, dû à son évaluation pessimiste de l'époque moderne, des sociétés où la médiation externe était prépondérante, en étant diminuées les occasions de compétition et de rivalité mimétique, et la stabilité et l'ordre social étaient renforcés, en plus de la sécurité individuelle par rapport à sa propre place dans le monde. Cependant il valorise aussi les aspects constructifs et positifs de la réalité du monde moderne. Une société sans compétitivité, sans crises ou sans instabilité serait a-historique. La société moderne est assez audacieuse pour défendre l'égalité et la bonne réciprocité, en considérant les hiérarchies du passé des sociétés traditionnelles injustes, inappropriées et coactives. La grande fragilité et mobilité des individus et des rapports des sociétés modernes rendent aussi possible le vrai amour et pas seulement la haine. Et la compétitivité et la rivalité économiques, au-delà de promouvoir la méfiance ou la colère parmi les compétiteurs, est aussi créatrice et productive. Dans le cadre des rapports internationaux les pays peuvent avoir des réussites en imitant les autres. De plus, il est vrai que l'individu moderne, en payant un prix cher, jouerait de possibilités inconnues pour sa réalisation personnelle. Il n'est pas prédéterminé à une classe précise et il vit dans un contexte pluriel très riche de valeurs et de modèles. En général chez les sociétés modernes il y a aussi le monopole de la violence par l'État contre les cycles des violences et des vengeances sans fin des autres époques et sociétés anciennes.

5) Girard conteste clairement certaines valeurs modernes comme l'optimisme anthropologique rationaliste, ou l'exaltation du sujet, sa liberté et son autonomie, comme des éléments mythiques appuyés sur une fausse vision de l'être humain, conçu de façon solipsiste et autarcique. Il repère, comme l'École de Francfort, les dérivations et les conséquences du projet moderne et des Lumières contre ses propres propos émancipatoires, en diffusant des valeurs de servitude et de dépendance, à travers d'une fausse libération des désirs qui cache sa nature mimétique et hétéronome et, dans cette mesure, il conduirait à la frustration du sujet. On trouve des phénomènes typiques de la modernité comme : le snobisme, la coquetterie, le narcissisme, le masochisme, la vanité, qui sont liés aux rapports de médiation interne où la distance entre le sujet et le modèle est minime et ses rôles sont interchangeables en devenant des obstacles et des rivaux l'un pour l'autre. Particulièrement la « mort de Dieu » rendrait plus facile la fascination des autres, comme ceux que nous montrent apparemment la réalisation de la promesse moderne de l'autonomie métaphysique. Par contre, en réalité, cette serait un des mensonges de la transcendance dévoyée et de la séduction satanique, contre le modèle d'imitation chrétienne. La solitude liée à l'individualisme moderne serait une négation cachée du désir mimétique. Sa liberté menteuse radicale le rend plus esclave des autres à qui il se dirige toujours étant donné l'indigence des êtres humains qui, comme Salomé, ne savent pas quoi désirer.

2) L'élucidation de l'évolution de la pensée girardienne par rapport à deux questions qui appartiennent à son évaluation de la modernité.

1) La considération d'un désir spontané ou autonome libéré du mimétisme, présent de façon plus ou moins latente ou explicite surtout dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, bien que Girard reconnaisse clairement plus tard qu'il considère cette posture comme une erreur qu'il refuse. L'auteur paraissait soutenir l'existence d'une liberté authentique au-delà de la

vanité moderne même au-delà du désir mimétique, capable d'assumer le désir selon soi-même, libéré du désir selon l'autre. Une idée qui sera nié absolument ou très nuancé et soumise à des conditions, jamais totalement séparée du mimétisme intersubjectif.

2) L'autre question est liée à la considération d'un espace non sacrificiel, représenté par le christianisme, mais Girard change sa position et considère, au contraire de ses déclarations antérieures, qu'on ne doit pas refuser le terme « sacrifice » pour parler de la Passion, bien qu'il s'agisse d'un type de sacrifice différent à ceux des religions archaïques. Cette problématique a une présence et une répercussion grandes dans l'œuvre girardienne. On a situé le changement de sa position en 1994. Malgré cela le penseur avoue son refus définitif en 2007. Son acceptation du terme « sacrifice » veut aussi dire qu'il assume l'unité symbolique de tous les sacrifices de l'histoire de l'humanité, en supprimant ce qui Girard a après considéré comme une illusion, un élément progressiste ou humaniste, comme tout ce qu'il y avait encore d'anti-christianisme et de modernité chez lui. Mais Girard ne répond pas à toutes les objections contre l'utilisation du terme pour parler du christianisme qu'il a fait avant de changer sa lecture.

Par rapport aux objectifs attachés à l'évaluation et à la critique :

1) La pondération des succès et des défaillances du penseur dans sa formulation du désir mimétique :

La théorie de Girard est capable de soutenir un fil conducteur cohérent autant dans son interprétation sur l'anthropogénèse, l'origine de la religion et de la culture, comme dans l'ontogénèse. L'hypothèse du désir mimétique, paraît donner une explication cohérente à un ensemble des phénomènes psychologiques et psychopathologiques, sans recourir à des pulsions différentes comme chez Freud. L'approche mimétique donne une interprétation de l'être humain sans établir une différence métaphysique entre les animaux humains et les autres. Cependant, le penseur n'est pas clair quand il faut déterminer si le désir mimétique n'est que humain. C'est là qu'on trouve des ambiguïtés ou des contradictions quand il ne parle que parfois d'un substrat plus basique que le désir, les interférences mimétiques. Bien qu'il soit explicite en niant qu'il définie toute imitation comme désir, et nuance son réductionnisme en éclairant que tout n'est pas une question de mimétisme, il n'approfondit pas. Le désir mimétique aurait la vertu de son potentiel explicatif. De diverses disciplines de la connaissance peuvent profiter ses éclairages sans oublier sa référence aux neurones miroirs. Le désir mimétique est capable aussi de lier les éléments du désir et de l'imitation, en les illuminant réciproquement, en apportant une vision innovatrice qui casse les moules du romantisme et de la pensée moderne, en incorporant la sensibilité anthropologique et intersubjective de la contemporanéité. Bien qu'on puisse apprécier le contexte théorique de l'hypothèse girardienne (inspiration phénoménologique, observation directe des données, réalisme, psychologie interindividuelle), Girard a dû faire un effort pour systématiser ses idées et approfondir à ce propos.

