

# MODELOS DE IMITACIÓN: FILOSOFÍA, LITERATURA Y CRISTIANISMO EN RENÉ GIRARD

Agustín MORENO FERNÁNDEZ

## Resumen

La cuestión de los modelos de imitación, entre trascendencia divina y trascendencia desviada, que vincula los temas de la conversión y la libertad, junto con la atribución al ser humano de un apetito de infinitud irresuelto en la modernidad, pone de manifiesto la relación entre filosofía, literatura y cristianismo en Girard.

**Palabras clave:** René Girard, trascendencia desviada, trascendencia divina, conversión, libertad.

## Models of imitation: philosophy, literature and Christianity in René Girard

## Abstract

The question of the models of imitation, between divine transcendence and false transcendence, that links the themes of conversion and freedom, and the ascription to the human being of an unresolved appetite of infinitude in the modernity, shows the relationship between philosophy, literature and Christianity in Girard.

**Key words:** René Girard, false transcendence, divine transcendence, conversion, freedom.

*La desaparición de todos los criterios estéticos e intelectuales de juicio está al principio de lo que se llama hoy la estética «postmoderna». Esta desaparición es paralela a la eliminación de la verdad en la filosofía postheideggeriana. 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.<sup>1</sup>*

*El fin de los modelos trascendentes no significa el fin de la imitación.<sup>2</sup>*

<sup>1</sup>R. GIRARD, *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. París: Grasset, 2002, p. 314.

<sup>2</sup>*Ibidem*, p. 312.

## Introducción: libertad, conversión y modelos

Según la teoría mimética, 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 en los 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<sup>3</sup> 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 ocasión–,<sup>4</sup> 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 último 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.<sup>5</sup>

Trataremos de mostrar la relevancia de los modelos en conexión con los temas de la conversión y de la libertad y con dos tipos de trascendencia. Abordaremos la trascendencia desviada, asociada a la modernidad, y la trascendencia vertical, como una posible alternativa cristiana y girardiana de la cual emergería una propuesta de imitación diferente a la de los gurús modernos.<sup>6</sup> 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. También al hilo de este tema se harán patentes las relaciones entre filosofía, literatura y cristianismo en este pensador francés contempo-

<sup>3</sup>Estamos de acuerdo con Jean-Luc Marion cuando habla de Girard en términos de filósofo a pesar de Girard. J.-L. MARION, «René Girard, le philosophe malgré lui». *Le Figaro*, 6/11/2015, p. 18. En la introducción a la tesis de doctorado defendimos por qué estudiar a Girard en filosofía, aunque él mismo no se reivindique como filósofo ni su propuesta como una filosofía. A. MORENO FERNÁNDEZ, *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2013. <<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/26378/1/21778954.pdf>>

<sup>4</sup>G. GROOT, «Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard». G. GROOT, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*. Madrid: Ed. Sequitur, 2008, p. 60.

<sup>5</sup>En el panorama filosófico español actual, J. GOMÁ se destaca por haber subrayado lo fundamental de la imitación y los modelos de imitación en su tetralogía de la ejemplaridad. Podemos encontrar una valoración parcial, aunque interesante, sobre Girard en *Imitación y experiencia*. Barcelona: Crítica, 2005.

<sup>6</sup>«Una invitación que, lejos de ser paradójica, es más razonable que la de nuestros modernos gurús, que nos invitan a hacer lo contrario de lo que ellos hacen o, al menos, pretenden hacer. Cada uno de ellos pide, en efecto, a sus discípulos que imiten en él al gran hombre que no imita a nadie. Por el contrario, Jesús nos invita a hacer lo que él hace, a que nos convirtamos, exactamente como él, en imitadores de Dios Padre. ¿Por qué Jesús considera al Padre y a sí mismo los mejores modelos para todos los hombres? Porque ni el Padre ni el Hijo desean con avidez, con egoísmo. Dios "hace que el sol se levante sobre los malos y los buenos". Da sin escatimar, sin señalar diferencia alguna entre los hombres». R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 31. Volveremos sobre esta idea, aunque queda ya claro en qué sentido entiende Girard a Dios como modelo.

ráneo que hizo carrera en Estados Unidos. Su fallecimiento a finales de 2015 nos anima a volver sobre él y su obra para valorar sus aportaciones.

