



Tomás Guevara Aladino

**Mimesis, Responsabilidad y Liberación
Una lectura interpretativa de nuestra violencia y de las
maneras en que se ha buscado renunciar a ella**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2019**



Mimesis, Responsabilidad y Liberación
Una lectura interpretativa de nuestra violencia y de las maneras en que se ha
buscado renunciar a ella

Trabajo de grado por Tomás Guevara Aladino, bajo la dirección del Profesor
Roberto Solarte Rodríguez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2019

Bogotá, D. C., 16 de enero de 2019

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía

Estimado Fernando:

Un cordial saludo.

Me permito poner a consideración de la Facultad de Filosofía, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado del estudiante de la Maestría en Filosofía Tomás Guevara Aladino, titulado *Mímesis, Responsabilidad y Liberación. Una lectura interpretativa de nuestra violencia y de las maneras en que se ha buscado renunciar a ella*. Tomás aporta una comprensión de la ética de la no violencia vivida en comunidad tal como se puede seguir de las filosofías de Lévinas y Girard, y evalúa desde esta posición hallazgos de la investigación “Cristianismo liberador y construcción de paz y reconciliación en Colombia”, en la participa como miembro activo. En particular, examina la experiencia de las hermanas Clarisas de Montería que, desde su comprensión del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín, optaron por permitir que los rostros de personas concretas se les acercaran y las convocaran a dejar la seguridad de su vida en claustro, para formar una fraternidad. Creo que este trabajo permite apreciar algunos aportes de la reflexión filosófica a las experiencias concretas, las que, a su vez, se nutren con la potencia reflexiva de la filosofía. Considero que el trabajo es muy juicioso y cumple con las exigencias de forma y contenido de la Maestría, por lo cual puede ser sometido a consideración de la Facultad.

Atentamente,

Roberto Solarte Rodríguez

A mis padres, Lucy y Fernando, por el incondicional apoyo todos estos años
A mi hermano y mis hermanas que me escucharon pacientemente
A mis amigas y amigos más cercanos que me obligaron a afinar mis argumentos
A Roberto Solarte por su dedicación e insistencia
Al grupo de estudios de René Girard
A las personas del seminario de Emmanuel Lévinas
A las personas miembros, ayer y hoy, de las comunidades eclesiales de base que nos permitieron acercarnos a sus valiosísimas experiencias

Contenido

Introducción	11
1. Reciprocidad y Antropología	17
1.1 Mímesis	19
1.1.1 Mímesis y hominización	21
1.1.2 Mímesis conflictiva	22
1.2 Las primeras instituciones	24
1.3 Secularización y desacralización	28
1.4 Mímesis en el mundo contemporáneo	30
1.5 Transiciones de mediación y deseo	32
1.6 Apocalipsis	34
1.7 Ideología y mitología	37
1.8 Renuncia en la imitación	39
1.9 Más allá de la violencia	42
1.9.1 Totalidad	43
1.9.2 El exceso al interior	45
2. Responsabilidad y Ontología	49
2.1 De la identidad a la alteridad	50
2.2 Excurso crítico: la razón como sistematización	52
2.3 De otro modo	57
2.3.1 Subjetividad	62
2.3.2 Subjetividad como responsabilidad por el otro	64
2.3.3 El rostro del otro	66
2.3.4 Anarquía y diacronía	67
2.3.5 Decir anárquico y Dicho ontológico	69
2.3.6 Sensibilidad y psiquismo	71
2.3.7 Proximidad y substitución	72

2.3.8 El tercero y las instituciones	73
2.4 Cierre	75
3. Uno para el otro en la iglesia de los pobres	79
3.1 Los términos de nuestra comprensión	79
3.2 La Iglesia de los Pobres desde la teología	81
3.3 Del otro a la víctima: violencia y sacrificio en Colombia	86
3.4 Contexto social de emergencia de la IP en Colombia	91
3.5 Fraternidad Cristiana Franciscana	95
4. Cierre	103
Bibliografía.....	107

INTRODUCCIÓN

En *Sobre ídolos y sacrificios*, libro que recoge los primeros diálogos entre la teoría mimética y la teología de la liberación, Girard afirma que el remedio contra la idolatría de los sistemas sacrificiales, antiguos y contemporáneos, consiste en la toma de conciencia acerca de su funcionamiento: en la conciencia del eterno retorno del orden sacrificial (Assman, 1991 pág. 79). Este acto de conciencia, sin embargo, no se refiere un mero caer en cuenta de la situación en la que nos encontramos para, en consecuencia, modificarla. La mimesis que lo sustenta funciona con una inercia tal, está inscrita tan profundamente en la manera en cómo nos relacionamos con el mundo, que requiere de nuestro constante ejercicio autocrítico, de una transformación permanente de la manera en que pensamos nuestras relaciones y actuamos en el mundo.

También dirá Girard, en un texto posterior, que en gran medida estas cosas no dependen de nosotros (2010 págs. 195 y ss.). Los modelos que constantemente seguimos, de manera confesada o no, nos marcan en la casi totalidad de nuestras acciones. Ahora, el texto que viene a continuación conoce sus límites, pero también sus posibilidades. Sabe que está inscrito dentro del movimiento mimético que abre las posibilidades de la existencia humana y sabe que le impone unos límites que parecen infranqueables. Los modelos que seguimos limitan nuestra acción; pero hay tantos modelos como personas, como historias sobre las personas.

En Colombia conocemos muchos ejemplos de la violencia. Violencia que ha caído sobre nosotros de manera incesante en todos los frentes; violencia que nosotros mismos hemos alimentado y hasta exigido. Estas violencias siempre se han planteado como antitéticas las unas con las otras; quieren plantearse como decentes, justas, legítimas, como meras réplicas a una violencia primera que se ejerció en contra de quienes ahora la ejercen. Girard muestra que en la réplica del gesto violento nos volvemos nosotros mismos violentos y justificamos lo injustificable. Alimentar la violencia, soportarla, y no renunciar de inmediato a ella es, en todos los casos, hacer que aumente: escalar a los extremos y asegurar nuestra propia destrucción.

La renuncia a la violencia que pensamos en estas páginas es una que tiene la forma de un hacerse responsable por los demás. El argumento que desarrollamos hace una apuesta por la filosofía levinasiana como uno de los caminos que puede tomar la renuncia a la violencia. Este camino es uno de los que muestra Girard mismo en *Clausewitz en los extremos* (2010). Dentro de la mimesis a la que siempre estamos sujetos hay modelos que nos muestran la *retirada* y la *pasividad* de quien *asume* la responsabilidad por los demás. De manera que este es el objetivo del texto que aquí empieza: proponer una reflexión filosófica, un camino para abordar nuestra violencia y nuestras posibilidades de renunciar a ella en el encuentro con la otra persona. Para Girard y para Lévinas este paso de la violencia a la paz, o de la reciprocidad violenta a la responsabilidad como lo llamaremos nosotros, es un hecho marcado por la ruptura propiamente humana dentro de la totalidad ontológica. Se trata de un hecho marcado por la irrupción de la identificación en el desenvolvimiento del mimetismo. Este es un hecho que, más allá de las ideas, las representaciones y los conceptos, nos debe indicar unas formas de ser y actuar diferentes.

Los dos primeros capítulos de este trabajo están dedicados a Girard y a Lévinas, respectivamente, que se encuentran para iluminar esta reflexión. Para finalizar este texto, en todo caso, creemos necesaria la *aproximación* de hecho al otro. Construiremos unas comprensiones filosóficas, llevaremos a cabo unas elaboraciones que nos mostrarán una subjetividad como siempre estuvo ahí pero nunca habíamos querido verla. El movimiento que culmina esta construcción es, necesariamente, la acción. El caso particular al que nos aproximamos es a la historia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) enmarcadas en la historia de la teología de la liberación latinoamericana.

El proyecto de investigación de cuyos avances se nutre este texto trata, precisamente, sobre estos temas. Como parte del grupo de investigación Pensamiento Crítico y Subjetividad, nos encontramos actualmente desarrollando el proyecto de investigación “Cristianismo liberador, construcción de paz y reconciliación en Colombia”. Este proyecto pretende iniciar una memoria del proceso de Comunidades Eclesiales de Base en Colombia, adelantado entre los años 70 y 80, conocido también

como la iglesia de los pobres. La importancia y pertinencia de esta memoria radica en que iglesia de los pobres fue una construcción social y eclesial que contribuyó al resquebrajamiento del régimen de cristiandad en el país, ocurrida finalmente en la Constitución Nacional de 1991. Además se trató de una experiencia que, al lado de otras similares en muchos países latinoamericanos, buscó la transformación de la Iglesia Católica y la construcción de una nueva sociedad

El proyecto busca contribuir con visiones de paz populares a los procesos de construcción de paz y reconciliación y de una cultura de no violencia en Colombia. Se pretende recoger el legado del cristianismo liberador en algunos proyectos populares existentes actualmente, ampliar el conocimiento que se tiene sobre el mismo y enmarcar las preguntas y desafíos que se plantean en el presente. Se propondrá entonces, de la mano de una de estas experiencias, un marco de comprensión sobre el cual sea posible aportar a la construcción de reconciliación y paz.