2) L'exposition des tensions, complexités et ambiguïtés de son diagnostic de la modernité, ainsi comme des ambivalences du désir mimétique par rapport à la liberté et l'autonomie.

1) Girard constate une grande influence et une grande répercussion historique des effets du message chrétien et de sa diffusion, dans des ordres très diverses. La liquidation des interdits et des rites des religions antiques et la progressive contestation des mécanismes victimaires, ou l'expansion de la rivalité et la médiation interne, liées aussi à l'expansion du message chrétien et de son égalitarisme. Au-delà d'une tradition religieuse le christianisme apporterait la nouveauté radicale de la connaissance définitive du mécanisme mimétique du sacré. Les Évangiles développeraient un athéisme pratique qui mettrait en relief la responsabilité

humaine par rapport à la réalité, en éliminant les références à des causalités magiques ou divines, et en questionnant les boucs émissaires des sociétés. Cette libération chrétienne aurait aussi des conséquences négatives : une libération maudite du potentiel de destruction, étant donné la privation des sacrifices qui apportaient l'unique paix disponible, et un égalitarisme qui encourage les rapports de médiation interne. En même temps, le message chrétien dans le monde moderne aurait accéléré l'histoire du monde, en augmentant le risque des menaces violentes. Les conquêtes de la modernité et la phase historique qu'on a appelé moderne sont possibles pour Girard grâce à une prise de conscience interne au christianisme.

2) L'esprit scientifique, la culture des victimes, l'émancipation par rapport aux religions sacrificielles seraient des produits desquels l'Occident moderne aurait bénéficié grâce à l'action du christianisme. Mais l'orgueil occidental serait trompé dans la mesure où il ne reconnaît pas le rôle du christianisme et étant donné l'absence de responsabilisation et un mauvais usage de la liberté. Cependant, Girard souligne la continuité de l'archaïque et du moderne. Dans le domaine théorique la pensée moderne prolongerait l'ignorance du sacré et sa fonction, qui est liée au rôle principal de la violence dans l'histoire humaine aussi méconnue. Le XX^e siècle serait celui où le plus de victimes auraient été sauvées, mais en même temps il serait celui qui se caractérise par les totalitarismes et les génocides, avec la particularité d'avoir recouru aux boucs émissaires en niant explicitement le message chrétien, ce que Girard appelle une violence liée au sacré satanique.

3) Autant le projet rationaliste moderne et illustré, comme le christianisme auraient échoué. Girard conteste la confiance rationaliste dans l'être humain typique des Lumières qui, en plus, ne ferait pas face à sa nature violente et à sa dimension irrationnelle. La pensée et les sciences illustrées, la pensée révolutionnaire, démocratique et hégélienne n'auraient pas pris en compte la leçon des tragiques grecs, en oubliant que la réconciliation finale n'arrivera jamais. Aussi, le christianisme aurait échoué. Il a annoncé et offert la réconciliation entre les hommes mais il aurait vérifié que c'est impossible. Les êtres humains auraient renoncé à l'âge adulte et à leur responsabilité, et ils ont survalorisé la nature humaine. Une surestimation qui chez la modernité, en plus, a généré des frustrations et des dynamiques autodestructives, étant donné la prétention impossible de fonder dans chaque subjectivité l'être du réel, en ignorant sa constitution intersubjective.

4) Mais, en même temps, Girard conteste le diagnostic de la prédominance du relativisme et du nihilisme axiologique étant donné la validité en vigueur et la réussite chrétienne du triomphe de la culture de la protection, du soutien et de la reconnaissance des victimes, liés aux droits de l'homme et au judéo-christianisme. Le penseur cependant identifie aussi un totalitarisme des victimes, qui utilise la défense des certaines contre autres, en les utilisant comme une excuse pour infliger la violence. Et, en même temps, il repère aussi un nihilisme gnoséologique et axiologique moderne qui met tout sous la raison instrumentale, vide des objectifs et aveugle pour contrôler la puissance de destruction des hommes.

5) Girard dénonce le risque de dissolution de la raison grecque et occidentale, aristotélique et thomiste dont il faut faire la revendication en tenant en compte de la religion et non contre elle. En parallèle, il alerte sur les éléments de récupération du religieux grec comme une forme de néo-paganisme à la façon de Nietzsche et Heidegger, qui assumerait le retour aux boucs émissaires, au détriment du prophétisme juif et de sa défense de l'innocence des victimes.

6) On peut voir aussi chez Girard, en même temps que la défense du savoir du mimétisme de la violence et l'espoir de son assomption comme un savoir scientifique et comme une part du sens commun, qui pourrait nous mener à une Renaissance, l'acceptation du fait qu'on ne peut pas deviner le futur, mais aussi le pronostique d'un temps qui va vers l'Apocalypse, où la menace n'est pas divine, mais humaine, fruit de la non renonciation à la violence et de l'inouï

pouvoir des hommes sur le réel, utilisé de façon irresponsable et égoïste (des menaces nucléaires, des guerres, des épidémies, des catastrophes environnementales).