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»,<sup>7</sup> 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. A juicio de Girard solo podemos afirmar la libertad «bajo la forma de una conversión auténtica»,<sup>8</sup> situando 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»<sup>9</sup> que, al fin y al cabo, sería la cuestión de la elección fundamental entre dos modelos. En particular, según su parecer, 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, que considera los «dos modelos supremos». Plantear el problema en otros términos le resultaría «una ilusión total» y afirma, con san Pablo, que estamos encadenados, pero somos libres porque siempre podemos convertirnos verdaderamente, rechazando unírnos a la unanimidad mimética<sup>10</sup> (entiéndase, aquella que suele forjarse contra una víctima emisaria o chivo expiatorio). 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 zaherimiento. Le consideraron culpable de las desgracias que le sobrevinieron atribuyéndolas al castigo divino.<sup>11</sup> 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 de un modelo parecido a él, como patrón de nuestros deseos.<sup>12</sup> Estaríamos ante una alterna-

<sup>7</sup>R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985, p. 58.

<sup>8</sup>*Ibíd.*, p. 227.

<sup>9</sup>R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*. París: Grasset, 1976, p. 133.

<sup>10</sup>R. GIRARD, *Les origines de la culture*. París: Hachette-Littératures, 2006, p. 138. La referencia es: Rm 6, 17.

<sup>11</sup>R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 79.

<sup>12</sup>Hemos profundizado sobre esta cuestión, en torno a los sentidos novelesco, religioso y epistemológico de la conversión, en A. MORENO FERNÁNDEZ, «La conversión en la teoría mimética de René Girard». *Pensamiento*, vol. 7, 263, 2014, pp. 277-305.

tiva 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, la 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».<sup>13</sup>

Se trata de que no cabría otra elección más que la de dejarse sumirse en el conflicto trágico, en la reciprocidad rival y violenta, 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 Evangelios,<sup>14</sup> 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 perdonar.<sup>15</sup>

A continuación, vamos a explicitar mejor en qué consisten los modelos paradigmáticos de la trascendencia desviada y de la trascendencia vertical.

## 1. Hambre de infinitud, modernidad y trascendencia desviada

Antes de comenzar, para una mejor comprensión de la cuestión, hemos de referir 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 hemos desarrollado en otro lugar, según la cual, en la medida en que el proyecto moderno ilustrado se erige a contrapelo de la naturaleza antropológica mimética y sin

<sup>13</sup>R. GIRARD, *Achever Clausewitz*. París: Carnets Nord, 2007, p. 124.

<sup>14</sup>R. GIRARD, *Shakespeare: les feux de l'envie*. París: Grasset, 1990, p. 26.

<sup>15</sup>R. GIRARD, *Les origines de la culture*, p. 141. Sin embargo, Girard también admite en otras ocasiones la legítima defensa: «Yo no considero ilegítima toda defensa frente a la violencia. Mi punto de vista no es el de un pacifismo incondicional». Y más adelante: «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». R. Girard, *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós, 2006, pp. 32, 102.

tenerla en cuenta, sería una fuente de insatisfacción.<sup>16</sup> De este modo, la negación por parte de la cosmovisión y la filosofía modernas del sujeto del supuesto deseo consustancial de trascendencia, sería otro de los factores que contribuirían al drama del hombre moderno, y 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. Esta 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».<sup>17</sup> 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».<sup>18</sup> También aparecerían en autores como Stendhal y, sobre todo, en Dostoyevski.<sup>19</sup> 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».<sup>20</sup>

¿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 estos se ven superados por la

<sup>16</sup> A. MORENO FERNÁNDEZ, *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard*.