Las personas, grupos y comunidades con las que hemos dialogado mantienen prácticas que responden a opciones maduradas y construidas dentro del cristianismo liberador. Estas opciones se han concretado en proyectos de defensa de los derechos humanos y en la construcción de paz en el país. El objetivo claro es la preservación de su vida cotidiana y de los medios que les ayuden a lograrlo. En este sentido nos encontramos con proyectos de atención a la infancia, de salud alternativa, y proyectos económicos comunitarios. En ciertos casos se realizan procesos de crecimiento humano y de profundización de la fe. Todos los trabajos cuentan con un fuerte componente de arraigo territorial en la medida en que los procesos han crecido en locaciones específicas y en ellas se han hecho con los medios para asegurar sus condiciones de vida digna.

“En este espectro amplio y diverso de los procesos se resiste creativamente. No se cambian estructuras generales sino relaciones concretas y específicas. Sobre todo, se recrea el sentido humano y se da fe desde lo que se hace” plantea Carlos Angarita (2018) director de la investigación. El decurso histórico del diverso movimiento es lo que guía la investigación de la que surge este trabajo. La investigación, por otro lado, se encuentra en la mitad de su trayectoria. El proceso de iglesia popular es tan masivo

que dar cuenta de la totalidad de su despliegue y movimiento es tarea para todo un equipo de investigación. Lo que se dirá en los siguientes párrafos responde a dejar claros ciertos elementos básicos para poder contextualizar el texto que se extiende desde acá.

Enmarcadas en estos movimientos globales, las ideas siempre se concretan en las vidas particulares de las personas. Es de esto de lo que vamos a hablar: de la vida de cierta comunidad. La pertinencia de la lectura girardiana y levinasiana viene apoyada por el hecho de que se encuentran dentro de las construcciones teóricas relevantes para la teología de la liberación. La filosofía de la liberación¹, sobre todo en las páginas de Dussel y Scannone, se ha nutrido de la ética de la responsabilidad levinasiana y diversos teólogos de la liberación se reunieron con Girard en Brasil en el encuentro que tuvo como producto el libro *Sobre ídolos y sacrificios*.

Ahora, si bien esta tradición de la filosofía de la liberación latinoamericana es de suma importancia, este trabajo la tendrá en cuenta solo en la medida en que sea un referente esclarecedor para la especificidad de nuestro tema. La necesidad de acotar los alcances del trabajo es imperiosa. Girard es quien marca la ruta de la exploración acá realizada: la antropología fundamental que propone señala la ética de la responsabilidad como una de las salidas a la reciprocidad violenta. Esta responsabilidad con el otro victimizado se encarna, entre otros muchos casos, en la teología de la liberación latinoamericana y muy particularmente en una experiencia que presentaremos en el tercer capítulo de este texto.

Desde cierta perspectiva el trabajo que se presenta a continuación puede parecer fuera de lo común. Creemos, en todo caso, que esta impresión estaría apoyada sobre una concepción muy específica de lo que puede ser o no la filosofía. Este trabajo de grado se confiesa lo suficientemente modesto como para zanjar una discusión tan

¹ Hay que tener en mente que si bien la teología de la liberación fue un movimiento de tremenda originalidad en el continente y también uno de suma importancia, sin embargo, no fue el único movimiento de liberación que se gestó durante las décadas de 1960 a 1980. Beorlegui (2010 págs. 661 y ss.) realiza una aproximación detenida a la trayectoria de la filosofía de la liberación, apoyada así mismo en la sociología de la liberación y la teoría de la dependencia. Estas teorías nacen, todas, primordialmente, de la descarnada realidad a la que se enfrentaban grandes sectores de los pueblos empobrecidos latinoamericanos.

amplia, tan ardua y tan recurrida como lo es lo que puede ser llamado filosofía. Hacemos, por otro lado, una apuesta. Apostamos de entrada por que los autores centrales del texto que se presenta a continuación son filósofos. Creemos que hay poca discusión al respecto de si Emmanuel Lévinas es o no filósofo, aunque sí la hay. En todo caso es menor que con respecto a la legitimidad del título de filósofo que le otorgamos acá a René Girard. ¿Quién es el árbitro de estas discusiones? Y, sobre todo, ¿quién podría arrojar cierta luz sobre estos aspectos en un tiempo en el que la “interdisciplinariedad” está en la boca de todas las personas dedicadas a la academia?

Claro que hay quienes, desde una visión poco flexible de las tradiciones y los autores, se compactan alrededor de cierto corpus de obras, autores, metodologías y teorías para pontificar sobre lo que es y lo que no es. Confesamos que para estas voces tenemos pocos oídos. La fluidez del pensamiento evade con mucha facilidad las estrechas casillas que lo pretenden domesticar. Lévinas y Girard son dos autores que prestan poca atención a estos antojos de taxonomistas. Sus obras son diversas, así como los materiales con los que trabajan y las metodologías que usan para trabajarlos.

Estamos lejos de tener las pretensiones de que estas humildes páginas sean comparables a alguna de las obras de estos dos brillantes autores, pero creemos que un trabajo que pretenda acercarse a ellos haría mal en abordarlas con una mirada demasiado estrecha. La filosofía, las ciencias políticas, la antropología, la sociología, la teología, la psicología, el psicoanálisis y la literatura se toman de la mano en las obras de nuestros autores. Las páginas que vienen a continuación pretenden por lo menos mostrar el gran rendimiento de estas teorías sin pretender dominar cada uno de los campos abordados.

Quizá la antropología sea el campo de discusión con el que más familiarizado está quien escribe; pronto se hará evidente. Esto terminará siendo una certeza al finalizar el texto. Cerramos con una aproximación *etnográfica* a la experiencia de vida comunitaria de ciertas personas que tuvieron la amabilidad de participar en la investigación sobre el cristianismo liberador. Entonces la recopilación de ciertas fuentes documentales, los testimonios de primera mano recuperados en campo y los sentidos que iremos tejiendo en este texto se darán la mano en este espacio final.

El primer capítulo de este texto se dedica a ganar los elementos que nos resultan más valiosos para nuestros propósitos en la teoría mimética de René Girard. Esta exhibe una gran coherencia a través del corpus de obras del autor y da la impresión de funcionar como en un bloque, sistemáticamente. Las aplicaciones de la obra y su rendimiento son igual de abarcentes. Recuperando los elementos que creemos imprescindibles llevamos a cabo una exploración de la violencia de la humanidad que nos abre al segundo capítulo. Esta sección está dedicada a la ética de la responsabilidad de Lévinas. Se abrirá ante nosotros la *constelación significativa* de su obra por la vía de las críticas que realiza a la tradición ontológica occidental. Las críticas dejan ver más nítidamente, a contraluz, la propuesta positiva que encontramos en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Una vez ganados los elementos fundamentales para nuestra reflexión damos curso a la experiencia de la Fraternidad Cristiana Franciscana. Allí creemos encontrar un modelo de la responsabilidad en medio de la reciprocidad violenta inscrito en el sinuoso camino de la construcción de paz.

La condición permanente de este tipo de experiencias es la de la fragilidad, la de la contingencia. La renuncia a la violencia es una decisión unilateral, se trata de una relación asimétrica con los demás. Nada asegura que una vez que se ha tomado la decisión de renunciar a la violencia, los demás decidan hacer lo mismo. Renunciar a la violencia es no tener ninguna certeza. Lo que es, en todo caso, preferible a la certeza de que la violencia aumentará si uno sigue su juego. La Fraternidad es un modelo de la fragilidad de esta renuncia a la violencia y no diremos que nunca haya hecho parte de la reciprocidad violenta. Diremos, sí, que se ha mantenido en el esfuerzo, en el aplazamiento constante de la aparentemente inevitable recaída en la réplica del gesto asesino. La humanidad de la que nos habla Lévinas no es más que ese esfuerzo de aplazamiento.