7) Au-delà de ces considérations il faut mettre en relief la consistance du discours de Girard en faveur d'une pensée et d'une rationalité apocalyptiques, qui mettraient d'actualité l'eschatologie chrétienne, en assumant les risques imminents de catastrophes et, donc, en rendant possible une prise de conscience de l'exigence de renoncer à la violence non comme une utopie mais comme une condition « scientifique » indispensable à la survie.

3) Le diagnostique du manque de fondement théorique et d'armonisation entre la conception mimétique et interindividuelle du sujet et l'appel girardien à la responsabilité et à la liberté subjectives, et l'exposition d'une vie théorique consistante pour resoudre ce manque.

On a identifié et solutionné ce manque d'élaboration et de fondamentación théorique dans deux sens : l'absence de la problématisation de la question et la manque de solution à celle-ci. À ce propos il faut conclure :

1) Girard questionne les piliers de la philosophie moderne et de la conception romantique du sujet, en mettant en doute l'existence même du moi, qui serait dissolu dans des rapports interindividuels. En même temps, il refuse que sa théorie nie absolument la dimension de la subjectivité humaine et du moi autonome, et même, il appelle à la responsabilité morale et à la résistance aux effets mauvais du mimétisme. Cependant, il n'y a pas un pont fort entre les deux positions ni une problématisation qui considère que cela soit nécessaire. En ce sens-là on a cité des auteurs – girardien ou pas – : D. Dennett, A. Renaut, E. Morin, Gomá Lanzón et Kant, O. Maurel et J. M. Oughourlian. Tous coïncident en repérant des problématiques concomitantes ignorées ou non mises en relief par Girard : comment est-ce possible d'appeler à la responsabilité morale d'un sujet dissolu ou irréel ?; comme est-ce qu'on peut soutenir les valeurs humanistiques et de la citoyenneté à la base du système démocratique sans nous les remettre au sujet ?; comment peut-on vivre dans une situation de schizophrénie entre la croyance vécue et l'expérience subjective de la liberté, et la conception scientifique ou mimétique qui met l'accent sur les déterminismes ?; l'autonomie et l'imitation sont-elles compatibles ?; l'aliénation mimétique laisse-elle quelque place à l'exercice réel de la liberté ?

2) La possibilité de solutionner la faille théorique repérée par Girard est rendue possible par sa bonne disposition à le faire, puisque on part de l'insistance du penseur dans le refus que sa théorie ferme les portes à l'exercice subjective de l'autonomie et de la liberté, en appelant directement ou indirectement à l'exercice de l'auto-examen, à la prise en conscience, à la résistance au mimétisme ou à la responsabilité morale, pas seulement dans des contextes de problématiques intersubjectives, mais aussi devant les problèmes urgents et les menaces mondiales. Renaut a raison quand il soutient que après chaque critique au sujet, comme celle de Girard en liaison aux drames de l'homme moderne et de son expérience des périls et des souffrances de la médiation interne, il y aurait une évaluation implicite de l'identité et du contrôle de soi-même du sujet opposé à la négativité de ce qui est dénoncé.

3) En cherchant des solutions on est retourné sur les auteurs cités ce qui a rendu possible :

a) constater avec Gomá Lanzón, que la révision de la conception de l'imitation comme une chose infantile, ainsi que la notion du sujet comme une entité autonome et indépendante, nous permet de rendre compatible l'imitation avec l'aspiration des Lumières à l'émancipation, puis qu'elle est aussi une disposition d'intention ou de courage imitable. On peut aussi réviser la devise kantienne de la sortie de la minorité d'âge comme un synonyme de la suppression de la tutelle de l'autre. Alors, la majorité d'âge ne consisterait pas dans une élimination des modèles mais dans le jugement autonome de notre hétéronomie.

b) trouver grâce à E. Morin, et ses réflexions sur l'autonomie et la liberté, un cadre théorique plus vaste pour l'anthropologie mimétique et pour affronter le schizophrène diagnostiqué par lui, en concevant les possibilités de la liberté à travers de ses dépendances écologiques, biologiques, sociales, culturelles, historiques... en intégrant le génétique, le culturel et le social contre les conceptions métaphysiques et spiritualistes, déterministes physiciens et mécanistes, deshumanisantes et ignorantes de la complexité bio-anthroposocial, sans tomber non plus dans des réductionnismes de type génétiques ni ambientalistes. Le moyen extérieur ne s'imposerait pas avec ses fatalités sur les êtres vivants et Morin nous présente une conception de l'autonomie dépendant non exclusive des êtres humains. Il dissout le schizophrène quand il dévoile la supercherie du dilemme entre liberté psychique et déterminisme biologique et matériel, en assumant l'autonomie des êtres vivants, en même temps que sa dépendance existentielle de tout le nécessaire pour son autonomie et de ce qui la menace. La liberté humaine serait une émergence non étrangère au circuit de dépendances et d'autonomies de la vie animale, ni aux ambivalences de la nature humaine depuis la paradoxale autonomie de la vie. De cette façon l'autonomie des individus humains ne se soutiendrait que par la dépendance génétique et écologique en même temps.

c) considérer avec M. L. Martinez et J. M. Oughourlian : 1) la complexité d'une autonomie qui n'équivaut pas à un individualisme autosuffisant ou egocentrique, mais qui ne peut arriver que grâce à la solidarité et au lien personnel, en repérant le mensonge selon lequel il est suffit d'échapper à l'hétéronomie vers l'autonomie, en étant nécessaire de prendre note des pièges de l'anomie. 2) la pris en considération du fait que, si bien l'aliénation mimétique questionne une notion irréaliste et trompée de la liberté, l'aliénation se trouverait plus proche du côté de ceux qui pensent celle-là comme une faculté naturelle, en ignorant le mimétisme humain, en affirmant l'antériorité et la prédominance de « mon désir » sur les désirs des autres, en oubliant que la liberté est un domaine de conquête, d'ascétique, de sagesse, qui assume sa nourriture d'hétéronomie.