<sup>17</sup> R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, pp. 76-78.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 246.

<sup>20</sup> R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, pp. 63-64. Recordamos cómo define Girard la mediación externa y la mediación interna: «Habla-remos 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. Habla-remos de *mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos es-

historia». 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 solo 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».<sup>21</sup> Según el criterio girardiano, ni la ciencia ni el humanismo pueden saciar la sed de inmortalidad. Ni el ateísmo filosófico, ni las utopías sociales, podrían 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».<sup>22</sup>

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 sentimientos típicamente modernos. Los grandes novelistas compartirían de

---

feras 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» (*Ibidem*, pp. 15-16). Aunque cabe hablar de una historia del deseo y Girard, siguiendo a Tocqueville, constata el resquebrajamiento del Antiguo Régimen y de las sociedades de mediación externa, con la consagración de la igualdad moderna, creemos que cabría seguir hablando, de acuerdo con la definición dada más arriba, de relaciones de mediación externa cuando la distancia entre sujeto y modelo es suficiente como para impedir la rivalidad, aunque esto sea cada vez más difícil, incluso en las relaciones entre padres e hijos o entre maestros y alumnos, cuya distancia no está tan marcadamente establecida como antaño. Girard, en *La violencia y lo sagrado*, también habla de las dificultades en la relación maestro-discípulo o de los efectos perniciosos del *double bind* para el niño (R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983, pp. 152-155). Hemos reflexionado acerca del asunto en: A. MORENO FERNÁNDEZ, «Rivalité mimétique dans la relation maître-disciple». *Ensayos de Filosofía*, 1/1, 3, 2015. <<http://www.ensayos-filosofia.es/archivos/articulo/rivalite-mimetique-dans-la-relation-maitre-disciple>>.

<sup>21</sup> R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 145.

<sup>22</sup> 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. [...] Desear su nada es desearse en el punto más débil de su humanidad, es desearse mortal, es desearse muerto» (R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 248).

nuevo el diagnóstico a pesar de sus diferencias.<sup>23</sup> Girard también repara en no pocas características análogas que se dan entre transcendencia desviada y transcendencia 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...<sup>24</sup> La mediación interna, «verdad profunda de lo moderno»,<sup>25</sup> 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 ellas.<sup>26</sup> Vamos a citar a modo de ejemplo dos fenómenos del deseo de relaciones de mediación interna que transparentan la transcendencia 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 transcendencia 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 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 transcendencia 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 pseudonaturaleza de Dios.<sup>27</sup>

Otro ejemplo de fenómeno típicamente moderno que vincularía la mediación interna y la transcendencia 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 transcendencia vertical y la desviada, el sujeto deseante no

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>24</sup> R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, pp. 142 y 75. «Las imágenes y las metáforas pintan al mediador como el guardián implacable de un jardín cerrado en el que solo los elegidos disfrutarían de beatitudes eternas. El narrador se aproxima al dios con terror y temblor. [...] Apenas hay cultos a los que Proust no arrebatase algunos términos sagrados. La magia, el ocultismo, el mundo primitivo y el misticismo cristiano jamás están ausentes. El vocabulario de la transcendencia es asombrosamente rico en un novelista que nunca, o casi nunca, habla de metafísica y religión». *Ibid.*, p. 75.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>26</sup> Es el caso de la ascética, que ya se vería 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. [...] También el narrador proustiano practica la ascesis para el deseo en sus relaciones con Gilberte» (*Ibid.*, pp. 144-145).

<sup>27</sup> R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, pp. 99-100.