1. RECIPROCIDAD Y ANTROPOLOGÍA

Hemos hablado ya de que el objetivo de este texto es proponer una reflexión filosófica sobre la violencia humana, sobre nuestras posibilidades de paz en el encuentro con la otra persona y las experiencias que tenemos de ello. Esta es, de manera muy escueta, la estructura fundamental del texto y por ello, en el primer capítulo debemos abordar nuestra violencia. Para hacerlo realizaremos un recorrido a través de la teoría mimética de René Girard y nos iremos haciendo con los elementos imprescindibles para poder entender la apuesta que acá se propone.

En la primera parte de este capítulo asistiremos a un recorrido hipotético y conjetural realizado por Girard en su intento por explicar los orígenes de la cultura. Estas hipótesis y conjeturas están basadas en un amplio estudio de fuentes textuales etnográficas, arqueológicas y etológicas. Una primera pregunta que podría plantearse el lector es: ¿cuál es el valor de estas fuentes en el análisis de nuestra violencia?, ¿no se dedican estas disciplinas al estudio de las sociedades tradicionales, desaparecidas y animales respectivamente? La respuesta a esta pregunta apunta al núcleo mismo de la teoría mimética. Uno de los aportes más importantes de esta teoría es su capacidad de explicación genética. Dentro de un pensamiento radical de la identidad y de las continuidades, como lo es el de Girard, la mimesis ofrece el principio dinámico a través del cual nos podemos acercar no solo a nuestras violencias actuales sino al proceso de transformación en el que se encuentran inscritas en el decurso de la historia humana. En este sentido, recurrir a las fuentes de la etnología, la arqueología y la etología, está en concordancia con el hecho de que la teoría puede arrojar luces sobre nuestras violencias en continuidad con la de las sociedades más pequeñas, ya desaparecidas e incluso animales.

En un segundo momento de este texto, inscrito en pleno proceso de secularización, nos acercamos, de la mano de la literatura moderna, a la configuración de los mitos en los que actualmente estamos inscritos; si de mitos se puede hablar en esta época. Clausewitz, y Hölderlin encabezan este segundo momento en el que nos encontramos de cara con

nuestra violencia contemporánea. La pregunta por el uso de la literatura, la teoría militar, la poesía y la filosofía como fuentes preeminentes en la interpretación del desenvolvimiento de la violencia en el mundo contemporáneo, es una de igual validez a aquella con la que nos enfrentamos en el párrafo pasado. Este proceder está inscrito en una manera particular de entender la literatura a la que intentaremos aproximarnos en este capítulo. Adelantaremos, en todo caso, que el interés por la literatura se inscribe en un interés más general de la teoría por la manera en que los seres humanos nos hemos relatado a nosotros mismos. En nuestros textos, tanto escritos como orales, se está jugando la manera en que nos hemos entendido o malentendido.

Para cerrar este capítulo, regresaremos a la figura de Hölderlin quien nos abre a la reflexión por la reconciliación más allá del apocalipsis, en la teoría de Girard. Esta manera de cerrar el capítulo pretende construir el puente principal de este texto: el de la obra de Girard a la obra de Lévinas. Veremos que, más allá de unas pequeñas discrepancias, que obedecen más a maneras de enunciar los problemas que a su tratamiento, estos dos autores se encuentran pensando problemas muy próximos y nos ofrecen una perspectiva fértil para pensar nuestra violencia y nuestra posibilidad de reconciliación².

Por último y ya para darle entrada al cuerpo argumentativo de este capítulo, es importante señalar una de las más importantes claves de lectura en Girard. En *Clausewitz en los extremos* nos encontramos con este pasaje de Pascal:

Extraña y prolongada aquella guerra en que la violencia intenta oprimir la verdad. No pueden debilitar la verdad los afanes de la violencia ni sirven más que para elevarla aún más. En nada pueden las luces de la verdad detener la violencia, ni hacen otra cosa fuera de irritarla aún más. Cuando la fuerza combate contra la fuerza, la más potente destruye aquella que lo es menos; cuando se oponen discursos contra discursos, aquellos que son veraces y convenientes confunden y disipan aquellos que tan solo cuentan con la vanidad y la mentira; sin embargo, nada pueden violencia y verdad una por sobre la otra. Pese a ello, no habrá de pretenderse por consiguiente que ambas cosas

² Sería claro, a lo largo de este texto, que las resonancias estrictamente teológicas de la teoría mimética no serán tratadas de una manera tan detallada. Este es un campo sumamente interesante pero que requiere, por lo mismo, de un tratamiento detenido y detallado. Para ahondar en estas reflexiones se podría tener en mente la lectura de Mendoza-Álvarez y Palomar Méndez (2017) y Alison (2017).

son iguales; en efecto existe la enorme diferencia de que la violencia tiene sólo un decurso acotado por el orden divino: Dios guía sus efectos para la gloria de la verdad que ella ataca, al punto que subsiste eternamente la verdad, y triunfa al fin sobre sus enemigos; porque es eterna y potente como Dios mismo (Girard, 2010, pág.8).

Veremos cómo la historia de la humanidad no ha sido más que la disputa entre la violencia y la verdad. Veremos cómo esta disputa no permite resoluciones parciales, sino que se acumula hasta alcanzar dimensiones planetarias.

1.1 Mímesis

Una de las más grandes mitologías del mundo contemporáneo, de cuño literario diría Girard, tiene su asidero en el conglomerado de procesos sociales a los que se les llama la cultura de la modernidad. Esta mitología dice: los sujetos soberanos eligen de manera autónoma los objetos de sus deseos. De acuerdo con esta construcción mítica, los individuos elegirían las cosas y las personas que desean teniendo en cuenta, claro está, las opiniones de sus contemporáneos, los objetos y personas socialmente avalados y las tradiciones en las que están inscritos. No estaríamos frente a un solipsismo. Sí se habla, en todo caso, de que, frente a todas estas fuertes influencias del contexto, habría un reducto individual de voluntad, de racionalidad, de espontaneidad tan propia en cada quién, que no hay más remedio que repetir el credo de nuestro mito fundacional: la independencia y espontaneidad del yo.

Pero este es un estado de cosas muy avanzado, una etapa tardía en el desenvolvimiento de una enfermedad, podría decirse. En esa manera de ver la cuestión nos encontramos con términos que no hemos aclarado y que requieren de una exposición genética: ¿por qué estamos hablando de mitología del mundo contemporáneo? ¿No es esto fruto de sociedades preindustriales? ¿Qué significa sujeto soberano? ¿Qué significa desear autónomamente? ¿Qué significa desear? Iremos abordando estas preguntas a lo largo de este capítulo, pero creo que habría que ir dejando unos puntos claros: para Girard, desde el momento mismo de la fundación de la primera institución humana hasta el final de la historia, estamos inscritos en un solo y mismo proceso: el tenso e irresoluble desenvolvimiento de la mímesis.

Para Girard, “en los comportamientos humanos no hay nada, o casi nada, que no sea aprendido y todo aprendizaje se reduce a la imitación” (2010 pág.15). La imitación no es, sin embargo, una característica única de los seres humanos. Entre casi la mayoría, por no decir la totalidad, de los animales nos encontramos con la imitación como el único proceso mediante el que se aprenden a realizar operaciones de cierta complejidad. Así, entre los chimpancés, por ejemplo, los etólogos encuentran comportamientos que parecen estar presagiando los de la humanidad en lo que se refiere al aprendizaje de uso de herramientas. La imitación se encuentra de forma tan patente en estos procesos que incluso es admitida de buena gana entre los infantes humanos. Los adultos, por otro lado, habrían aprendido a desconfiar de ella y a reprimir al menos sus modalidades más toscas, aquellas que serían reconocidas de inmediato y censuradas por quienes los rodean (Girard, 2010 pág. 16).

En la palabra “mimesis” hay una apuesta contra las teorías del comportamiento y del aprendizaje en las que se habla de “imitación”. Esta última es, dentro de unas teorías marcadas por el individualismo metodológico de ciertas ciencias, una conceptualización que remite siempre en último término a la decisión de un sujeto consciente (Girard, 2006 pág.63). Este es el bache de la conciencia que Girard quiere evitar usando la palabra “mimesis”. Con esta palabra hace referencia a una constante en el comportamiento tanto de animales como de humanos; desde los primeros días de la vida de determinado individuo hasta el final de la misma. Hablar allí de conciencia a la manera de una toma de decisiones informadas y voluntarias es, por lo menos, problemático.