De cette façon avec la consécution de ces objectifs, nous croyons que les deux hypothèses principales de cette thèse ont été démontrées :

1) La première hypothèse, qui consiste en une proposition herméneutique, à savoir : qu'il est pertinent, adéquat, fructifère et précieux d'interpréter l'ensemble de l'œuvre de Girard comme une évaluation critique de la modernité, conçue dans un sens général, de l'humanisme de la Renaissance jusqu'à la contemporanéité, dans ses différentes aspects : philosophique et épistémologique ; historique, social, existentiel et axiologique ; sa philosophie du sujet et sa conception du désir, la religion et la violence.

2) La seconde hypothèse, qui consiste en une proposition axiologique émancipatoire héritière des Lumières, mais révisée par la théorie mimétique et ses postulats anthropologiques, ça veut dire : qu'on peut suivre en aspirant aux idéaux modernes de liberté et autonomie, malgré le questionnement radical qui fait d'eux la théorie mimétique, en supposant trois choses :

- 1) qu'on peut et qu'on doit reformuler ces idéaux ;**
- 2) que la théorie mimétique peut contribuer à cette tâche par médiation de sa philosophie intersubjective et anthropologique, en tenant en compte que Girard ne nie pas absolument la subjectivité et la liberté humaines ;**
- 3) que la pensée de Girard, comme chez les Lumières, parle d'une dimension émancipatoire de la connaissance et de l'exercice de la conscience autoréflexive, ainsi que de la propre théorie mimétique et de son intellection du désir, (même contre les apparences, dans son bouleversement de la philosophie moderne et la vision romantique du sujet et des désirs, à la base des attributs subjectifs de la liberté et de l'autonomie).**

Par rapport à ce troisième point on peut distinguer trois plans :

1) Intellectuel ou épistémologique, de façon accordée avec le réalisme mimétique et contre le relativisme (aussi le relativisme multiculturaliste), le scepticisme et le nihilisme, qui refusent la possibilité de connaître la réalité ou ils sont enfermés dans un cercle d'interprétations. Girard défend l'héritage judéo-chrétien, la raison hellénique et l'esprit critique moderne, qui rendent possible la rupture du cercle herméneutique, en distinguant les points de vue de victimes et de celui des bourreaux, de la vérité et de la fausseté, des faits et des fictions, de l'innocence et de la culpabilité. Les êtres humains seraient capables de diriger leur destin et de progresser dans l'histoire, et la théorie mimétique peut être un outil de démystification et de déconstruction contre l'aliénation.

2) Quotidien, existentiel, concret. La théorie mimétique aurait un grand potentiel par rapport à sa capacité de procurer des prises de conscience individuelles et d'augmenter en liberté et en responsabilité. Par exemple, devant des modes et des façons de comportements sociaux deshumanisants assumés acritiquement. Elle serait attachée à un plan pratique, vital, éthique, en liaison avec une conception d'une liberté consciente et informée qui pourrait aider dans la résistance et la lutte devant des menaces mondiales aiguës ou affaiblies grâce au mimétisme et au suivi des mauvais ou des bons exemples et leur contagion, autant au niveau individuel comme international.

3) Depuis le point de vue chrétien. Selon la théorie mimétique, le christianisme serait un référent principal dans les aspirations émancipatoires des êtres humains. On peut trouver à nouveau ici les deux plans antérieurs : a) Un plan spéculatif, qui interprète le rôle du christianisme dans l'anthropogénèse, en contestant les religions sacrificielles autour des boucs émissaires, en rendant les hommes responsables de leur propre violence, grâce à l'athéisme pratique qui questionne la causalité magique. b) Un plan particulièrement individuel, dans lequel il y aurait une invitation à chacun à assumer la sagesse mimétique du christianisme, concrétisée chez Jésus comme un modèle d'imitation, de bonne réciprocité et qui, dans un sens religieux, serait lié aussi à l'ouverture à la transcendance divine et à la grâce.

Enfin, on considère qu'on a démontré aussi la vertu propédeutique de l'hypothèse/proposition herméneutique de l'interprétation de la pensée de Girard comme une évaluation de la modernité en général, et du côté de la question de la liberté en particulier, en étant capable de nous offrir un angle aussi grand que la propre théorie mimétique dans la diversité de questions et de niveaux d'analyse, en nous donnant un fil conducteur et la possibilité de nous confronter à des questions problématiques qu'on a exposé et à la possibilité de chercher des solutions autant dedans comme hors de l'œuvre du penseur.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CITADAS EN LA TESIS

OBRAS DE GIRARD

LIBROS (entre paréntesis, el año de edición y el idioma original, seguidos de la edición española utilizada en su caso, y de la edición en francés utilizada, en su caso).

(1961 fr) *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985. *Mensonge romantique et vérité romanesque* [DVAD].

(1972 fr) *La Violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983. *La Violence et le sacré* [DVAD].

(1976 fr) *Critiques dans un souterrain*, Paris, Grasset, L'Âge de l'homme, 1976.

(1978 fr) *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982. (Con J. M. Oughourlian y G. Lefort). *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [DVAD].