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 metafísico,<sup>28</sup> 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 libremente.<sup>29</sup>

Girard considera que los novelistas anteriores a Dostoyevski son metafísicos de manera implícita y que solo este y su metafísica dotan de todo su sentido a la psicología, la sociología y la imaginaria 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».<sup>30</sup> A medida que el hombre se aleja de Dios, se hundiría en lo irracional, al principio en nombre de 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».<sup>31</sup> Para Girard el pensamiento nietzscheano también sería un proyecto individualista y su superhombre 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

<sup>28</sup>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 este sobre él: «Solo hay un objeto cuyo valor el masoquista se considera capaz de estimar: este objeto es él mismo y su valor es nulo. El masoquista [...] 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» (*Ibid.*, p. 162).

<sup>29</sup>*Ibid.*, pp. 251-253 y ss.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 260. Continúa la cita: «culmina en la monstruosidad de Stavroguin, en el orgullo infernal de todos los endemoniados». 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. R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*. París: Grasset, 1976, p. 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 se adhieren estrictamente a favor de su mutua destrucción». R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 174.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 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 inconscientemente, practique la ascesis para el deseo. Incapaz de analizarse y arrasado 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*» (*Ibid.*, p. 143).



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». <sup>32</sup> 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 cristiana. <sup>33</sup>

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 solo 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 análogo 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 Luckács o de Freud». <sup>34</sup>

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 estas y a la disolución de valores morales y barreras que ellas aportaban; un ascetismo competitivo de raigambre neopagana y nihilista que ya habría sido diagnosticado por Dostoyevski o Stendhal. <sup>35</sup>

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>33</sup> «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» (*Ibid.*, p. 247).

<sup>34</sup> R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*, p. 185.

<sup>35</sup> R. GIRARD, *La anorexia y el deseo mimético*. Barcelona: Marbot, 2009, pp. 28-30.

## 2. 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 solo conducen a los asesinatos y a la muerte. Les revelará el papel del mecanismo victimario en su propio sistema cultural. [...] 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.<sup>36</sup>*

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 desviada.<sup>37</sup> Tanto la trascendencia divina, vertical o cristiana como la trascendencia de Satán tienen que ver con el ciclo mimético entero. Es decir, tanto en el nivel del deseo mimético 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 donde opera el mecanismo del chivo expiatorio.

¿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, dejarse atraer por la comodidad y la anchura de su camino, ya que este modelo sería más sencillo que el de Jesús y sus palabras parecen las de un profesor moderno y gentil. 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).<sup>38</sup> El seductor inicial se transforma

<sup>36</sup>R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, pp. 183-184.

<sup>37</sup>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». R. GIRARD, *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986, p. 217. Curiosamente, serían sentimientos típicamente modernos.

<sup>38</sup>«Como Jesús, Satán quiere que lo imiten, aunque no de la misma manera ni por las mismas razones. En primer lugar, quiere seducir. El Satán seductor es el único Satán que el mundo moderno se digna recordar, por supuesto, para bromear sobre él. Satán también se propone como modelo para nuestros deseos y, evidentemente, resulta

en un adversario repelente, un obstáculo peor que las prohibiciones morales, la génesis de los escándalos.<sup>39</sup> 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 engranaje.<sup>40</sup> A la humildad de la imitación de Jesús, se opone la imitación orgullosa y satánica<sup>41</sup> que estaría relacio-