Para la teoría mimética no habría, de esta manera, algún rasgo de lo específicamente humano. Así, permite el planteamiento de una ciencia unificada de la vida animal más allá de lo estrictamente humano. Desconozco si se ha planteado la pregunta por la humanidad de los primeros homínidos. Cuando la pregunta empieza a abarcar seres de características marcadamente animales, parece rozar el absurdo. Sin embargo, tomarse en serio la pregunta planteada por la teoría mimética implica pensar una profunda identidad de la vida animal más allá de las múltiples diferencias que las ciencias se esfuerzan por construir y plantear. Dentro del intento de poder pensar

procesos de largo aliento y las continuidades, se abre un derrotero de investigación muy interesante que podría nutrirse de debates interdisciplinarios. Volviendo, en todo caso, al tema que nos ocupa, sabemos que debemos hacer distinciones; la profunda identidad que hemos planteado en la vida animal no puede desdibujar todas las diferencias con las que nos encontramos cotidianamente.

Podríamos decir, entonces, que lo específicamente humano estaría en la radicalización de un principio que ya está presente entre los animales: una exacerbación de la mimesis. La hipótesis que se pone en juego en la explicación del origen de la humanidad, es que un azar genético posibilitó la aparición de un grupo de primates hipermiméticos sobre la faz de la tierra. En las sociedades animales se puede ver que las rivalidades son contenidas por patrones de dominio (*dominance patterns*) que se configuran alrededor de un único líder que limita las disensiones dentro del grupo e impide que se perpetúen los conflictos (Girard 2010 pág. 87). La mimesis exacerbada en las sociedades humanas imposibilita la estabilidad de los patrones de dominio e introduce un fuerte factor de indiferenciación.

1.1.1 Mimesis y hominización

La mimesis es actualmente vista con buenos ojos por los educadores en la medida en que posibilita la adquisición de comportamientos positivos en los infantes. Esta es solo una parte de la historia. La mimesis fácilmente se puede tornar en rivalidad: los miembros de una determinada sociedad entrarían en competencia por unos escasos objetos de deseo. En el paso de una mimesis animal a una mimesis humana se tendría que distinguir entre deseos miméticos y apetitos biológicos. Aquí es de vital importancia considerar el papel del mediador. Ante los apetitos biológicos estaríamos en el terreno de las necesidades estrictamente materiales para la supervivencia de cierto individuo. Con la irrupción de la mimesis nos abrimos al campo de los deseos mediados, orientados y determinados por el sujeto al cual se está imitando; por el otro. Cualquier apetito es susceptible de tornarse en deseo mimético con la intervención de un mediador. Los patrones de dominio en las sociedades animales mantienen a cada individuo atado a un lugar específico dentro de la estructura social, limitando su acceso

y sus posibilidades de competencia por los objetos de sus apetitos. La indiferenciación que introduce la mimesis exacerbada dentro de las sociedades humanas, implica una horizontalización de los miembros de la sociedad y, los objetos de deseo, cada vez más numerosos debido a la intervención de los modelos de imitación, entran dentro de la disputa que envuelve a toda la sociedad.

Los patrones de dominio mantienen a raya las disputas entre los individuos por sus apetitos. La introducción de una mimesis más contagiosa dentro de los humanos lleva a cabo el trueque de apetitos a objetos de deseo señalados por mediadores. La horizontalización de las relaciones sociales multiplica los deseos y las ocasiones de confrontación a raíz de ellos. Ahora, un determinado sujeto puede estar en la misma esfera de acción que su mediador o en una diferente. Al estar en una diferente se encuentra en relación de mediación externa con respecto a su mediador y las ocasiones de rivalidad se encuentran reducidas por esta misma distancia. Si el mediador se encuentra en la misma esfera de acción que el sujeto, la rivalidad está por estallar en la competencia por el mismo objeto; nos encontramos en relación de mediación interna (Girard, 2006 pág. 60). Frente a esta situación es inevitable que ambos sujetos converjan en un conflicto que avanza hacia una mayor simetría que los iguala cada vez más; en su confrontación, contagian miméticamente a los demás individuos de la sociedad³.

1.1.2 Mimesis conflictiva

Es acá donde se revela el carácter ambiguo de la imitación en toda su fuerza. Al mismo tiempo que es el fundamento de la socialización y lo que posibilita, dentro de las sociedades humanas, el aprendizaje y el trabajo en conjunto, fácilmente se torna en conflicto en la competencia de los deseos de individuos que convergen en contienda. En la escalada de la competencia, la maquinaria mimética del deseo acumula energía y

³ Cierta parte de la antropología contemporánea ha llevado a cabo aproximaciones a la teoría mimética en las descripciones de la diversidad cultural. A propósito, es interesante la aproximación llevada a cabo por el antropólogo mexicano Emiliano Zolla Márquez (2017) y el estadounidense Roger Magazine (2017). Estas contribuciones a la teoría plantean la mimesis de la mano de la alteridad en el estado de Oaxaca y el municipio de Tepelaoxtoc, México.

termina incluyendo a los espectadores de la rivalidad. Rápidamente lo que era un conflicto entre unos pocos individuos puede contagiar a toda una sociedad pues la competencia desbordada parece señalar que tras el conflicto se oculta un objeto decisivo: un objeto por el que están dispuestos a entrar en confrontación violenta dos individuos, un objeto por el que todos los demás también podrían estar dispuestos a entrar en disputa. En las exhibiciones cada vez más llamativas y contagiosas del deseo por ese determinado objeto, porciones cada vez más grandes de la sociedad entran en contacto con la contienda y se ven obligados a tomar partido de una forma cada vez más violenta.

Allí, la única forma efectiva de reconciliación es “la convergencia de todo el furor y la violencia hacia una víctima aleatoria” (Girard, 2006 pág. 67). La causa del conflicto es identificada dentro de la confusión que produce la violencia generalizada y, finalmente, se la señala: un individuo aleatorio y, sin embargo, singular por sus diferencias. Este individuo es transformado por las acusaciones en el enemigo común de la sociedad, omnipotente para el mal como lo demuestra la devastación que ha causado.

Esta sociedad reconciliada por la violencia actúa en bloque contra el individuo que es sacrificado. Girard cree identificar universalmente este mecanismo victimario en los mitos de origen, particularmente en aquellos en los que la escena inicial retrata caos, desorden, indiferenciación y violencia (2006 pág. 68). Asistimos aquí a la transfiguración de la víctima que, de omnipotente para el mal, se torna omnipotente para el bien tras la reconciliación y la paz social que sobreviene a su muerte. Tras el sacrificio que corona la crisis, irrumpe inesperadamente la paz. La víctima es inmediatamente divinizada y la sociedad cae rendida de rodillas ante el poder del nuevo dios.

La crisis, claro está, podría ser producida por circunstancias que no tienen que ver directamente con la mimesis. Podríamos toparnos con escenarios de epidemia, catástrofes naturales, etc. Y, sin embargo, tal acontecimiento se transfiguraría rápidamente en una crisis mimética debido a que, en el suceso, los objetos de deseo e incluso los meramente necesarios para la vida, se ven limitados, haciendo que se aumenten las ocasiones de rivalidad y violencia.

La riqueza de la hipótesis mimética, además de la simplicidad de su dinámica, está en su rendimiento. Apelando solo al principio mimético y a su desenvolvimiento, nos encontramos con una explicación genética de las divinidades humanas. El acontecimiento que hemos esbozado en estas pocas palabras es de un impacto tan profundo y tan radical que marca un antes y un después en la vida de la sociedad. El mecanismo recién descubierto permitirá la conformación de sociedades humanas cada vez más numerosas y permitirá la contención de cantidades cada vez mayores de rivalidad mimética y de violencia. Las primeras instituciones de la humanidad: ritos, prohibiciones y mitos, son el fruto directo del mecanismo victimario propiciado por la mimesis.

1.2 Las primeras instituciones

De la dinámica del mimetismo surgen las primeras instituciones que tienen un carácter marcadamente religioso y sacrificial. Girard argumenta que los rasgos característicos presentes universalmente a través de las culturas son, precisamente: ritos, prohibiciones y mitos. No hay sociedad humana que no prohíba la rivalidad al interior de sus grupos de cohabitación. La hominización en esta teoría puede ser concebida como una serie de etapas que permiten domesticar intensidades miméticas cada vez mayores (Girard, 2010 pág. 91). En el límite de cada una de estas etapas nos encontraríamos con terribles crisis que, sin embargo, son muy fecundas ya que renuevan el mecanismo fundador, sutilizan las prohibiciones y vuelven más eficaces los rituales.

