

e d i t o r i a l



René Girard

El deseo mimético, contenido de la estructura factual y vigente de la sociedad actual. Con todo, el autor está presente con su obra, conceptos y análisis culturales en el pensamiento antropológico y crítico contemporáneos. Una obra, la suya, certera e iluminadora, pero difícil de asimilar desde dinámicas ideológicas del poder coercitivo; desde sus dogmas reductivos a verdades únicas y exclusivas. Adentrarse en el pensamiento y teoría girardiana supone asumir lo real como pluralidad y diferencia

■ ¿Desdichado y mal advertido de ti, Anselmo! ¿Qué es lo que haces? ¿Qué es lo que trazas? ¿Qué es lo que ordenas? Mira que haces contra ti mismo, trazando tu deshonra y ordenando tu perdición. Buena es tu esposa Camila; quieta y sosegadamente la posees; nadie sobresalta tu gusto; sus pensamientos no salen de las paredes de su casa; tú eres su cielo en la tierra, el blanco de sus deseos, el cumplimiento de sus gustos y la medida por donde mide su voluntad, ajustándola en todo con la tuya y con la del cielo. Pues si la mina de su honor; hermosura, honestidad y recogimiento te da sin ningún trabajo toda la riqueza que tiene y tú puedes desear, ¿para qué quieres ahondar la tierra, y buscar nuevas vetas de nuevo y nunca visto tesoro, poniéndote a peligro que todo venga abajo, pues, en fin, se sustenta sobre los débiles arrimos de su flaca naturaleza? Mira que el que busca lo imposible, es justo que lo posible se le niegue, como lo dijo mejor un poeta. [...]

La hermosura y la bondad de Camila, justamente con la ocasión que el ignorante marido le había puesto en las manos, dieron con la lealtad de Lotario en tierra; y, sin mirar a otra cosa que aquella a que su gusto le inclinaba, al cabo de tres días de la ausencia de Anselmo, en los cuales estuvo en continua batalla por resistir a sus deseos, comenzó a requebrar a Camila, con tanta turbación y con tan amorosas razones, que Camila quedó suspensa, y no hizo otra cosa que levantarse de donde estaba y entrarse en su aposento, sin respondelle palabra alguna. Mas no por esta sequedad se desmayó en Lotario la esperanza, que siempre nace juntamente con el amor; antes tuvo en más a Camila. La cual, habiendo en Lotario lo que jamás pensara, no sabía qué hacerse; y, pareciéndole no ser cosa segura ni bien hecha darle ocasión ni lugar a que otra vez la hablase, determinó de enviar aquella misma noche, como lo hizo, a un criado suyo con billete a Anselmo. [...]

Atentísimo había estado Anselmo a escuchar y a ver representar la tragedia de la muerte de su honra; la cual con tan estraños y eficaces afectos la representaron los personajes della, que pareció que se habían transformado en la misma verdad de lo que fingían. [...]

Con esto quedó Anselmo el hombre más sabrosamente engañado que pudo haber en el mundo: él mismo llevaba por la mano a su casa, creyendo que llevaba el instrumento de su gloria, toda la perdición de su fama. Recebíale Camila con rostro, al parecer, torcido, aunque con alma risueña. Duró este engaño algunos días, hasta que al cabo de pocos meses volvió Fortuna su rueda, y salió a plaza la maldad con tanto artificio hasta allí cubierta, y a Anselmo le costó la vida su impertinente curiosidad.

[Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Capítulo XXXIII, «Donde se cuenta la novela del Curioso Impertinente» y Capítulo XXXIV, «Donde se prosigue la novela del Curioso Impertinente», Editorial Noguer, S.A., Barcelona, 1976, pp. 367-368, 369-370, 386, 387.]

* * *

Elifaz de Temán habló a su vez y dijo: —¿Puede un hombre ser útil a Dios?, ¿puede un sabio serle útil? ¿Qué saca el Todopoderoso de que tú seas justo o qué gana si tu conducta es honrada? ¿Acaso te reprocha el que seas religioso o te lleva a juicio por ello? ¿No es más bien por tu mucha maldad y por tus innumerables culpas? Exigías sin razón prendas a tu hermano, arrancabas el vestido al desnudo, no dabas agua al sediento y negabas el pan al hambriento. Como hombre poderoso, dueño del país, privilegiado habitante de él, despedías a las viudas con las manos vacías, hacías polvo los brazos de los huérfanos. Por eso te cercan lazos, te espantan terrores repentinos y oscuridad que no te deja ver, y te sumergen aguas desbordadas. ¿No es Dios la cumbre del cielo? ¡Y mira qué alto está el cenit sobre los astros! Tú dices: «¿Qué sabe Dios; puede distinguir a través de los nubarrones?, las nubes lo tapan y no le dejan ver cuando se pasea por la órbita del cielo». ¿Quieres tú seguir la vieja ruta que hollaron mortales perversos, arrastrados prematuramente cuando la riada inundó sus cimientos? Decían a Dios: «Apártate de nosotros, ¿qué puede hacernos el Todopoderoso?». Él les había llenado la casa de bienes y ellos lo excluían de sus planes perversos. Los justos al verlo se alegraban, los inocentes se burlaban de ellos: «¡Se han acabado sus posesiones, el fuego ha devorado su opulencia!». Reconcíliate y ten paz con él, y recibirás bienes; acepta la instrucción de su boca y guarda sus palabras en tu corazón; si te vuelves al todopoderoso, te restablecerá; aleja de tu tienda la injusticia, arroja al polvo tu oro, y tu metal de Ofir a los guijarros del torrente, y el Todopoderoso será tu oro y tu plata a montones: él será tu delicia y alzarás hacia él tu rostro; cuando le supliques, él escuchará, y tú cumplirás tus votos; lo que tú decidas, se hará, y brillará la luz en tus caminos; porque él humilla a los arrogantes y salva a los que se humillan. [Job, C. 22, 1-29.]