más fácil de imitar que Cristo, puesto que nos aconseja que nos dejemos llevar por todas nuestras inclinaciones, despreciando la moral y sus prohibiciones. Al escuchar a este muy amable y muy moderno profesor, en principio uno se siente muy liberado. Pero esa impresión dura poco, ya que, si le escuchamos, no tardaremos en ser privados de todo aquello que protege del mimetismo conflictivo. Así, en lugar de avisarnos sobre las trampas que nos aguardan, Satán nos hace caer en ellas. Aplauda la idea de que las prohibiciones no sirven para nada y que su transgresión no implica peligro alguno. [...] [Pero] cuando pensábamos haberlo dejado muy atrás, ese mismo Satán, o uno de sus secuaces, nos corta el camino. [...] No soy yo solo quien equipara a Satán con los escándalos. Lo hace el propio Jesús en un apóstrofe vehemente a Pedro: "Pasa detrás de mí, Satán, pues tú eres para mí un escándalo". Pedro es objeto de esta regañina por haber reaccionado negativamente al primer anuncio de la Pasión. Decepcionado por lo que considera excesiva resignación por parte de Jesús, se esfuerza en insuflarle su propio deseo, su propia ambición mundana. En suma, Pedro invita a Jesús a que lo tome por modelo de su deseo. Si Jesús se alejara de su Padre para seguir a Pedro, Pedro y el propio Jesús no tardarían en caer en la rivalidad mimética y la aventura del Reino de Dios se hundiría en irrisorias querellas» (R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, pp. 53-55).

<sup>39</sup>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 dedicarle 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, 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». R. GIRARD, *La Voix méconnue du réel*, p. 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 resulta insulsa 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». M. L. MARTÍNEZ, «Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M.L. Martínez». *Anthropos*, 213, 2006, p. 25. Véase también: R. GIRARD, *Les origines de la culture*, pp. 136-141.

<sup>40</sup>R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, p. 62.

<sup>41</sup>R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*, p. 104.

nada 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».<sup>42</sup>

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 conjunto.<sup>43</sup> 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.

### 3. 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. Solo 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 «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.»<sup>44</sup>*

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 satáni-

<sup>42</sup>R. GIRARD, *Achever Clausewitz*, p. 364.

<sup>43</sup>R. GIRARD (CON J. M. OUGHOURLIAN Y G. LEFORT), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset, 1978, p. 241. Citado por CH. RAMOND, *Le vocabulaire de Girard*. París: Ellipses, 2009, p. 82.

<sup>44</sup>R. GIRARD, *Achever Clausewitz*, p. 185.

co 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 aquella.<sup>45</sup>

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 solo no abole la Ley, sino que pretende llevarla a su culminación, consciente de que la paz debe ser su finalidad. 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 lo que llama la «revolución copernicana en la inteligencia del deseo».<sup>46</sup> 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: «Imítadme 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 asemejarse.<sup>47</sup>

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

<sup>45</sup>R. GIRARD, *El chivo expiatorio*. Op. cit., pp. 247-249.

<sup>46</sup>«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 [...]. Pero enseguida cae en la cuenta de que esos objetos son demasiado numerosos: [...] 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 este, evidentemente, quien los hace deseables. [...] 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» (R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, pp. 25-26). Girard señala que, ya en el Génesis, como en el Antiguo Testamento, se entrevé la imitación mimética del deseo (R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura*, pp. 73-74).

<sup>47</sup>R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., pp. 29-30. R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós, 2006, p. 80.

Padre. Jesús le considera a él y a sí mismo los mejores modelos universales, ya que ninguno desea de forma ávida o egoísta:<sup>48</sup> «Si imitamos el desinterés divino, nunca se cejará sobre nosotros la trampa de las rivalidades miméticas. De ahí que Jesús diga también: “Pedid y se os dará...”».<sup>49</sup> 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».<sup>50</sup> El mandamiento de imitar a Jesús asumiría la naturaleza mimética humana. Frente a lo que el intelectual 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».<sup>51</sup> Jesús y también san Pablo habrían comprendido el inconveniente de las prohibiciones y su funcionamiento insatisfactorio, su carácter negativo, que nos incitaría miméticamente a la transgresión. Por ello, «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».<sup>52</sup>

En las diferentes conversiones novelescas analizadas por Girard se patentizan su simbología religiosa y sus conexiones con la conversión religiosa tanto en los novelistas como en 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 cristiana.<sup>53</sup> 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. Un elemento que también sirve de apoyo para negar que haya una 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 el fracaso del proyecto cristiano, aunque al mismo tiempo no excluya que haya quienes lo encarnen. De hecho, gracias a ellos, se ralenti-

<sup>48</sup>R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, pp. 29-30.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 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*». R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 143.