(1978 ing) *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1997. [*To Double Business Bound, Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978. (Cuatro de los diez ensayos provienen de *Critiques dans un souterrain*)]

(1982 fr) *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986. *Le bouc émissaire* [DVAD].

(1985 fr) *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1995. *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 2006.

(1987 ing) *Sanglantes origines*. R. Hamerton-Kelly (ed.), Flammarion, 2011. (Con W. Burkert y J. Z. Smith).

(1991 ing) *Shakespeare: les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990.

(1994 fr) *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* Conversaciones con Michel Treguer, Madrid, Encuentro, 1996. *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 2006.

(1996 ing) *The Girard Reader*, James Williams (ed.), New York, Crossroad, 1996.

(1999 fr) *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 2007.

(2000 por/ 2004 fr) *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro. Madrid, Trotta, 2004. *Les origines de la culture*, Paris, Hachette-Littératures, 2006.

(2001 fr) *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós, 2006. *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Hachette Littératures, 2010.

(2002 fr) *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris, Grasset, 2002. [Cinco de los nueve ensayos provienen de: *To Double Business Bound, Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, 1978]

(2003 fr) *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003.

(2004 ing) *Oedipus Unbound: Selected Writings on Rivalry and Desire*. Ed. By Mark R. Anspach. Stanford: Stanford University Press.

(2006 it) *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009. (Con Gianni Vattimo).

(2007 fr) *De la violence à la divinité*, Paris, Grasset. (Edición conjunta de las obras a las que les sigue la abreviatura DVAD).

(2007 fr) *Dieu, une invention ?*, Paris, Editions de l'Atelier, 2007. (Con A. Gounelle y A. Houziaux).

(2007 fr) *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, Buenos Aires, Katz, 2010. *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.

(2008 fr) *La anorexia y el deseo mimético*, Barcelona, Marbot, 2009. *Anorexie et désir mimétique*, Paris, L'Herne, 2008.

(2008 ing) *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Robert Doran (ed.), Stanford, Stanford University Press.

ARTÍCULOS / CONTRIBUCIONES EN OBRAS COLECTIVAS

« La danse de Salomé », en: P. Dumouchel et J. P. Dupuy (dir.) : *L'Auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 336-352.

« Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche », en: P. Doumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 597-613.

« La reciprocité dans le désir et la violence » (1985), CAHIER 183-197.

« L'amitié qui se transforme en haine » (1986), CAHIER 198-202.

Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación, San José (Costa Rica), Ed. Dei, 1991. (Texto que contiene diálogos pertenecientes a este encuentro, entre ellos, intervenciones de R. Girard). (Hugo Assmann (ed), *René Girard com Teólogos da Libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrificios*, Petrópolis, Editora Vozes, 1990).

«L'apothéose des victimes », en: *Le Nouvel Observateur*, n° 1420 (23-29 Enero, 1992), pp. 58-59.

« Automatismes et liberté », en : H. Grivois, J. P. Dupuy (dir.): *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Éd. La Découverte, 1995, pp. 109-125.

« Les appartenances », en : D. Mazzú (dir.) *Politiques de Caïn*. En dialogue avec René Girard, Desclée de Brouwer, 2004, pp. 19-33. (El texto de Girard es de 1998).

« Les Dix commandements : des interdits qui dévoilent le désir mimétique » en: M. L. Martinez, J. Seknadje-Askénazi, *Violence et éducation : de la méconnaissance à l'action éclairée*. Actes du Colloque de Saint-Denis, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 101-119.

Cahier René Girard, Paris, Editions de L'Herne, 2008 (incluye una selección de textos de Girard).

« Préface », en: J. Alison : *Le péché originel à la lumière de la Résurrection*, Paris, Cerf, 2009, pp. 7-11.

« Préface », en : M. Anspach: *Oedipe mimétique*, Paris, L'Herne, 2010, pp. 7-14.

« Préface », en: J. M. Oughourlian : *Psychopolitique*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, pp. 11-12.

SELECCIÓN DE ENTREVISTAS

AUBRAL, F. ; DEGUY, M. ; DOMENACH, J.-M., et ál. : « Discussion avec René Girard », en : *Esprit*, n° 429 (1973), pp. 528-563.

“Entrevista con René Girard”, en: LMA 202-230 [*Diacritics* 8 (1978), pp. 31-54].

GROOT, G.: “Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard”, en: G. Groot: *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, Madrid, Ed. Sequitur, 2008, pp. 55-72.

LAGARDE, F. : “Entretien avec René Girard”, en : F. Lagarde : *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994, pp. 185-204.

MARTINEZ, M.L.: “Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M.L. Martinez”, en: *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 16-34.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C.: “Conversaciones con... René Girard. Pensar la esperanza como apocalipsis”. *Iglesia Viva*, n° 234 (2008), pp. 80-81.

PAOLI, P.-F. : « René Girard: “L'apocalypse peut être douce » [en línea]. *Le Figaro*. 8 noviembre 2007. <<http://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce-.php>> [última consulta: 27/09/2012].

PHILOSOPHIE MAGAZINE: “Les philosophes. Entretien avec René Girard”, *Philosophie Magazine*, n° 23 (2008), pp. 56-61.

WILLIAMS, J.G.: “The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard”, en: R. Girard: *The Girard Reader*, edited by J. G. Williams, New York, Crossroad Herder, 1996, pp. 262-288.