Es necesario tener en mente que el mecanismo victimal no soluciona las rivalidades miméticas de una vez y para siempre. Este mecanismo no es más que una manera de engañar la violencia y contenerla. Mas la violencia es el resultado de un mimetismo exacerbado y salido de control. El resultado al que llevaría esta violencia, de no encontrar la solución victimal, es a la aniquilación total de la sociedad. En el curso de los años transcurridos desde que el homo sapiens tuvo origen, no es difícil imaginar que muchísimas sociedades humanas fueran arrastradas a su muerte por no haber contado con el mecanismo que permite la contención de la violencia. Nunca se

trata, en esta teoría, de necesidades históricas y resultados ineludibles. Eventualmente algunas sociedades humanas dieron con el mecanismo y crecieron; otras perecieron ante el contagio inevitable de la rivalidad mimética⁴.

Tras el sacrificio de la víctima, tras la crisis y la irrupción súbita de la paz, la sociedad diviniza la víctima y la convierte en su dios omnipotente para el bien y para el mal; a quien es necesario mantener a gusto para que no desencadene su ira devastadora contra la sociedad. Se puede plantear que, en un primer ejercicio de rememoración, y ante una nueva rivalidad que amenaza con salirse de control, la recién fundada sociedad humana recorre paso a paso los momentos que llevaron al desencadenamiento de la primera crisis y prohíbe las modalidades más evidentes de la rivalidad mimética. Todo esto en un intento de no caer nuevamente en la crisis y evitar su autodestrucción. Girard dice que las prohibiciones dibujarían de este modo la crisis mimética en negativo, ya que prohíben todos los elementos que podrían aumentar las ocasiones de contagio mimético.

A partir de ese momento, la sociedad interpretará toda nueva crisis como la ira del dios que arroja nuevamente sus castigos contra ellos. Estas nuevas crisis regresan de manera ineludible dado que su causa nunca es directamente atendida. Se recordará, entonces, la primera crisis y se intentará apaciguar a la divinidad mediante nuevos sacrificios rituales que se asemejan lo más posible al original. El ritual se realizará periódicamente, o de manera espontánea, de acuerdo con los ritmos propios de la conflictividad mimética. De esta manera, se “pudo transformar en fuerza de elaboración cultural la amenaza extrema de la autodestrucción que siempre pesó sobre las sociedades en los momentos cruciales de evolución biológica y cultural” (Girard, 2010 pág. 92). Ante el dibujo en negativo de la crisis que podemos ver en las prohibiciones, los rituales dibujan en positivo la crisis mimética y repiten paso a paso, desde el desorden hasta el sacrificio, el evento original.

⁴ Esta extinción de sociedades humanas debido a una disolución violenta puede verse también en los registros arqueológicos. Gran parte de la producción reciente sobre la teoría mimética está encaminada a la interpretación de material arqueológico. La interpretación que diferentes especialistas ofrecen sobre tales hallazgos permite una articulación armoniosa de los datos encontrados en Çatalhöyük y Göbekli Tepe y los planteamientos de la teoría (ver Girard, 2015 y Gifford y Antonello, 2015).

Los mitos son el recuento desfigurado de la crisis y el primer sacrificio. Este recuento está naturalmente distorsionado, al haber sido elaborado por los sobrevivientes, es decir, por los victimarios que sacrificaron la víctima inocente para la supervivencia de la comunidad. Esto ocurrió, además, tras el involucramiento colectivo en la violencia y tras haber divinizado a la víctima. Girard recupera, en *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, los mitos que han sido analizados por la tradición etnológica francesa. En particular en el trabajo de Lévi-Strauss: los mitos de los ojibwa de Norteamérica y los tikopia del pacífico occidental. Lo que Lévi-Strauss encuentra, no solo en estos mitos sino también en la mayoría de los mitos de la humanidad, son elementos comunes que apuntan a la introducción de un sistema discreto dentro de un sistema continuo. En los mitos asistimos, por lo general, tras el primer momento de confusión y caos, a la expulsión de uno de los personajes de la narrativa. Hay una connotación negativa del personaje eliminado y, simultáneamente, una connotación positiva de la eliminación misma.

Para Girard es claro que lo que hay detrás de este tipo de relato es la narración del primer sacrificio. Esta narración aparece transfigurada de manera que no se reconozca la violencia que oculta. El proceder de la violencia es siempre borrar sus pasos. Borramientos de los que la etnología francesa seguiría siendo cómplice. Se tiene que hacer una aclaración, y es que los procesos del mecanismo victimario, la fundación de los rituales, las prohibiciones y los mitos no son un proceso consciente. Girard apela al fenómeno del desconocimiento (*méconnaissance*) para dar cuenta de estos procesos. La escogencia de la víctima no es un complot de unos cuantos individuos dentro de la sociedad para poder adelantar sus agendas de poder. El conflicto al interior de la sociedad es real, todos los integrantes de la sociedad están convencidos, una vez seleccionada, de la culpabilidad de la víctima. Todos, una vez sacrificada, sienten realmente la reconciliación que opera en el seno de sus relaciones. Tener un chivo expiatorio es no saber que se lo tiene, todo ocurre bajo el velo del desconocimiento.

Una de las críticas que ha recibido el trabajo de Girard es que parece confundir el referente mítico, la eliminación de un fragmento de connotación negativa, con el acontecimiento real de la violencia en el pasado. Lo que esta crítica no ha podido

encontrar, atrapada en las referencias textuales e intertextuales, es la razón por la que la eliminación de un fragmento de connotación negativa es uno de los elementos universales en las mitologías y, particularmente, en los mitos fundacionales. No se trata de descartar los trabajos textuales, hermenéuticos e interpretativos, pero reducir toda la producción de la humanidad a un juego de palabras que niega toda posibilidad de un anclaje extratextual, es una opción tan arbitraria como la de pensar que todo texto se refiere a una realidad concreta.

Creo que una de las maneras en que ha sido construida la obra girardiana es a través de las relaciones de las personas y los textos que han elaborado sobre estas relaciones, las tradiciones y las instituciones que han constituido. Una de las primeras preguntas que Girard se pudo haber hecho es: ¿Qué nos pueden decir sobre la humanidad los textos en los que ha comprometido gran parte de sus vidas y también sus muertes? De allí la aproximación a los mitos, a los ritos y a las prohibiciones; de allí también su aproximación a la literatura y a los llamados textos de persecución, como veremos más adelante.

El movimiento que hemos descrito hasta este momento abarca la historia de la humanidad desde los primeros homínidos hasta el surgimiento de las sociedades complejas de la antigüedad. El carácter polémico de estos planteamientos no se desconoce de ninguna manera en este texto, pero las especificidades de los debates en los que está inscrita la obra es material para otras ocasiones. Hemos visto cómo desde la herencia mimética de los primates, surge una especie hipermimética que pronto entra en conflicto. Este conflicto lleva o a la muerte y la dispersión de la sociedad incipiente o al mecanismo del chivo expiatorio que permite la contención de la violencia. Las prohibiciones y los ritos que instauran esos sacrificios permiten la contención de cantidades cada vez más grandes de rivalidad y fundan las primeras instituciones: el lenguaje y la religión. A través de los milenios en que ha operado el mecanismo se han ido fundando otras instituciones: la agricultura, la proliferación de festivales de todo tipo, los aparatos estatales, todos con origen en la religión y en la víctima expiatoria. Todas las maravillas y progresos que florecieron en la historia de la humanidad están

asentados sobre las víctimas expulsadas y asesinadas para la contención de la violencia que produce la intensa mimesis dentro de las sociedades complejas.

1.3 Secularización y desacralización

Para nosotros, modernos, diría Girard, el lenguaje de la exposición que acabamos de llevar a cabo es, por lo menos, extraño. No se acaba de comprender cómo es que las costumbres de algunas sociedades antiguas recuperadas a través de sus mitos iluminan nuestros comportamientos. El punto mismo de que lo encontrado en la mitología sea un asesinato es un asunto que despierta la sospecha de las ciencias sociales y la crítica literaria. Una vez más, es necesario ser paciente con el planteamiento; es necesario recordar, sobre todo, que el recorrido conjetural que se ha llevado a cabo plantea una posible lectura de la hominización y de la historia de la humanidad antigua y que nos ofrecerá un panorama para nuestras vidas cotidianas; si tenemos la paciencia de leerlo hasta el final.