<sup>50</sup>R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, p. 80.

<sup>51</sup>*Ibid.*, p. 32.

<sup>52</sup>R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., pp. 30-31.

<sup>53</sup>R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*. Op. cit., p. 281.

zaría el advenimiento del apocalipsis,<sup>54</sup> 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».<sup>55</sup>

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».<sup>56</sup>

#### 4. Problemática: no es solo 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

<sup>54</sup>R. GIRARD, *Achever Clausewitz*, p. 231.

<sup>55</sup>*Ibid.*, p. 212. En una obra anterior y en términos parecidos, Girard también vincula el modelo cristiano con el de una propuesta para una humanidad adulta, es decir, consciente y responsable de acuerdo con el desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio, que no habría llegado a serlo: «En el mundo cristiano, es el Cristo, el Hijo de Dios, quien representa a todas las víctimas inocentes, y cuya vuelta está llamada por los efectos mismos de la escalada a los extremos. ¿Qué podrá constatar entonces? Que los hombres se han vuelto locos, que la edad adulta de la humanidad, esta edad que él anunciaba por la Cruz, ha fracasado» (R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*, p. 191).

<sup>56</sup>R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, p. 187.

muchas veces desconocida, ignota o inconsciente. A pesar de no negar totalmente la subjetividad o la libertad, no habla de estas 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 concurrencia competitiva o el odio? La respuesta es que no. No basta con tener buenos modelos, incluso 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 contexto social donde se proclama la igualdad formal y 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 aspecto físico).<sup>57</sup>

Los buenos modelos no bastarían, ni siquiera tratándose de 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».<sup>58</sup> 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, 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».<sup>59</sup> También lo vemos en el Jesús concebido como el futuro rey de Israel a quien empiezan a pedirle puestos. O en el modelo de Dios que identificamos con el verdadero y, sin embargo, «solo imitamos a falsos mode-

<sup>57</sup>R. GIRARD, *Anorexie et désir mimétique*, París: L'Herne, 2008.

<sup>58</sup>R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, p. 207.

<sup>59</sup>R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*, pp. 81-82.



los 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». <sup>60</sup>

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 veces. <sup>61</sup> Otro ejemplo de imitación perniciosa de un buen modelo es el que estaría asociado a un afecto y una adhesión a este 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». <sup>62</sup>

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 solo 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». <sup>63</sup>

## 5. La tentativa de la mediación íntima

Girard considera frecuentemente con pesimismo las sociedades modernas y las relaciones de mediación interna propiciadas por el igualitarismo. Él mismo valoraba el

<sup>60</sup>R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, p. 33.

<sup>61</sup>R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, p. 208.

<sup>62</sup>*Ibíd.*, p. 209.

<sup>63</sup>R. GIRARD, *Anorexia et désir mimétique*. Op. cit., pp. 77-78.

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, 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 «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».<sup>64</sup>

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 esta 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 Heidegger.<sup>65</sup>

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 cristiana:<sup>66</sup> «Por qué no. “Mediación íntima” (en el sentido del *Deus interior intimo meo* de san Agustín), en la medida en que supone una inflexión aportada a

<sup>64</sup>R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*. Op. cit., pp. 126-127.

<sup>65</sup>R. GIRARD, *Achever Clausewitz*, pp. 102, 137, 179, 218, 219. Girard en esta obra, a este respecto, toma entre sus guías al poeta Hölderlin: «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 y 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 cetno solar”» (*Ibidem*, p. 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». *Ibidem*, pp. 219-220. [Traducción de la edición en castellano: R. GIRARD, *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz, 2010, respectivamente p. 218 y pp. 185-186].

<sup>66</sup>R. GIRARD, *Achever Clausewitz*. Op. cit., pp. 235-236.