OBRAS SOBRE GIRARD Y LA TEORÍA MIMÉTICA (en su integridad o sólo en parte)

LIBROS

- ANDRADE, G.: *La crítica literaria de René Girard*, Mérida, Venezuela, Ed. del Vice Rectorado Académico Universidad del Zulia, 2007.
- ANSPACH, M. (dir.): *Cahier René Girard*, Paris, Editions de L'Herne, 2008 (incluye una selección de textos del propio Girard, además de colaboraciones de diversos autores).
— *Oedipe mimétique*, Paris, L'Herne, 2010.
- ASSMANN, H. (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, San José (Costa Rica), Ed. Dei, 1991. (Hugo Assmann (ed), *René Girard com Teólogos da Libertação. Un diálogo sobre ídolos e sacrificios*, Petrópolis, Editora Vozes, 1990).
- DUMOUCHEL, P. (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985 (ed. en inglés: — *Violence and Truth: on the work of René Girard*, Athlone, London).
- ESTRADA DÍAZ, J.A.: *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997.
- GOMÁ LANZÓN, J.: *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.
- GOODHART, S., JORGENSEN J., RYBA T., AND WILLIAMS J. G. (ed.): *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, Michigan State University Press, 2009.
- HAEUSSLER, E.: *Des figures de la violence*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- KIRWAN, M.: *Discovering Girard*, London, Darton Longman Todd, 2004 (reprinted 2011).
- LAGARDE, F. : *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994.
- LLANO, A.: *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según Girard*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2004.
- MARDONES, J.M.: *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000.
- MARTINEZ, M.L.: *Vers la réduction de la violence à l'école. Contribution à l'étude de quelques concepts pour une anthropologie relationnelle de la personne en philosophie de l'éducation*, Lille, ANRT, 1996.
- MAUREL, O.: *Essais sur le mimétisme. Sept oeuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard*. Paris, L'Harmattan, 2004.
- OUGHOURLIAN, J.M. : *Genèse du désir*, Paris, Carnets Nord, 2007.
- POMMIER, R.: *René Girard, un allumé qui se prend pour un phare*, Paris, Kimé, 2010.
- RAMOND, CH. (coord.): *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*. Paris, PUF, 2010.
— *Le vocabulaire de René Girard*, Paris, Ellipses, 2005 (obra ampliada y reeditada en 2009 bajo el mismo título y sello editorial).
- RUIZ, P.: *Antropología y religión en René Girard* (Facultad de Teología de Granada, Granada, 2005).
- TAROT, C.: *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008.
- VATTIMO, G.: *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.
- VINOLO, St.: *René Girard: du mimétisme à l'humanisation. La violence différante*, Paris, L'Harmattan, 2005.
— *René Girard: Épistémologie du sacré*, L'Harmattan, Paris, 2007.

ARTÍCULOS Y TEXTOS DE OBRAS COLECTIVAS

- ANTONELLO, P.; DE CASTRO, J.C.: « Introduction », en: Girard, R.: *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer- Hachettes, Paris 2004, pp. 7-22.
- BOYER, A.: « Sacrifice et réfutation », en: P. Doumouchel (dir.) : *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 569-589.
- CAMARERO, J.: “Cronología de René Girard”, en: *Anthropos*, nº 213 (2006), pp. 35-37.
— “La inversión del paradigma crítico”, en *Anthropos* nº 213 (2006), pp. 70-80.

La evaluación de la modernidad en la 1ª mimética de R. Girard...

DE KEUKELAERE, S. en: C. Bognon-Küss « Les neurones miroirs sont-ils une clé pour comprendre l'imitation ? », en *Philosophie magazine*, Hors série René Girard (2011), pp. 36-37.

DOMENACH, J.M.: « Voyage au bot des sciences de l'homme », en: P. Dumouchel : *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 235-242.

DUMOUCHEL, P. ; Dupuy, J.P. (dir.): *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

GANS, E.: « Désir, représentation, culture » en P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 395-404.

— « Pour une esthétique triangulaire », en : *Esprit*, n° 429 (1973), pp. 564-581.

GARAGALZA, L.: “René Girard y la paradoja de la modernidad”, *Papers*, n° 84, 2007, pp. 149-156 (“Cristianismo, modernidad y deseo mimético”, *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 81-87).

GOODHART, S.: « La victime innocente dans Isaïe 52-53 : ressemblance des textes juifs et chrétiens ». En : Anspach, M. : *Cahier René Girard*, Paris, L'Herne, 2008, pp. 149-152.

LAZZERI, CH.: “Désir mimétique et reconnaissance”, en Ramond, Ch. (coord.): *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, PUF, 2010, pp. 15-57.

MARDONES, J.M.: “Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de R. Girard”, en: *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 57-69.

MARTINEZ, M. L.: “Aproximación antropológica a la violencia en la escuela y en el deporte”, en: *Anthropos*, n° 213 (2006), pp. 167-192.

MAUREL, O.: “El respeto a los niños, una vía hacia la autonomía al margen del mimetismo de la violencia”, en *Anthropos*, n° 213 (2006), pp.141-151.

MORIN, L.: « Le désir mimétique chez l'enfant : René Girard et Jean Piaget », en : Dumouchel, P. (dir.) : *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 299-317.

OUGHOURLIAN, J.M.: “My Life with René”, en: Goodhart S., Jorgensen T., Ryba T., Williams J.G.: *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, Michigan State University Press, 2009, pp. 51-56.

PALADINO, F.J.: “La función sacrificial de la cultura: “desnaturalizar las semejanzas”. Lévi-Strauss reconsiderado desde una antropología de la violencia”, en: *Gazeta de Antropología*, n°27/1 (2011), art. n° 12, <<http://hdl.handle.net/10481/15341>> [última consulta: 27/09/2012].

Scubla, L. : “Le christianisme de René Girard et la nature de la religion”, en *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 243-257.

SCUBLA, L. : « Avant-Propos » en : SANGO I-XVI.