Nos encontramos en un universo cultural en el que las prohibiciones, guardando las escalas contextuales, son cada vez menores. Un universo cultural en el que hay pocos rituales que agrupen a la totalidad de determinada sociedad. Un universo cultural en el que no hay unanimidad en nada y mucho menos para exigir el asesinato de personas. Todas estas afirmaciones pueden ser matizadas según los diferentes contextos a los que se enfrenten; apuntan, sin embargo, a una situación cultural que es muy distante a la de las sociedades antiguas para las que el mecanismo del chivo expiatorio, los rituales y las prohibiciones tal y como las acabamos de esbozar, constituyen el centro de su existencia. El final de este universo cultural tiene por nombre la secularización.

Actualmente todavía estamos viendo las consecuencias de la secularización. Para Girard este es un proceso que solo es inteligible desde el punto de vista cristiano de la historia. La secularización inicia con el desmantelamiento de la violencia omnipresente en el mundo antiguo. Este proceso significa poner en crisis el marco religioso que mantenía cargada de sentido a las sociedades hasta ese entonces. El

desmantelamiento de la violencia contenida en las religiones antiguas pasa por un clamor cada vez más grande de la inocencia de las víctimas que están siendo aleatoriamente sacrificadas. De acuerdo con Girard, esto no ocurre sino a través de la tradición griega y la tradición judía. “No podemos poner ni un solo ejemplo de texto de persecución que no pertenezca a nuestro universo o a los universos de los que hemos salido directamente: el griego y el judío” (1978 pág. 128).

Los textos de persecución a los que alude Girard son los aquellos mitos que han sido contestados, aquellos que han sido retados en su intento de constituirse en mitologías, de justificar la violencia. Un ejemplo de aquello a que hacen referencia estos textos serían los panfletos que circularon antes y durante la Alemania nazi en los que se señalaba e intentaba culpabilizar a los judíos de las crisis que estaba sufriendo el país. Vemos que estos textos, míticos en el sentido que hemos descrito: desfiguran a las víctimas que culpabilizaban e intentaban plantear la necesidad de sacrificarlas, no lograron su cometido. O si lo hicieron lo hicieron a hurtadillas, de manera velada. La violencia ya no puede ser justificada, se comete a sabiendas de que es falsa y nuestros relatos son cada vez menos míticos.

En este caso, el proceso del mito no puede ser efectivamente llevado a cabo. Hay fugas en el relato, la inocencia de las víctimas es evidente para la mayor parte de la población. Solo algunos, desgraciadamente los suficientes, son contagiados miméticamente por la acusación. La secularización implica el fin del soporte totalizante que ofrece la religión. La unanimidad acusadora ya no es posible nunca más. “Tener un chivo expiatorio es no saber que se lo tiene. Saber que se tiene uno es perderlo por completo para siempre y exponerse a los conflictos miméticos sin solución posible” (Girard, 2010 pág. 15). La secularización es saber que tenemos chivos expiatorios y, por lo mismo, saber que nos encontramos de frente con nuestra mimesis sin posibilidad de contención.

La secularización y el consecuente estropeamiento del mecanismo violento de cohesión social, no significa un fin de la violencia sino un recrudecimiento de la misma a cuentas de que las instituciones sociales que la contenían, la llevaban por dentro y le ponían límite, se ven puestas en cuestión. A la manera del *pharmakos* griego,

canalizaban violentamente la mimesis para que no arrasara con la comunidad, pero ya no tienen ningún efecto. “En esta situación se puede pensar que los hombres querrán volver a los remedios tradicionales aumentando la dosis del efecto debilitado, inmolando cada vez más víctimas en unos holocaustos que se querría que fueran sacrificiales, pero lo son cada vez menos” (Girard, 1978: 131).

1.4 Mimesis en el mundo contemporáneo

La sociedad moderna no produce nada en el sentido de lo religioso que esbozamos arriba. El mecanismo fundador funciona cada vez peor pues la actitud subjetiva necesaria para su funcionamiento es la del completo desconocimiento (*méconnaissance*) de la inocencia de la víctima. Esta tiene que ser reconocida como realmente culpable para que el mecanismo funcione. Saber que se tiene un chivo expiatorio es perder para siempre la eficacia del mismo; en una sociedad en la que todos saben, al menos vagamente, qué es un chivo expiatorio, el mecanismo sigue estando allí, pero ha perdido su vigor.

Esto no implica que se dejen de producir víctimas. La dinámica mimética, posteriormente interpretada como dinámica del deseo por el psicoanálisis o como estructuras sociales por los diferentes estructuralismos, nos ofrece su propio recuento de la situación. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard, aún sin haber llegado hasta las últimas consecuencias de su teoría, propone los elementos fundantes a través de la lectura de ciertas obras fundamentales de la literatura europea, en donde se pueden ver ciertos aspectos centrales de la cultura contemporánea⁵.

El análisis de las obras literarias de la modernidad⁶ sigue el mismo camino del análisis de los mitos de las sociedades preindustriales y, de esta manera, en la unidad

⁵ La lectura de la literatura propuesta por Girard es complementada en este texto por múltiples ensayos publicados en español bajo el nombre de *Geometrías del deseo* (2012). En efecto, en estos ensayos está también planteada la unidad de las obras novelescas y se expanden los ejemplos para contemplar otras obras de caballería, *La divina comedia* y *Romeo y Julieta*. También se transita hasta obras más modernas como las de Malraux y Camus.

⁶ El recorrido por la literatura que Girard lleva a cabo está circunscrito dentro de lo que se podría denominar el canon occidental de la literatura. Los límites particulares dentro de los que el autor plantea su obra no pueden evitar, en todo caso, la evaluación concienzuda de la propuesta. Una aproximación a

que Girard identifica dentro de las novelas, se ve también el movimiento de la mediación de los deseos. En la unidad de las novelas, iríamos de la aceptación tranquila de la mediación del deseo en *Don Quijote de la Mancha*, quien dice imitar sin ningún disimulo a Amadís de Gaula como su modelo a seguir, a los fuertes conflictos de las múltiples mediaciones internas en las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski (Girard, 1985 pág. 15). Hacen falta ciertas palabras clarificadoras en este punto. El paso de la mediación externa a la interna no señala un paso material de la proximidad espacial del mediador del deseo con respecto al sujeto deseante. Aún sin excluir esta dimensión espacial que puede jugar un papel importante dentro del deseo, la distancia a la que se refiere Girard tiene un carácter esencialmente *espiritual*.

La unidad de la novela que Girard plantea va de Cervantes hasta Dostoievski e incluso hasta Camus. Pero este desenvolvimiento tiene muchos pasos intermedios. Stendhal, por ejemplo, advierte a su público lector contra lo que él denomina los sentimientos modernos de la envidia, los celos y el odio impotente. El florecimiento de estos sentimientos en la modernidad a la que se refiere el autor no tiene nada que ver con una supuesta multiplicación de las naturalezas envidiosas, sino que se debe al movimiento implacable de la mediación que pasa de ser externa a interna, multiplicando su potencial de conflictividad.

En la unidad de las novelas Girard identifica, también, un potencial desmitificante impulsado, aún en sus disimulos, por la revelación cristiana de la verdad violenta de la cultura humana. En las obras de estos escritores estaría más patente que en cualquier observación científica la presencia de la mimesis en contraposición a la ilusión de la autonomía por la que la humanidad moderna continuaría embelesada. La metamorfosis que los personajes de la novela sufren a medida que se avanza en la trama los lleva a la ruptura del mito de su unicidad original e inquebrantable. Así, el viaje que emprende Don Quijote junto con Sancho Panza parte de la imitación transparente de su héroe: imitándolo en sus acciones, el sujeto desea, en realidad, el ser mismo de su mediador (Girard, 1985 pág. 53).

la cultura y la literatura latinoamericana pueden ser explorados dentro de la teoría mimética en la propuesta de Saramago (2017), Castro-Rocha (2017a y 2017b), Meira Monteiro (2017) y Jobim (2017).

Esta necesidad de apropiarse del ser de alguien más, remite, en esta teoría, a una incapacidad esencial de la subjetividad de satisfacerse ella misma: “detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos, aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto y el hombre tiene que tomar su lugar” (Girard, 1985 pág. 56). El desenvolvimiento de la novela ocurre de la mano de la secularización y de la aparición de un género especial de texto, un género que no era posible dentro del mundo antiguo en el que ese espacio era reservado para el recuento transfigurado, mítico, del asesinato fundacional. La secularización y todos los procesos sociales inscritos en este desarrollo, abren las puertas a la literatura. Una vez más, estos acontecimientos se encuentran inscritos dentro del desenvolvimiento del mimetismo: en la tensión siempre creciente entre verdad y violencia.