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. “Imitadme, 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. [...] solo Cristo nos permite escapar a la imitación de los hombres. [...] solo 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*». <sup>67</sup>

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. El otro «solo puede devenir el prójimo en la medida en que cesa de ser este ídolo a la vez sacralizado y profanado que la *mímesis deseante* parece bien hacer de él». <sup>68</sup> 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 autonomía. <sup>69</sup> Sale de nuevo 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». <sup>70</sup>

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». <sup>71</sup>

<sup>67</sup> 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 indiferencia (*Ibidem*, p. 236). Es a continuación cuando Girard dice que «solo Cristo permite reencontrar esta distancia». *Íd.*

<sup>68</sup> R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*. Op. cit., pp. 18-19.

<sup>69</sup> R. GIRARD, *Achever Clausewitz*. Op. cit., p. 287.

<sup>70</sup> R. GIRARD, *Clausewitz en los extremos*, p. 163.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 116.

Girard concede a la imitación una importancia primordial en su filosofía antropológica y también en su filosofía del sujeto.<sup>72</sup> En esta medida sería fundamental tratar la temática de los modelos objeto de imitación, que está ligada en su obra a problemáticas como la de la conversión y la libertad. Hemos visto cómo 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. A su juicio, solo 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, que la verdadera libertad proveniría de la conversión del modelo satánico al cristiano. Hemos podido comprobar cómo estas cuestiones quedan entrelazadas en Girard en estrecha relación con su filosofía de la imitación y del hombre, su hermenéutica literaria y su concepción del cristianismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*. París: Grasset, 1976.
- , (con J. M. OUGHOURLIAN y G. LEFORT), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset, 1978.
- , *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- , *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- , *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- , *Shakespeare: les feux de l'envie*. París: Grasset, 1990.
- , *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- , *La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*. París: Grasset, 2002.
- , *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- , *Les origines de la culture*. París: Hachette-Littératures, 2006.
- , *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós, 2006.
- , *Achever Clausewitz*. París: Carnets Nord, 2007. (*Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires: Katz, 2010).
- , *Anorexia et désir mimétique*. París: L'Herne, 2008. (*La anorexia y el deseo mimético*. Barcelona: Marbot, 2009).
- J. GOMÁ LANZÓN, *Imitación y experiencia*. Barcelona: Crítica, 2005.
- G. GROOT, «Emociones de segunda mano. Conversación con René Girard», en: G. GROOT, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*. Madrid: Ed. Sequitur, 2008.
- J.-L. MARION, «René Girard, le philosophe malgré lui». *Le Figaro*, 6/11/2015.
- M. L. MARTÍNEZ, «Hacia una antropología de la frontera. R. Girard entrevistado por M. L. Martínez». *Anthropos*, 213, 2006.
- A. MORENO FERNÁNDEZ, *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2013. <<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/26378/1/21778954.pdf>>

<sup>72</sup>A. MORENO FERNÁNDEZ, «Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard». *Revista de Filosofía*, vol. 39, 2, 2014, pp. 147-168.

- , «La conversión en la teoría mimética de René Girard». *Pensamiento*, vol. 7, 263, 2014, pp. 277-305.
- , «Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard». *Revista de Filosofía*, vol. 39, 2, 2014, pp. 147-168.
- , «Rivalité mimétique dans la relation maître-disciple». *Ensayos de Filosofía*, 1/1, 3, 2015. <<http://www.ensayos-filosofia.es/archivos/articulo/rivalite-mimetique-dans-la-relation-maitre-disciple>>
- CH. RAMOND, *Le vocabulaire de Girard*. París: Ellipses, 2009.

Agustín MORENO FERNÁNDEZ  
École normale supérieure / Universidad de Granada  
agustin.moreno@ens.fr / morenofdez@ugr.es

Article rebut: 31 de març de 2016. Article acceptat: 18 de juliol de 2016