Respondió Job: —Hoy también me quejo y me rebelo, porque su mano agrava mis gemidos. ¡Ojalá supiera cómo encontrarlo, cómo llegar a su tribunal! Presentaría ante él mi causa con la boca llena de argumentos, sabría con qué palabras me replica, y comprendería lo que me dice. ¿Pleitearía él conmigo haciendo alarde de fuerza? No; más bien tendría que escucharme. Entonces yo discutiría lealmente con él y ganaría definitivamente mi causa. Pero me dirijo al levante, y no está allí; al poniente, y no lo distingo; lo busco al norte, y no lo veo; me vuelvo al mediodía, y no lo encuentro. Pero ya que él conoce mi conducta, que me examine, y saldré como el oro. [Job, C. 23, 1-10.]

Por eso me turbo en su presencia y me estremezco al pensarlo; porque Dios me ha intimidado, el Todopoderoso me trastorna. ¡Ojalá me desvaneciera en las tinieblas y velara mi rostro la oscuridad! [Job, C. 23, 15-17.]

* * *

Una dimensión esencial de la tesis victimaria queda todavía por tratar: el mimetismo. Creo que en este caso se reúnen todas las condiciones de su presencia. El desvanecido prestigio de Job sería una adquisición personal. No parece que Job lo debiera a función alguna que hubiera ocupado, ni a la herencia. La satisfacción que le producía deja adivinar que no siempre lo tuvo. Es un hombre que se hizo a sí mismo.

¿De dónde procedía? Probablemente del estrato más elevado, al que por otra parte no sólo pertenecía Job. Los tres «amigos», Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sorar de Naamat

pertenecen manifiestamente a esta clase de élite, que contaría también con otros miembros. Estamos entre personas pertenecientes a una clase alta que domina la vida política local. Sus miembros más emprendedores se esfuerzan en aumentar su poder mediante la obtención del favor popular. Job, que era el gran vencedor en este juego, de pronto lo ha perdido todo. ¿Por qué?

Para llegar a ser tan exageradamente lisonjeado y venerado como llegó a serlo Job antes de su transformación en chivo expiatorio, le bastó con un primer éxito, en una sociedad tan voluble, que le convirtió en el *primus inter pares*. Los deseos de las gentes de su clase se han polarizado en esta primera diferencia ensalzándole desmesuradamente. La élite le ha tomado como modelo, es élite que le ha adulado, venerado e imitado servilmente. El resto del pueblo le ha seguido, imitando a los primeros imitadores. [...]

La ausencia de distancia social favorece la imitación recíproca de los iguales. Job se confunde con su éxito, desear este éxito es desear al propio Job, el incomparable ser de Job. Una identificación tal es eminentemente competitiva y, por tanto, ambivalente. En su propia clase, Job sólo tiene rivales que se esfuerzan en llegar donde él ha llegado. Todos querrían convertirse en esa especie de rey no coronado que es Job.

Pero, por definición, la realeza no se comparte. Job no puede triunfar como triunfa sin provocar en sus propios compañeros unos formidables celos. Constituye el *modelo obstáculo* de la teoría mimética. Suscita el resentimiento nietzscheano; ante el choque con la barrera que el modelo constituye, la ola de la admiración acaba convirtiéndose en una resaca que invierte ese sentimiento. Precisamente porque se basa en el deseo mimético, la fascinación ejercida por el rival demasiado afortunado tiende a convertirse en odio implacable, está siempre entremezclada con ese odio. Sólo entre gentes socialmente afines puede florecer este tipo de fascinación odiosa que se evidencia en casi todas las palabras de los «amigos». [...]

La envidia no tendría el poder propiamente inaudito que ostenta en las sociedades humanas, si los hombres no tendieran a imitar recíprocamente sus deseos. La envidia no es más que este préstamo recíproco de deseos, en condiciones suficientes de igualdad que aseguren el desarrollo de las rivalidades miméticas. [...]

La emoción fundamental es la rivalidad mimética, la envidia que inspiran competidores demasiado afortunados. La máscara de esta envidia es aquí el dios feroz de la tradición inmemorial. [...]

Los grandes hombres son demasiado populares para sucumbir inmediatamente a las intrigas que proliferan a su alrededor. Los celos miméticos se incuban durante mucho tiempo en la sombra. Éste es el significado, pienso, del «retraso» de la venganza divina. Pero el público acaba cansándose de sus ídolos; acaba quemando lo que adoraba, en el olvido de su propia adoración. Es el triunfo de los «amigos» y éste es el momento en que los Diálogos se sitúan. [...]

La envidia y las rivalidades miméticas se reabsorben en el fenómeno del chivo expiatorio al trocarse aquéllas en positividad religiosa. Siempre y cuando, por supuesto, la operación no deje residuos, dicho con otras palabras, que la unanimidad contra el chivo expiatorio sea perfecta. Una sola excepción, una sola disonancia en el concierto que se organiza contra la víctima, y vacilaría el desenlace favorable. La virtud de la droga se disipa; la unidad del grupo se resquebraja. La menor tibieza en el ocio puede sembrar la duda y comprometer los efectos catárticos sobre la moral de la comunidad.

Reforzar la comunidad y reforzar la trascendencia socio-religiosa son una sola y misma cosa. Pero este refuerzo exige un mecanismo victimario sin fallos, un acuerdo perfectamente unánime respecto a la culpabilidad de la víctima.

Mientras la víctima vive, forma parte de la comunidad; puede por tanto participar en la unanimidad que se constituye contra ella misma. La exigencia de unanimidad concierne a la víctima en primer lugar. No hay ninguna razón para liberarla de esa exigencia, todo lo contrario: ningún acontecimiento es más precioso que el suyo.

Los tres amigos intentan conseguir de Job su asentimiento al veredicto que le condena. Es el verdadero objeto de su misión, ya que la eficacia del mecanismo victimario depende de este asentimiento. No se trata en absoluto de disertar en abstracto sobre la cuestión del Mal. Los tres amigos intentan consolidar el «sistema de presentación» fundado en la selección de

Job como chivo expiatorio. Lo hacen muy mal, desde luego, pero no podía ser de otra forma: los sistemas de representación no pueden hacerse y deshacerse solos.

El sistema consiste en blanquear la comunidad ennegreciendo al chivo expiatorio. Para consolidarlo, hay que reforzar la creencia en esta mítica negrura. Evidentemente, lo más eficaz es una confesión completa del propio culpable. Es preciso que Job proclame públicamente su infamia, que la proclame en voz alta con un tono de absoluta convicción. [...]