1.5 Transiciones de mediación y deseo

En la experiencia de la conciencia moderna arrojada a la soledad de la pérdida del sustento divino, se descubre la radical falsedad de la consigna: “debes ocupar el lugar de Dios”. Y, sin embargo, en el aislamiento en el que se mantienen los individuos, no son capaces de universalizar esta experiencia de desengaño. El lugar de Dios sí es ocupado por otras personas, creemos, pues divinizamos de una manera inconfesable los demás, a los modelos implacables de la mediación interna. Ante el desconocimiento de esta esclavitud de los individuos frente a sus modelos de deseo, estos más se empeñan en afirmar tercamente su libertad. “La negación de la trascendencia no la anula, sino que la transporta hacia el más acá. La imitación de Jesucristo se convierte en imitación del otro” (Girard, 1985 pág. 58). En esta trascendencia horizontal, que recuerda la horizontalización de las relaciones humanas propias de las crisis en las sociedades antiguas, la humanidad se vanagloria de haber rechazado sus antiguas supersticiones al mismo tiempo que se sumerge en ilusiones más peligrosas.

“El deseo según el Otro es siempre deseo de ser Otro. Solo hay un único deseo metafísico pero los deseos particulares que concretan este deseo primordial varían hasta

el infinito”⁷ (Girard. 1985 pág. 79). En la progresiva aproximación del mediador en el mundo descrito por los novelistas que Girard cita, nos encontramos en una progresiva abstracción del deseo. Los signos exteriores que le daban prestigio al mediador y por los que el sujeto se enfrascaba en competencia con él, dejan de ser los objetos perseguidos y, paulatinamente, el objeto desaparece. Ante la comprobación en diferentes casos de que la posesión de los objetos que perseguía no han significado ninguna transformación en su ser, el sujeto, antes de caer en cuenta de la absurdidad de todos sus deseos, culpa del engaño al objeto concreto recién poseído por no haber operado en él la transformación esperada. El valor que tenía este objeto es entonces transferido a uno nuevo y así, los protagonistas de estas historias, pasan sus vidas saltando de un objeto a otro, con el fondo de un único deseo.

El proceso que va de la mediación externa a la mediación interna va acompañado, en el mundo contemporáneo, de la multiplicación de los mediadores. En *Los Endemoniados*, Dostoievski nos presenta personajes que son legión: uno y múltiple simultáneamente. La personalidad de los sujetos se atomiza según estén en presencia de tal o cual mediador de sus múltiples deseos. “La mediación de Don Quijote es una monarquía feudal, a veces más simbólica que real. La del hombre del subterráneo es una serie de dictaduras, tan feroces como temporales” (Girard, 1985 pág. 88). En este mundo de la mediación desatada y omnipresente, la ley del deseo impone el disimulo. Se debe disimular el deseo que se siente y simular el deseo que no se siente. Mentir, ya que la exhibición del deseo puede suscitar y enardecer el deseo de un rival. En Stendhal, lo que Girard llama disimulo, es denominado hipocresía. Y esta debe ser perfecta ya que, con la multiplicación de los mediadores, estos adquieren una clarividencia omnisciente. El héroe de *Rojo y Negro* no hace más que disimular su deseo para atraer hacia sí no solo los éxitos que logra sino también la atención de su amada.

⁷ Hay un error en la edición en español. Corrijo aquí contrastando con el original: “Le désir selon l’Autre est toujours le désir d’être un Autre. Il n’y a qu’un seul désir métaphysique mais les désirs particuliers qui concrétisent ce désir primordial varient à l’infini” (Girard, 1961 pág. 53).

“Las leyes del deseo son universales pero no provocan la uniformidad de las obras novelescas (...) La ley es lo que sustenta la diversidad y la hace inteligible” (Girard, 1985 pág. 154). La transformación de la figura del romántico en diferentes novelas muestra precisamente esto. El primer romántico intentaba mostrar su espontaneidad deseando más intensamente que los otros. El segundo romántico, arquetipo que cada vez es más patente en diferentes partes de la sociedad, intenta demostrar su espontaneidad siguiendo el imperativo del disimulo. El culmen de esta postura ya no es renunciar momentáneamente al objeto para poseerlo mejor, sino renunciar a su propio deseo. Pero el sujeto no es capaz de efectuar la renuncia absoluta que estaría al final de este camino y, por ello, se propone desear su nada.

Girard muestra que en realidad se trata de la etapa más desarrollada de una enfermedad ontológica. El vacuo sujeto retrocede amedrantado ante la posibilidad de la renuncia total y, ante la imposibilidad de no desear, se vuelca a desear la nada. Tal es el caso Kirilov, personaje de *Los Endemoniados* de Dostoievski: quiere adorar a lo más miserable y humillado de sí mismo, su nada: la nada intrínseca al sujeto que pone en movimiento la dinámica del deseo mimético es ahora puesta en el centro, como objeto mismo del deseo. Es, de todas maneras, un deseo reactivo que quiere mostrar a Dios omnipotente que la mejor de sus armas, el miedo a la muerte, ha perdido su poder. La mimesis conflictiva queda intacta en el movimiento.

1.6 Apocalipsis

La lucidez y la ceguera crecen concertadamente, nos dice Girard. En algunos comportamientos patologizados, como el masoquismo o el sadismo, está presente una mayor conciencia a la vez que una mayor inconsciencia de la dinámica mimética. El sujeto masoquista-sádico ha entendido que la posesión del objeto del deseo siempre decepciona; por esto recurre a un mediador implacable, a uno que nunca le entregue el objeto de sus deseos. De la misma manera, Kirilov como encarnación de la última etapa del deseo mimético, el suicida, sabe que la salida del deseo sería la extinción del mismo; incapaz de extinguirlo hace de la nada el objeto de su deseo.

Lejos de escapar de la dinámica del deseo, Kirilov abre las puertas de la aniquilación colectiva. A partir de la racionalización que lleva a Kirilov a su gesto radical, no hará falta quien esté dispuesto a seguirlo, no ya por la racionalización del personaje, sino en un mal disimulado intento de llenar su propia nada con el ser que cree que Kirilov obtuvo a través de su acto. “Es preciso que exista un primer hombre que se atreva a querer su nada para permitir a la humanidad futura que sustente toda su existencia en esa nada” (Girard, 1985 pág. 248). De esta manera, todos los mitos de autonomía, todas las racionalizaciones del desapego, todo el orgullo, llevan a la división, pasan por la fragmentación del sujeto y acaban en la aniquilación del mismo.

En nuestros días el panorama político local, nacional e internacional se viste de diversos colores que parecen representar posturas distintas detrás de objetivos divergentes, ¿cómo se reconcilian estas campañas por el ser con el supuesto deseo de la nada que todos deberíamos estar sintiendo?⁸ Los diversos proyectos políticos son el resultado de una dinámica de fuerzas contradictorias que, creyendo ir tras el ser, en el desenvolvimiento del deseo y el escalamiento de la violencia social, marchan hacia la muerte. El modelo económico de la depredación insostenible de los recursos naturales ha roto todo equilibrio sustentable de la vida en el planeta, al mismo tiempo que figuras en el panorama internacional niegan la veracidad del cambio climático y mantenemos nuestros hábitos de consumo como si no se tratara de nuestro problema.

El suicidio colectivo está a la vuelta de la esquina y, sin embargo, actuamos como si todo estuviera bien. Occidente no es todo el mundo, pero, dado que Occidente ha llevado al límite el equilibrio vital de la naturaleza, dado que nos hemos hecho con armas que fácilmente borrarían toda la vida del planeta al antojo de los enloquecidos líderes que hemos escogido, se amenaza la vida humana en general y estamos a un paso de la aniquilación total. Occidente no es todo el mundo, pero en la escalada a los extremos que este origina, lo podría destruir entero.

“Millones de víctimas inocentes fueron inmoladas desde los albores de la humanidad para permitir a sus congéneres una vida en común; o más bien para evitar

⁸Barahona (2017) lleva a cabo una interesante lectura de las nacionalidades y los nacionalismos en España a la luz de la teoría mimética.

que se autodestruyeran. Esa es la lógica implacable de lo sagrado, que los mitos disimulan cada vez menos conforme el hombre toma conciencia de sí mismo” (Girard, 2010 pág. 9). Hasta donde hemos visto, la secularización rompió todo lazo simbólico y material que mantenía la convergencia hacia una sola víctima y permitía la reconciliación. Hoy en día la violencia está desencadenada a escala planetaria y la violencia que reproducía lo sagrado, ya no produce nada más que a sí misma.