SEIBEL, C.: “Désir mimétique et échec scolaire”, en: P. Dumouchel (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, pp. 287-298.

VANHEESWIJCK, G.: “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, en: *Anthropos*, 213 (2006), pp. 41-56. (“The Place of René Girard in Contemporary Philosophy”, *Contagion*, vol. 10, Spring 2003, pp. 95-110).

VINOLO, ST. : “Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre” en: Ch. Ramond, *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, PUF, 2010, pp. 59-104.

OBRAS SOBRE OTROS AUTORES Y CUESTIONES

LIBROS

ÁVILA, R.: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999.

BATESON, G.: *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1996.

- BOURDIEU, P.: *Homo academicus*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- BRUCKNER, P.: *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, Paulinas, 1991.
- DUMOULIÉ, C. : *Le désir*, Paris, Armand Coli, 1999.
- ESTRADA DÍAZ, J.A.: *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Granada, U. de Granada, 1990.
- FONTÁN JUBERO, P.: *Los existencialismos*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- FRAIJÓ, M.: *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- FREUD, S.: *Totem y tabú*, Madrid, Alianza Ed., 1999.
- GARCÍA BARÓ, M.: *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- GARCÍA ESTEBANEZ, E.: *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Madrid, Cincel, 1986.
- GINZO, A.: *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, Ed. Pedagógicas, 2002.
- GODDARD, J.C. : *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008.
- GOLEMAN, D.: *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.: *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.
- GÓMEZ GARCÍA, P.: *La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada, Universidad de Granada, 2003.
- GRONDIN, J.: *La filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Ed., 1998.
- KIRK, G.S., RAVEN J.E., SCHOFIELD M.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2011.
- KÜNG, H.: *¿Existe Dios?* Madrid, Trotta, 2005.
- MARÍAS, J.: *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 2006.
- MARÍN NIETO, E. (dir.): *La Santa Biblia*, Madrid, San Pablo, 1993.
- MARINA, J. A.: *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- MAUREL, O.: *Oui, la nature humaine est bonne! Comme la violence éducative ordinaire la pervertit depuis millénaires*. Paris, Robert Laffont, 2009.
- NEBREDÁ, J. J.: *En sombra, en humo, en sueño. Calas extemporáneas en la historia de la literatura española*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2008.
- NIETZSCHE, F.: *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2006.
- *Así habló Zaratustra*, (Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2001.
- *El gay saber o gaya ciencia* (ed. de L. Jiménez Moreno), Madrid, Espasa (col. Austral), 2001.
- “La voluntad de dominio” en: *Obras completas* (vol. IV), (Introducción, traducción y notas de E. Ovejero), Madrid, Aguilar, 1967.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, Madrid, Taurus-Santillana, vol. II, (2006).
- *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., 2006.
- PALMER, R.E.: *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid, Arco Libros, 2002.
- PARDO, J. L.: *Deleuze, violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M.: *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Madrid, Alianza Ed., 2011.
- PÉREZ TAPIAS, J. A.: *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 2000.
- RABOUIN, D.: *Le désir*, Paris, Flammarion, 1997.
- RENAUT, A. : *Découvrir la philosophie: Le sujet*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- RÓDRIGUEZ GARCÍA, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Ed. Pedagógicas, 1994.
- SÁEZ, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 2001.

VERGER, J.: *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Madrid, Ed. Complutense, 1999.

VOLTAIRE: *Tratado de la tolerancia*, Barcelona, Crítica, 2004.

ARTÍCULOS Y CONTRIBUCIONES

BOTO, A.: “Entrevista: Giacomo Rizzolatti: Neurobiólogo”. “Las neuronas espejo te ponen en el lugar del otro”, *Diario El País* (edición digital), 19/10/2005. <<http://www.elpais.com/articulo/futuro/neuronas/espejo/ponen/lugar/elpepusocfut/2005>>.

[Nueva dirección: <http://elpais.com/diario/2005/10/19/futuro/1129672806_850215.html> [última consulta: 27/09/2012]].

CEREZO GALÁN, P.: “La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche”, en: Sáez L., de la Higuera J., Zúñiga, J.F. (eds.): *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 201-262.

DENNETT, D.: “Comment nous tissons notre moi”, en: H. Grivois et J. P. Dupuy (dir.), *Mécanismes mentaux. Mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, Paris, Ed. La Découverte, 1995, pp. 147-166.

ESTRADA, J.A.: “La identidad cultural ante los retos del s. XXI”, en: J.M. Rubio y J. A. Estrada (eds.): *Identidad, Historia y Sociedad*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 17-54.

JOCILES RUBIO, M.I.: “Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de Antropología social”, en: I. de la Cruz (Coord.) et ál.: *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2002, pp. 85-120.

MORENO FERNÁNDEZ, A.: “Crisis epocal: un reencuentro con Ortega”, en *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 119-138.

MORIELLO, S.: “Dinámica de los sistemas complejos” en: Comunidad de pensamiento complejo,

Artículos:<http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/Moriello_Dinamica%20de%20los%20Sistemas%20Complejos.pdf>. [última consulta: 27/09/2012].

MORIN, E.: “Peut-on concevoir une science de l’autonomie ? », en: P. Dumouchel et J. P. Dupuy (dir.): *L’auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 317-325. [“¿Se puede concebir una ciencia de la autonomía?”, en: E. Morin: *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1982, pp. 217-231. Publicación original en: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXI (1981)]

— “Antropología de la libertad”, en *Gazeta de Antropología*, nº 16, 2000, artículo 01. <<http://hdl.handle.net/10481/7495>>. [última consulta: 27/09/2012].