Después de la Pasión, dos discípulos abandonan Jerusalén y por el camino hablan del hundimiento de su esperanza. La misma actitud de escepticismo y receloso desánimo respecto a una revelación cuya quiebra se ha confirmado plenamente. El descorazonamiento suscita el propio movimiento inverso, y el momento destructor y receloso de la crítica es ya Cristo, Cristo que acompaña a los discípulos y les explica las escrituras. Pero «sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran».

Quizá lleguemos a comprender un día que toda la historia del pensamiento occidental coincide con el modelo de estos dos relatos, y de un tercero que se le parece, también de Lucas, el del hijo pródigo.

De estos tres escritos, para quienes pasamos mucho tiempo comentando textos, interpretándolos y comparándolos, el más precioso es el de Emaús. Me parece dirigido hacia el «trabajo del texto». No olvida la recompensa por ese trabajo, la que el intérprete recibe cuando por fin brilla la luz. 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?».

[René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 65-66, 67, 70, 71, 135-136, 195-196.]

* * *

La violencia ritual pretende reproducir una violencia original. Esta violencia original no tiene nada de mítico pero su imitación ritual supone necesariamente unos elementos míticos. No cabe duda de que la violencia original nunca ha enfrentado dos grupos tan claramente diferenciados como los grupos de los dos tíos. Podemos afirmar en principio que la violencia precede o de la división de un grupo original en dos mitades exogámicas, o de la asociación de dos grupos, extraños entre sí, con el fin de trueques matrimoniales. La violencia original se ha desarrollado dentro de un grupo único al que el mecanismo de la víctima propiciatoria ha impuesto la regla, obligándole bien a dividirse, bien a asociarse a otros grupos. La violencia ritual se desarrolla *entre los grupos ya constituidos*.

La violencia ritual siempre es *menos* intestina que la violencia original. Al pasar a ser mítico-ritual, la violencia se desplaza hacia el exterior y este desplazamiento posee, en sí mismo, un carácter sacrificial: disimula el espacio de la violencia original, protegiendo de esta violencia y de su conocimiento al grupo elemental en cuyo seno debe reinar una paz absoluta. Las violencias rituales que acompañan el trueque de las mujeres desempeñan un papel sacrificial para ambos grupos. Ambos grupos, en suma, se ponen de acuerdo en no ponerse nunca de acuerdo, a fin de entenderse algo mejor en el seno de cada grupo. Ya es el principio de cualquier guerra «extranjera»: las tendencias agresivas potencialmente fatales para la cohesión del grupo se orientan, como se ha visto, desde dentro hacia fuera. Inversamente, cabe pensar que muchas guerras presentadas en los relatos míticos como extranjeras disimulan una violencia *más intestina*. Son demasiados los textos, que muestran dos ciudades o dos naciones, en principio independientes entre sí, enfrentadas, Tebas y Argos, Roma y Alba, la Hélade y Troya, mezclando en sus luchas muchísimos elementos característicos de la crisis sacrificial y de su resolución violenta, como para no seguir una elaboración mítica del tipo que nos interesa, parcialmente enmascarada detrás del tema del «extranjero». [...]

Nuestra investigación sobre los mitos y los rituales ha terminado. Nos ha permitido emitir una hipótesis que ahora ya consideramos como establecida y que sirve de base a una

teoría de la religión primitiva; la ampliación de esta teoría en dirección a la judeo-cristiana y a la totalidad de la cultura, ya se ha iniciado a partir de este momento.

[René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983, pp. 258-259, 322.]

* * *

Las obras maestras de la literatura fueron la fuente viva e inquietante en la que René Girard inició su extraordinaria teoría que ilumina el fondo del misterio del ser humano y de su existencia. Sus primeras ideas y conceptos abordan la importancia antropológica del *deseo mimético*, para comprender la raíz histórica de la violencia, tanto en las sociedades arcaicas como en las modernas. Utiliza el autor, para ello, un material novedoso de lectura que le permite un constante acercamiento a las obras maestras escritas en las principales lenguas en las que nuestros autores más reconocidos se expresan y crean. Y así, lecturas y análisis de los textos del *Curioso impertinente*, o los gritos y propuestas de una conciencia dramática como la de *Job*, quien con su lucidez nos abre un posible horizonte en que la víctima inocente se muestra frente a la unanimidad condenatoria de una comunidad.

En este sentido es admirable el paradigma de *Job* que, a pesar del cerco inculpatorio, permanece fiel a sí mismo, con una conciencia limpia y transparente de sus acciones en presencia de su comunidad y convivencia social.

Girard ha analizado todos estos procesos a lo largo del conjunto de su obra. Señalamos algunas como ejemplo: *La ruta antigua de los hombres perversos*; *La violencia y lo sagrado*; *Literatura, mimesis y antropología*, entre otras. Todo ello en un proceso de innovación, precisión y descubrimiento de un acontecimiento cada vez más eficaz y significativamente singular. El *mimetismo* constituye una de las tesis victimarias más importantes de su investigación antropológica.

La figura de *Job* nos introduce, de una forma congruente, en los laberintos de las cambiantes relaciones humanas, incluso de aquellos que significan una constante amistad. Encontramos en él su sentido concreto en que se nos muestra como alguien que ha sido muy importante en su comunidad, se transforma en *víctima y chivo expiatorio* de la misma. Nos podríamos preguntar con una cierta inquietud: ¿por qué, quien ha sido modelo pasa a un estado de víctima por la voluntad unánime de una comunidad? Quizás el motivo se halla exclusivamente en el afán de unos de imitar los deseos del otro. Y aparece, de este modo, «la rivalidad mimética». La intriga, la envidia circundan las personas que destacan por su creatividad, singularidad y originalidad vivencial. La figura de *Job* abre la senda al encuentro con la imagen definitiva de Jesús de Nazareth, quien supera en sí mismo —según la lectura de Girard— la raíz de la violencia histórica. Todo el libro *La ruta antigua de los hombres perversos*, configura un maravilloso alegato de la inocencia de *Job* frente al deseo de incriminación de sus amigos. Conforman todo él un lúcido análisis de la actuación y deseos de *Job*. Girard expone en su otro libro *La violencia y lo sagrado*, la hipótesis siguiente: «la violencia ritual pretende reproducir una violencia original». Y desde ahí llega a la afirmación de la originalidad y novedad del cristianismo.

Pensar un tema central me parece básico, para entender la teoría y las hipótesis que nos ofrece la amplia obra intelectual de René Girard. Me refiero al *deseo mimético*. Nos preguntamos en qué consiste, esto es ¿qué es el deseo mimético?, ¿cuál su sentido más clarificador y expresivo? Una respuesta muy adecuada a estas cuestiones se encuentra en el artículo de Marie-Louise Martínez que aquí se publica como una entrevista realizada en el Centro Internacional de Estudios Pedagógicos, traducción magnífica de Jesús Camarero.

Resumimos brevemente algunas de sus respuestas al respecto. La formulación teórica parte de un hecho convergente que descubre las grandes obras literarias y en las diferentes lenguas. Los contactos que con ellas tiene le permiten descubrir el tema del *deseo*. De este modo, logra entender lo que hay de específico en autores como Cervantes y Dostoyevski. Sucede lo mismo con Proust y Stendhal. Es ahí en ese encuentro y descubrimiento del deseo en que formula la idea del *deseo mimético*, esto es, la voluntad firme y decidida de imitar a un otro y en lo posible apropiarse de su objeto de deseo. Es lo que sucede en las historias del *Curioso impertinente o el Eterno marido*.

Los personajes de estas obras literarias están fascinados «por el éxito de su rival». Lo mismo ocurre con las diferentes aventuras que le acontecen a Don Quijote: quien imita en todo su hacer es a Amadís de Gaula y así vemos como el deseo de Don Quijote nunca es algo espontáneo, sino que «imita el deseo de otro», es decir, sigue siempre «un modelo de deseo».

Es importante señalar la precisión de Girard al distinguir dos tipos de *deseo mimético*. El primero sería el «deseo sin rival» y, el segundo, el «deseo que suscita la rivalidad». En el primer caso, no hay contacto entre el *modelo* y el *imitador* y, en el segundo, se produce un choque violento, porque ambos desean el mismo objeto. Bajo este prisma y relación dialéctica «el valor del objeto aumenta todavía más». Y ambos interpretan el conflicto «en términos de diferencia». Pero, en verdad, *el deseo mimético* se nos presenta siempre como « semejanza, identidad, ausencia de diferencias». Entonces, el conflicto no se puede entender «en términos intelectuales». Y de esta manera es como el autor formula su teoría del *deseo mimético*.

Lo cierto es que este concepto es «un esquema dinámico» que se sitúa en el objeto y de esta forma «el deseo aumentará en los dos lados a causa del deseo del otro». Una consecuencia de esta tesis, es que Girard piensa que... «la cultura consiste esencialmente en no comprender este tipo de conflicto, en evitarlo, en transformarlo y, a veces, con toda la razón, en la medida en que sí se ve realmente la razón de este tipo de conflicto es muy difícil ponerse de acuerdo, no hay un dominio intermedio entre los antagonistas»... Por lo cual Girard concluye de forma muy lúcida «el problema de la rivalidad del *deseo mimético* engendra quizá todavía más una teoría del conflicto que una teoría del deseo». En consecuencia, se relaciona el *deseo mimético* y el *conflicto*.

Girard se adentra desde la obra literaria en el ámbito de la antropología y realiza uno de sus grandes descubrimientos. Dice el autor al respecto: «para mí la gran revelación fue, en aquel momento, descubrir el papel de los gemelos en las distintas sociedades». Producen efectos diferentes según las sociedades y sus culturas, es decir, «los gemelos dan miedo porque simbolizan la violencia extrema», porque, en definitiva, «toda semejanza evoca conflicto», implica «una amenaza». Más concretamente «toda amenaza implica una amenaza de contagio, de repetición infinita de los mismos antagonistas en una sociedad que corre el riesgo a estar condenada al antagonismo».

Lo que Girard descubre, pues, en las grandes obras literarias es «la semejanza y el mimetismo», pero también el conflicto que de ambos surge. De este modo, encuentra y estudia Girard el permanente conflicto existente en el ser humano debido a la «convergencia de deseos en el mismo objeto». Posteriormente Girard amplía sus estudios y análisis a las investigaciones etnológicas, lo cual básicamente le ha permitido profundizar en la cuestión de los gemelos. Y es así como logra entender que el *mimetismo*, produce contagio al igual que la rivalidad. En consecuencia, entiende que «lo mítico supone una víctima culpable». Estudia seguidamente las figuras bíblicas y descubre cómo el pensamiento bíblico exculpa siempre a las víctimas de forma totalmente contraria a lo que opera en el mito. Por otra parte revela también, en contacto con el texto bíblico, el

mecanismo *del chivo expiatorio*, en tanto que «el principio del *chivo expiatorio* consistía en atribuir una culpabilidad a un inocente».

El discurso bíblico no sólo rehabilita a la víctima por razones humanitarias sino, y sobre todo, «dice la verdad» de la víctima. Lo que en este punto se debe entender, pues, es que «el Espíritu Santo nos enseña la verdad de los hombres, la verdad de la cultura humana»...

Aparecen aquí las líneas maestras de su descubrimiento:

- El *deseo mimético* por medio de la literatura.
- El *deseo mimético* también produce violencia.
- El mecanismo *sacrificial*, un invento para limitar la violencia.
- Hay un cierto tipo de textos que manifiestas y denuncia dicho mecanismo.

Una obra la suya que parece modesta a muchos, quizá porque es poco entendida. Es probable que a ciertos investigadores les cueste entender algunas afirmaciones de Girard tales como que «la Pasión es reveladora tanto en el nivel antropológico como en el religioso»... Lo que ahí muestra el autor es «un cierto tipo de crimen» que juega un papel fundamental en la cultura. Ahora bien, la Pasión es singular debido a la víctima, no al crimen.

En las siguientes páginas de la entrevista se refiere Girard a varios temas de sumo interés: el sacrificio, la redención, Satán, la fuerza que forma parte del sistema sacrificial, el futuro de la cultura, la globalización, la frontera, etc. Y finaliza con esta interrogación y pensamiento extraordinarios: «¿Qué debo desear?... En esencia el hombre es un ser que, una vez satisfechas sus necesidades principales, no sabe qué desear y pregunta al otro qué desear».