PUNSET, E.: “Rastrear el pasado por medio de la genética” (Entrevista a Svante Pääbo), Programa *Redes*. Televisión española. Fecha de emisión original: 2/10/2011); <<http://www.rtve.es/alacarta/videos/redes/redes-rastrear-pasado-medio-genetica/1212707/>>

[última consulta: 27/09/2012].

QUETGLAS, P.J.: “Introducción” en: G. P. della Mirandola: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 2002, pp. 11-36.

TURNES UCHA, A. L.: “Historia y evolución de los hospitales en las diferentes culturas” 2009 (documento pdf): <<http://www.smu.org.uy/dpmc/hmed/historia/articulos/origen-y-evolucion.pdf>>. [última consulta: 27/09/2012].

“El fin del mundo está un minuto más cerca”, *Diario Público* (edición digital), 11/01/2012, <<http://www.publico.es/ciencias/416248/el-fin-del-mundo-esta-un-minuto-mas-cerca>>

[última consulta: 27/09/2012].

“El reloj del juicio final avanza”, *Diario ABC*, (edición digital), 17/01/2012,

<<http://www.abc.es/20120111/ciencia/abci-reloj-juicio-final-avanza-201201111019.html>>

[última consulta: 27/09/2012].

OBRAS DE CONSULTA

- AUDI, R. (ed.): *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, 2004.
Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (en línea): <<http://www.rae.es>>.
- EDWARDS, P. G.: *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company & The Free Press New York, Collier- Mac Millan Limited, London. USA, 1967.
- ESPELOSÍN, F. J.: *Diccionario de términos del mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 2005.
- FALCÓN MARTÍNEZ, C. et ál.: *Diccionario de mitología clásica, I*, Madrid, Alianza, 2001.
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Ed., 1982./ Madrid, Ariel, 1994.
- *Diccionario de Grandes Filósofos I*, Madrid, Alianza, 2002.
- HARRÉ, R., y LAMB, R. (dir.): *Diccionario de etología y aprendizaje animal*, Barcelona, Paidós, 1991.
- HONDERICH, T. (ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 2001.
- JACOB, A. (dir.): *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Paris, PUF, 1990.
- JAVIERRE, M. y REOYO, C.: *Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe*, Madrid, 2002.
- LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, PUF, 1968.
Le Trésor de la Langue Française informatisé, atilf (analyse et traitement informatique de la langue française), CNRS y Université Nancy 2: <<http://atilf.atilf.fr/>>.
- LÓIZAGA, P.: *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcelona, Emecé, 1996.
- MUÑOZ, J.: *Diccionario Espasa Filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 2003.
- NTLLE: *Nuevo tesoro lexicográfico de la Lengua Española*, <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.
- REY, A. (dir.): *Le Robert micro. Dictionnaire de la langue française*, Paris, Le Robert, 2008.
- REYES, R. (Dir.): *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*. <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario>>.
- RUSS, J.: *Léxico de Filosofía*, Madrid, Akal, 1999.

TRABAJOS PREVIOS SUBSUMIDOS, MODIFICADOS Y/O COMPLETADOS EN LOS CAPÍTULOS DE LA TESIS

- MORENO FERNÁNDEZ, A.: “La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 54, 2011, 61-76. (ISSN 1130-0507).
- “La violencia en las religiones según la teoría mimética de Girard”, en: C. Castilla (coord.): *El diálogo interreligioso*, Granada, Comares, 2011, pp. 57-86. (ISBN 978-84-9836-882-6).
- “René Girard. Críticas y alternativas al relativismo epistemológico y multiculturalista”, en: Ávila, R., Ruiz, y Castillo, J.M. (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Madrid, Arena Libros, 2010, pp. 173-188. (ISBN 978-84-95897-86-2).
- “René Girard y su crítica de la etnología multiculturalista y relativista”, en: *Gazeta de Antropología*, nº 26, 2010. <http://www.ugr.es/local/pwllac/G26_28Agustin_Moreno_Fernandez.html> (ISSN 0214-7564) [última consulta: 27/09/2012].

INTERVENCIONES

Seminario del Proyecto de Investigación *Las pasiones y la naturaleza humana: razón, creencias y emociones en los conflictos de valores* (Ministerio de Ciencia e Innovación, ref.: FFI2010-16650), con el título “Violencia, religión y cultura en René Girard”, Dpto. de Filosofía II de la Universidad de Granada, 25 de abril de 2012.

Máster Erasmus Mundus-Europhilosophie, de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, con la ponencia « Les valeurs modernes et la question du sujet chez René Girard », en la Maison de la Recherche de la citada universidad el 18 de octubre de 2010.

“XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Diálogo, ruptura y mediación en contextos religiosos”, organizado por la Universidad de Granada y la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), con la ponencia: “La ambivalencia del cristianismo y de la modernidad en el pensamiento de René Girard.” Granada, 12- 16 de julio de 2010.

“Encuentro Internacional: La Filosofía ante la crisis de valores, la globalización y la multiculturalidad”, con la comunicación: “René Girard: críticas y alternativas al relativismo epistemológico y multiculturalista”, en la Universidad de Granada el 17 de abril de 2010.

“Séminaire de recherche: L’action de l’élève”. Unité de Recherche en Evolution n° 3, I3DL, IUFM, Université de Nice-Sophia Antipolis. Título de la comunicación presentada junto a la profesora Marie Louise Martinez: “Mimesis désirante en éducation”. 2 de diciembre de 2009.

“Journée des doctorants. Centre de Recherches d’Histoire des idées”, Université de Nice-Sophia Antipolis. Faculté de Lettres. Título de la comunicación: “Liberté et autonomie chez René Girard”. 7 de Octubre de 2009.