Se trata de una entrevista maravillosa, magníficamente traducida por Jesús Camarero, en la que se nos presenta el pensamiento más vivo y crítico de Girard. Observo que es especialmente interesante, para desvelar el ovillo de la violencia desde su raíz y motivación antropológica. Comentamos ahora algunos temas del «Argumento».

El primer artículo de Guido Vanheeswijck constituye una afirmación extraordinaria de las aportaciones de R. Girard a la filosofía contemporánea. Frente a ciertos olvidos o positivas negaciones de la obra y pensamiento de Girard, responde Guido Vanheeswijck con un escrito en que nos describe y justifica plenamente la presencia de Girard tanto en el contexto de la filosofía continental europea, especialmente francesa, como en la filosofía anglosajona. No cabe duda, pues, que Girard tiene un puesto destacado por sus aportaciones en el conjunto de la filosofía occidental. Veamos con mayor detalle este tema.

El texto parte del hecho de que Alexandre Kojève impartió un seminario sobre *Fenomenología del espíritu de Hegel*. Asistieron a dicho seminario personalidades muy especiales y significativas que posteriormente serían los grandes creadores de la filosofía contemporánea. Nos referimos concretamente a J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, R. Arón, G. Bataille, A. Koyré, P. Klossowski, J. Lacan.

Como ya sabemos, estos seminarios en que Kojève lleva a cabo una interpretación de Hegel se convirtieron en la Francia de postguerra en el punto de referencia de la filosofía contemporánea. Hegel, pues, fue una referencia viva de la filosofía francesa hasta 1960. Posterior a esta fecha se niega toda dependencia de este pensador. Así lo formula explícitamente Foucault en su primer discurso. Ya en la introducción del artículo su autor se pregunta retóricamente: «¿...es Girard un filósofo?». Ciertamente que sus primeros reconocimientos proceden de sus estudios literarios. Su tema central «*el comportamiento conflictivo*» se puede abordar mejor y con mayor claridad, desde «una

tragedia griega, la pasión de la Biblia o una novela moderna», más que en el discurso o las categorías conceptuales de la filosofía contemporánea. No han sido pocos los pensadores actuales que «subrayan la importancia del estudio literario, para la reflexión filosófica». Generalmente se ponen en cuestión los grandes relatos, sin embargo, Girard acude a ellos para elaborar su teoría en que sintetiza los fenómenos referentes a la raíz antropológica de la violencia y hace una apología «de la profunda inspiración del cristianismo». Quizá sea ese contraste el motivo de que tantos guarden silencio sobre su obra.

El autor del artículo, en consecuencia, se propone: señalar *la convergencia temática* entre las ideas de Girard y los pensadores franceses post modernos; la similitud entre Girard y Derrida y sus posteriores diferencias. Es a partir de aquí que Girard difiere de «la mayoría de los pensadores contemporáneos». Guido Vanheeswijck, hace una defensa muy bien fundada sobre su pertenencia de pleno derecho a la filosofía contemporánea. La diferencia, se va referir fundamentalmente a la interpretación de Nietzsche y Heidegger; y, por otra parte también, su lectura «filosófico-religiosa del concepto cristiano de Dios». Analiza igualmente en autor la relación entre R. Girard y Gianni Vattimo, especialmente por lo que se refiere a su «interpretación del nihilismo» de Nietzsche y de Heidegger. Es de sumo interés percibir su presencia «en el panorama filosófico anglo sajón».

Se trata de un escrito éste muy bien documentado y muy preciso en su desarrollo lógico. Logra situar a Girard dentro, o mejor en el núcleo mismo, de la discusión de los temas más vivos y actuales de la filosofía, tanto continental como anglo sajona. De este modo, se va a referir comparativamente al pensamiento de la diferencia; a su cercanía y distancia de Derrida; su concepción de la filosofía de la religión; cómo se puede leer la trascendencia desde la filosofía de la diferencia; la filosofía de Dioniso y la deconstrucción; la relación con Vattimo, etc.

En el siguiente apartado estudia el autor de una forma precisa y detenida la relación de Girard con la filosofía anglosajona. Profundiza en el tema del *comunitarismo*; su relación con la teoría y análisis culturales de Taylor: «el deseo de reconocimiento por el otro, no debe necesariamente acabar en una fragmentación, en una pérdida de la identidad».

Otro aspecto muy importante es la relación de su pensamiento con las tesis de la filosofía del *proceso* y más concretamente con la obra y pensamiento de Whitehead.

En la conclusión del artículo insiste el autor cómo la obra de Girard pertenece plenamente a la filosofía de la diferencia. Pero, sobre todo, retenemos su afirmación clara y fundada de que Girard tiene «un sitio en el pensamiento contemporáneo».

Conviene ahora profundizar no en la identidad, sino en la naturaleza y contenido de la *diferencia*. Debido a la obra y persistencia del pensamiento de Girard «vuelve a ser posible debatir la fe religiosa y cristiana desde un punto de vista cosmológico». Entonces Dios, al igual que en el pensamiento de Teilhard de Chardin, se puede interpretar «la cuestión de Dios a partir del nuevo debate sobre cuestiones cosmológicas». Girard centra toda esta lectura «desde un enfoque antropológico». Por lo cual, la diferencia del pensamiento de Girard respecto al de sus contemporáneos radica en lo siguiente: «la diferencia se manifiesta en el Dios de la Biblia, el Dios que es a la vez trascendente e immanente».

Me parece de sumo interés situar esta tesis conclusiva: «la razón principal por la que Girard considera que un mundo sin violencia es imposible sin una relación con Dios, tal como Él se revela en el cristianismo, entendido como una religión anti-sacrificial».

Se nos ofrece aquí un magnífico texto, muy bien elaborado y, asimismo, sitúa de una forma firme la presencia de Girard y su pensamiento en el núcleo de la filosofía contemporánea.

El siguiente tema se concreta en un desarrollo lógico y es del profesor José María Mardones que titula «Religión, cultura y violencia». Su análisis se centra en la *teoría mimética* elaborada por Girard. Inicia su estudio con una tesis que resume infinidad de páginas de la historia... «la vida humana, está llena de violencia». Abre, entonces, con la siguiente pregunta como una manera de precisar su admiración y sorpresa: «¿cómo se explica que este ser humano capaz de generar un mundo propio (sociedad) con una orientación y horizonte de sentido (cultura) y elevarse en su apertura hasta el *Misterio* de la transcendencia (religión), produzca tantas víctimas y dolor?».

El autor del artículo nos ofrece en el conjunto de su estudio la respuesta que da Girard a un tema tan hiriente y difícil de asumir. Éste elabora en su obra una teoría hermenéutica en que se «implica la religión, la cultura y la violencia», que Girard sintetiza en su fórmula: «*teoría mimética*». De este modo, advierte Girard que existe una complicidad entre *lo sagrado, la violencia, «y la institución social*». Es así como *la teoría mimética* alcanza el nivel de «una teoría de la cultura y de la religión e incluso una antropología», esto es, una visión implicada. De esta manera, *la teoría mimética* se concreta en su dimensión religiosa y cultural. ¿Qué posibilidades habría en tanto «la imbricación violencia y religión», y cómo cambiar esta relación?

La primera idea que el autor desarrolla a fondo en su estudio es la afirmación de que «*el deseo es mimético*». Y es ésta la principal lección que Girard recibe de su lectura de las grandes obras literarias y que van a ser durante largo tiempo motivo de amplias investigaciones. Emerge aquí su concepto de «el colapso del yo autónomo». Aparece ahí lo que él ha llamado *la mentira romántica*. Lo cierto es que los textos literarios le muestran con claridad que «siempre estamos imitando a otros». Este descubrimiento significa para Girard una especie de *revelación*. Y esta revelación, en verdad, cambió la vida intelectual de Girard, fue para él una especie de conversión. En consecuencia su concepción del pecado original cambia de perspectiva debido a la hondura y significado de este descubrimiento. Y así es como el otro marca el horizonte y el contenido de nuestras vidas. La estructura desiderativa nos lleva a desear, esto es, «queremos ser semejantes, imitar a otro». Descubre, pues, en el deseo, en su estructura una relación triangular: el *sujeto* (A), que desea un *objeto* (B) a causa de que otro también lo desea previamente (C). Al menos inicialmente todo aprendizaje humano se realiza por *imitación*, mimesis. Y así «*el deseo es mimético*». El deseo se convierte en un bien cultural. Pero, no hay que olvidar que todo nuestro aprendizaje es de naturaleza social y surge en sociedad. Generalmente, todos quieren lo mismo y cuando todo ello no se puede conseguir aparecen las disputas y hasta las *guerras*.

Ahora bien, «los seres humanos activamos el principio de imitación inconsciente...». Nos encontramos, en cierta forma, en un proceso de modernización, esto es, de democratización y eliminación de distancias sociales, lo cual crea las condiciones de posibilidad, para que los conflictos interpersonales «sean más virulentos». Estaríamos, así, en la era *del resentimiento*. En el fondo sería ésta la razón de la violencia: la mimesis.

El segundo tema que desarrolla el autor en su artículo se refiere al mecanismo del *chivo expiatorio*. De acuerdo con esta propuesta queda claro que el origen de la violencia institucional radica en que todos deseamos el mismo objeto cada vez con mayor intensidad, debido a la oposición del otro. Entonces, ¿cuál sería el origen de la violencia social? De acuerdo con la tesis de Girard el origen de la violencia social estaría en lo siguiente: «la violencia es el corazón y el alma secreta de lo sagrado». La cuestión, así, está en delimitar muy bien en qué consiste lo sagrado.

La siguiente idea a la que se refiere el autor en su texto es la religión bíblica: el desvelamiento y la liberación. Hace también aquí Girard un gran descubrimiento: «el conjunto fundamental de los textos bíblicos orientan en sentido contrario al de los mi-

tos». En estos textos no existe un ocultamiento respecto al origen de la violencia y, por otra parte, muestra a «un Dios que está del lado de la víctima inocente». Y de esta manera, «la Biblia señala el mecanismo de la violencia sagrada como la negación de Dios y de la verdadera religión».

Es importante y muy diferencial la siguiente afirmación de Girard: «el evangelio... ofrece la verdad del origen de la violencia». El mito la camufla, especialmente silencia «el linchamiento fundador».

Otro de los temas de los que se ocupa el autor de este escrito es de la relación violencia y religión, en el que viene a presentar un cristianismo sin sacrificio. Formula Girard esta tesis: el sacrificio se constituye, pues, en «el principio fundamental del orden humano». Por eso, presentar una concepción social, cultural y religiosa desde las víctimas es un desafío tan revolucionario y desmesurado que sobrepasa a la inmensa mayoría de los seguidores de Jesús de Nazareth. Incluso es comprensible que la Iglesia... «se vele a sí misma la revelación del rechazo de la violencia y del sistema mimético».

Es éste uno de los artículos que más nos adentra en los temas sustantivos de Girard.

Jesús Camarero se enfrenta muy seria y detenidamente con el tema de la *inversión del paradigma crítico*. En su artículo nos presenta fusionados con maravillosa precisión *teoría y crítica*. La afirmación y elaboración teórica de Girard está más allá de una metodología concreta aplicada a los textos y su giro nos permite «enfocar la literatura desde sus propios mitos fundadores». He aquí los temas de que se ocupa el autor: teoría, crítica e interpretación; la teoría del deseo mimético; el mito del triángulo amoroso; el deseo mimético, la violencia y la víctima propiciatoria.

En conclusión, Girard nos ofrece una teoría literaria que exige una renovación y que, Jesús Camarero llama... «inversión del paradigma crítico»... De este modo es cómo se puede afirmar que «la teoría mimética... desde sus inicios, se presentó como una interpretación de la literatura»... En tanto una forma alternativa respecto a los usos habituales. «La interpretación... del texto mimético propone al lector un recorrido hermenéutico, ya que el sujeto... accede al fondo de verdad de la obra... en tanto hombre, en una dimensión antropológica con implicaciones bioéticas».

Se trata de un artículo sumamente serio y muy bien fundado. Nos propone una lectura diferente de los textos literarios. Un magnífico artículo y recomendamos su lectura.

El siguiente tema de Luis Garagalza se refiere a otro aspecto importante del pensamiento y obra de Girard: *cristianismo, modernidad y deseo mimético*. Parte el autor de este artículo, de un análisis en profundidad del concepto y contenido real, el *deseo mimético*. Estudia a continuación la relación de *mimetismo y violencia* desde el que Girard elabora una teoría general de la cultura centrada siempre en la noción de mimetismo y, su vez, muestra cómo «la violencia sacrificial» tiene carácter fundador. Y dado que el hombre es «un ser cultural», todo en él obedece a sus aprendizajes. Ahora bien, el aprendizaje se funda en la *imitación* «en la repetición que hace el otro». Y de esa manera el mimetismo es algo esencial. Pero genera rivalidad y conflicto. Se adentra en el concepto de lo sagrado para alcanzar una dimensión más profunda del tema. En su artículo dice al respecto: «una vez que el sacrificio ha operado su efecto catártico... y el orden dentro del grupo, la víctima propiciatoria, sobre la que se habían transferido los rencores, las rivalidades, las envidias y deseos de venganza, cambia súbitamente de valoración y se presenta como una instancia benefactora, divina, que salva del caos a la comunidad, que la funda y sostiene». Establece así el siguiente principio: «toda cultura, tiene en principio un carácter sacrificial, está basada en la fascinación que ejerce la violencia... o la trascendencia de Satán». Y continúa Girard: «es el Diablo, o [...] el mimetismo malo, el que está en el principio no ya de la cultura mimética, sino de todas las culturas humanas». Y sigue el autor del artículo muy lúcidamente: «estamos, pues, en esa trampa

diabólica; vivimos, sin enterarnos, en un mundo estructurado por procesos miméticos y victimarios de los que nos beneficiamos... somos cómplices sin saberlo».

Girard establece esta tesis: «el ser humano es incapaz de descubrir por sí mismo el secreto de Satán»... En la Biblia se inicia la revelación en que se nos muestra a Satán en toda su contundencia, al igual que lo hacen los grandes novelistas quienes descubren narrativamente «el carácter triangular del deseo». Y es así como «la Biblia abre un largo proceso de desacralización del la violencia»...

El siguiente tema de análisis que traza este artículo se refiere a *modernidad y violencia*. Sabemos que la modernidad se caracteriza por su extrema ambigüedad y ambivalencia y de este modo es cómo el espíritu crítico y la actividad científica, consideran que «la violencia es sacrificial». Pero Girard invierte esta tesis oficial y dice que la ciencia se ha impuesto a los hombres, porque, por razones morales, religiosas, se ha cansado de perseguir a las brujas. En consecuencia, «el sujeto al desprenderse de los férreos vínculos que le mantenían unido al cuerpo social sacralizado, tiende a caer en la ilusión del individualismo, a creerse y quererse autónomo a toda costa, original». Girard reafirma la necesidad de trascendencia «en el ser humano». Se trata de una exigencia, ésta, mayor que la necesidad de imitación. La trascendencia «es constitutiva de su ser», humano.

Con todo, se advierten en la modernidad algunas paradojas que a través de la liberación del deseo o de la ilusión de autonomía y su pretensión de originalidad, se oculta la naturaleza mimética del deseo. En consecuencia, «la modernidad va a experimentar formas de conflicto, de agresión y de exterminio nunca antes conocidas». Lo que nos resulta claro es que la modernidad no ha terminado con la violencia.

Finaliza su artículo Luis Garagalza con estas consideraciones del máximo interés. Dice entre otras cosas: «su interpretación antropológica del Evangelio resulta muy valiosa para potenciar la auto comprensión crítica del mundo cristiano así como para valorar la novedad y la importancia que tiene la aportación que el cristianismo ha hecho a la cultura occidental y, en definitiva, al mundo actual».

La crítica del autor de este artículo a la teoría girardiana respecto de esta visión del cristianismo apuntaría a la posibilidad que ella conlleva de una cierta exclusión o ambigüedad. Se puede contraponer el modelo cristiano al pagano, pero también se podría situar a ambos en una relación de mutuas implicaciones. La ambigüedad que se advierte en todo este proceso hace que las verdades absolutas se resquebrajen un tanto. Necesitamos hoy, más bien, «la búsqueda de interpretaciones... que puedan contrastar en el interior de un diálogo que ofrece como criterio el consentimiento de los implicados».

Se nos ha ofrecido aquí un magnífico estudio en el que se conjugan tres conceptos fundamentales de la teoría girardiana: cristianismo, modernidad y deseo mimético. Constituye este trabajo una lúcida lectura e interpretativa del quehacer investigativo y novedoso de Girard.

El siguiente artículo se refiere a un tema muy discutido: «De chivo expiatorio a Dios». Una pregunta centra el desarrollo de este artículo: «¿Cómo se convierte a la víctima en un Dios?». De acuerdo con la teoría de Girard diríamos que este proceso de profunda mutación se logra «a través de la violencia ejercida contra la víctima». Y es así como *la violencia es lo sagrado*.

El autor del artículo se cuestiona y le dirige una pregunta a la teoría girardiana: ¿Siempre ocurre esto? Y en consecuencia cambia la formulación de la pregunta anterior a la siguiente: «¿Cuál es el proceso que lleva la víctima a ganarse sus atributos positivos?». La tesis afirma que esa transubstanciación divina de la víctima en Dios no siempre ocurre. Lo cual le conduce a replantearse otra cuestión más importante: «¿Cómo hay que interpretar esos fenómenos y qué nos enseñan sobre la crisis *mimética* y su

resolución?». De este modo, vemos que este planteamiento cuestiona *la tesis central de la violencia y lo sagrado*. El autor del artículo desarrolla esta hipótesis a lo largo de todo su estudio. Estos son los aspectos de sus consideraciones: una posible solución; ni evento ritual ni original; un mecanismo espontáneo; violencia y dobles monstruosos; perdedores y ganadores; la violencia y lo sagrado. Nos hemos encontrado con un artículo muy bien elaborado y sumamente coherente en su planteamiento.

Por último, cierra esta sección de «Argumento» un trabajo extraordinario y magnífica escritura que se titula «Antropología aforística» en la que el autor trata de «aforar lo desaforado»... y desde ahí se intenta asumir «los fragmentos de la cotidianidad, los márgenes del sentido y los asuntos sobreesidos por la oficialidad». Un lema recorre toda esta estructura inteligente e ingeniosa de la serie de aforismos: «desconfiad del hombre cuyo Dios está en el cielo»... Se nos ofrece en este artículo una muestra de la creación aforística e intelectual del profesor Andrés Ortiz-Osés.

En la siguiente sección de «Análisis temático» se complementan los aspectos que configuran la estructura investigativa de la teoría girardiana, tales como: la vigencia actual de algunos conceptos para la literatura. Se estudia aquí a algunos autores importantes y sus obras. El siguiente aspecto dice relación a *la literatura como conversión* en la que el autor tiene como referencia a Cervantes y a Proust. Se incide a continuación en el filósofo Henri Bergson y la crueldad de la risa. Otros temas van a tener como punto de referencia a los niños y la violencia. Así, *el respeto a los niños*, una vía hacia la autonomía al margen del mimetismo de la violencia; Harry Potter: de la crisis de las diferencias a la diferenciación de las identidades y de las disciplinas. Lo cual significa, en verdad, una aproximación antropológica a la violencia en la escuela. El siguiente tema trata de la violencia en la escuela y en el deporte, desde el punto de vista antropológico.

El conjunto de este número de la *Revista Anthropos* ofrece un brillante panorama en que se logra esclarecer el sentido y la razón de ser de la *teoría mimética* de Girard. Así como la raíz viva e hiriente de la violencia en nuestra cultura y sociedad. Nos ha parecido también muy interesante la idea que nos ofrece Girard de su peculiar lectura de la Biblia y su contraria interpretación del sentido de los mitos en relación con la justificación de las víctimas. Job y Jesús de Nazareth constituyen dos paradigmas de la posible superación oficial de la violencia.

Así, nos parece que toda la teoría de Girard se aplica con exactitud al entendimiento y comprensión de las sociedades hegemónicas, instaladas en el poder y sin fisuras. E igualmente, se puede aplicar a las culturas mayoritarias que se experimentan a sí mismas conformes y excluyentes de los demás grupos ideológicos y creyentes. Pero me parece que su teoría no podría aplicarse al análisis de aquellas realidades que rompen con estos valores hegemónicos y se fundamentan en la creatividad, la invención y beben en la fuente de sus propios recursos somáticos y cósmicos. Ciertamente estos son grupos minoritarios, pero suficientes para demostrar la no-universalidad de la teoría girardiana. Quienes elaboran un proyecto de libertad y dirigen su creatividad a una alternativa cultural diferente en sus símbolos y acciones materiales y valores no pueden entenderse dentro de la órbita del *deseo mimético*. Se sitúan en otra dimensión de la vitalidad cósmica y sociocultural. Quienes efectivamente han roto con la facticidad no encajan en la estructura del *deseo mimético* ni en una concepción de la víctima o del *chivo expiatorio*. Ellos abren otra línea de socialización y experiencia.

No por ello dejamos de percibir perfectamente que «el pecado es la resistencia a la revelación» tal como señala Girard en su extraordinario libro *El chivo expiatorio*. Pero también sería pecado resistirse a la luz, a la iluminación que clarifica absolutamente nuestro interior y el sentido de nuestra decisión. Cuando nos llega la fuerza y energía de lo revelado vemos con evidencia lo que debemos hacer, pero muchos justamente en

ese momento de esplendor y madurez iluminativa y humana, deciden contra la luz, contra lo abierto y lo trascendente de la Otredad que llama e invita a ser de otro modo posible y eficaz.

Uno de los aspectos más importantes a los que nos llama Girard y su pensamiento es a la reconciliación: «ha llegado la hora de perdonarnos los unos a los otros». En consecuencia, «descifrar la mitología, descubrir el papel de los *chivos expiatorios* en todo orden cultural, resolver el enigma de la religiosidad primitiva, significa necesariamente preparar el poderoso retorno de la revelación evangélica y bíblica. 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».

Y profundiza Girard en el siguiente texto: «Lo esencial de la revelación bajo el punto de vista antropológico es la crisis de cualquier representación persecutoria provocada por ella. En la propia Pasión no hay nada de excepcional desde la perspectiva de la persecución. No hay nada excepcional en la coalición de todos los poderes de este mundo. Esta misma coalición se halla en el origen de todos los mitos. Lo asombroso es que los Evangelios subrayen su unanimidad no para inclinarse delante de ella, para someterse a su veredicto, como harían los textos mitológicos, todos los textos políticos, e incluso los textos filosóficos sino para denunciarla como un error absoluto, la no-verdad por excelencia.

Ahí reside el radicalismo insuperable de la revelación. Para entenderlo hay que evocar brevemente, por contraste, la reflexión política en el mundo occidental y moderno.

Los poderes de este mundo se dividen visiblemente en dos poderes asimétricos, a un lado las autoridades constituidas y al otro la multitud».

Finalizamos con el recuerdo de uno de sus pensamientos acerca de nuestra cultura occidental y de sus agentes. Dice así: «los occidentales convierten la ciencia en un ídolo, para mejor adorarse a sí mismos. Creen en un espíritu científico autónomo, del cual serían simultáneamente los inventores y el producto. Sustituyen los antiguos mitos por el del progreso, en otras palabras, por el mito de una superioridad moderna propiamente infinita, el mito de una humanidad liberándose y divinizándose poco a poco por sus propios medios».

Nuestro más sincero agradecimiento a Jesús Camarero, coordinador de este número de la *Revista Anthropos*. Reconocemos con admiración su enorme trabajo intelectual y organizativo del material que aquí editamos. Todo él ha sido sumamente seleccionado y en el conjunto de los temas todos los artículos adquieren un extraordinario significado. Pienso que la obra de Girard queda magníficamente explicitada en los temas que constituyen el núcleo y el nervio de su pensamiento. Les reiteramos a todos nuestro agradecimiento.

Pensar es romper los hechos y dejar que a través de sus grietas pase la luz y su energía y puedan emerger del fondo otros recursos vitales que habitan en lo más secreto de la realidad somática y cósmica.

Pensar es también romper los cercos de lo real y enfrentarse a lo abierto. La teoría girardiana nos ofrece un buen ejemplo de nuevos horizontes y la concreción de una magnífica apertura al futuro. En este sentido él sí es un pensador del siglo XXI.