Girard recupera en su argumentación la obra de Carl Von Clausewitz en la que ve el principio mimético reformulado en términos modernos e inscrito en los comportamientos sociales. La “escalada a los extremos” que propone Clausewitz es la incapacidad de la política⁹ para contener el crecimiento recíproco de la violencia. Escrito durante un álgido periodo de guerras europeas, *De la guerra* es una transcripción en tecnicismos del principio mimético que estaba en proceso de alcanzar dimensiones planetarias.

La humanidad liberada de las constricciones sacrificiales inventó todo lo mejor y lo peor de la cultura: encausó un torrente de creatividad y fuerzas productivas que la encumbraron pronto en la cima del mundo. Todo este poderío, en todo caso, está constantemente desestabilizado por las crisis que, en todos los campos sociales, lo sacuden constantemente. Esta inestabilidad, para Girard, es la puerta abierta por los Evangelios y la desmitificación de la violencia. El mundo contemporáneo no cuenta con chivos expiatorios a la manera en que funcionaban en el mundo religioso antiguo. La inocencia de las víctimas sobre cuyas espaldas se reconciliaba la sociedad, ha sido proclamada y es cada vez más patente para un mayor número de personas.

El mensaje cristiano es el de la renuncia universal a la violencia y en este sentido, toda desmitificación provendría del cristianismo. Con Clausewitz podemos aproximarnos más a un mundo en el que esta renuncia siempre es pospuesta ya que las

⁹ Parrilla Marínez (2017) pone a prueba en su obra la pertinencia de la mimesis como una categoría propiamente política. Podría plantearse que, precisamente, la mimesis es una categoría antropológica y los límites que señala son completamente comprensibles y nunca se intentó desafiarlos. González Hernández (2017), por otro lado, apunta a la pertinencia política de la categoría siguiendo la obra de Poliakov.

ideologías, gigantes máquinas de justificación de la violencia, siempre encuentran un chivo expiatorio que permite una provisional, aunque efectiva, reconciliación. Aún en el periodo en el que Clausewitz está escribiendo su obra, la guerra continúa siendo una institución que regula las agresiones, contiene, como cualquier otra institución cultural, la violencia. La secularización es la disgregación progresiva de estas instituciones y de los rituales.

La experiencia de la batalla de Valmy, a la que hace referencia Clausewitz, fue de una importancia fundamental, algo radicalmente nuevo sucedió: un ejército de ciudadanos que respaldaba en armas y de manera espontánea a un ejército profesional. Lo que se anuncia acá es la era de la movilización y la guerra total. Clausewitz define: “La guerra no es otra cosa que un duelo amplificado (...) La guerra es, por ende, un acto de violencia para obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad (...) Por este medio impone la ley a otro, aunque así pujan hasta el último extremo, sin que haya otros contrapesos que los intrínsecos al frente adversario que trazan límites” (Girard, 2010 pág. 25). La definición de la guerra como una escalada a los extremos recuerda muy bien la definición del conflicto mimético de las sociedades arcaicas.

1.7 Ideología y mitología

En los regímenes totalitarios del siglo XX también se habló de una militarización de la vida civil y se produjeron los más descabellados holocaustos en búsqueda de la reconciliación. En las más recientes guerras de guerrillas en Latinoamérica o los ataques terroristas en Europa y Estados Unidos estaríamos frente a las consecuencias más recientes de esta indiferenciación que produce la pérdida de las instituciones sacrificiales. Actualmente la acción recíproca es tan amplia como el planeta por vías de la globalización¹⁰. El acontecimiento más pequeño y local puede tener serias repercusiones en el otro extremo del mundo.

¹⁰Cerella (2017) lleva a cabo una lectura complementaria a la que se propone. De la mano con Agamben y ahondando en las relaciones de sus propuestas con la teoría mimética, nos lleva a reflexionar sobre un tema de extrema urgencia en la actualidad: la migración.

No se niega, como hemos argumentado a lo largo de este texto, la presencia desbordante de la violencia en la antigüedad. Hay evidencias de grandes guerras sumamente cruentas, genocidios, etc. Estos eventos tuvieron lugar, en todo caso, bajo el marco de lo religioso que, si bien nunca es infalible, sí contuvo la violencia de una forma muy eficaz. Es este el mecanismo que ya no funciona actualmente. Los mitos que la violencia intenta producir se ven desmentidos casi en el mismo momento en que se enuncian. Lo que sí funciona tan bien como antes es el mecanismo de la reciprocidad mimética que asegura e incrementa el comercio de agresiones que escalará a los extremos.

Esta escalada es la dificultad extrema de la reconciliación. La simetría de todos los humanos y la horizontalización de las relaciones que narran los mitos es el estadio al que nos acercamos cada vez más rápidamente, con la diferencia de que cada vez es más difícil justificar la violencia y llegar a la reconciliación. El mito antiguo terminaba con la reconciliación de la sociedad alrededor de la inmolación de una víctima inocente bajo las acusaciones que le adjudicaban. Hoy, semejante proceso de victimización no es posible y la reconciliación está suspendida. Esto implica la violencia desatada.

Toda construcción política: la ilustración, la democracia e, incluso, la revolución, heredan una visión de la historia que conduce inevitablemente a la reconciliación de todas las personas. Esta reconciliación ha sido siempre ideológicamente pospuesta. Siempre hay un obstáculo más que superar para poder llegar a la reconciliación, a la paz y la felicidad. “¡Hay que ser autónomos, hay que participar políticamente en igualdad y hay que tomar de vuelta las condiciones materiales para forjar nuestras vidas!”: estas son las consignas que múltiples ideologías han construido. En términos míticos, con la violencia disimulada, se podrían poner como el horizonte de nuestras acciones. Pero las ideologías se han dedicado a justificar agresiones que nunca son más que simétricas. Todas estas ideologías, a despecho de su diversidad, han proclamado esta consigna suplementaria a la primera: “Antes de la reconciliación, en todo caso, hace falta un poco más de violencia, hace falta erradicar tal o cual mal”.

La humanidad debe encontrar vías de reconciliación que no pasen por la sacralización violenta o está condenada a su desaparición. “Diferir la violencia, no

renunciar de inmediato a ella, es en cualquiera de los casos hacer que aumente” (Girard, 2010 pág. 82). Esta reconciliación no puede pasar por un restablecimiento de las antiguas jerarquías, diferencias sociales e instituciones. No estamos frente a unos planteamientos reaccionarios. Hemos argumentado que las instituciones, al mismo tiempo que contenían la violencia, eran frutos de ella. La contenían en los dos sentidos del término. El pensamiento apocalíptico que aquí se anuncia ve en la identidad la fuente del conflicto, pero también ve allí la presencia disimulada del “como a ti mismo” (Mateo 22:39)¹¹ que actúa en la historia, aunque no pueda triunfar. Este pensamiento se abre así a una profunda esperanza.

La identidad es la fuente del conflicto, pero es también el principio velado de la identificación con la otra persona. La identidad inaugura el terreno de la imprevisibilidad y omnipresencia de la violencia, pero nos abre también a la posibilidad de asumir la responsabilidad con el otro como si de nosotros mismos se tratara. El estado de identidad nos abre al espacio de las opciones decisivas. Toda institución, fundada sobre la violencia, está en vías de desaparición. Debemos amarnos o destruirnos. Hemos optado en muchos casos por nuestra destrucción, pero también hemos visto cómo se ha construido desde el amor. En este paso es de vital importancia pasar de una mimesis violenta a una apacible.

1.8 Renuncia en la imitación

La mimesis es lo que me enfrenta al otro en la competencia por ser. La mimesis, y la identidad que funda, es también lo que abre la posibilidad del reconocimiento y la identificación mutua. Abre la posibilidad de que el otro aparezca y nos podamos aproximar no ya en competencia sino en identificación. Podríamos ver allí que el enfrentamiento no es ineludible. ¿De qué depende que podamos pasar del conflicto a la identificación? Girard dice que es algo que no depende enteramente de nosotros. Ya que siempre estamos inscritos en el marco del mimetismo. La crianza, la educación, la

¹¹Las citas de la Biblia se toman de la Biblia de Jerusalén.

mediación de nuestros deseos más íntimos, son determinantes para las personas que llegaremos a ser y para las decisiones que llegaremos a tomar.

La opción de la responsabilidad por el otro es una de las respuestas a la mimesis conflictiva en que más ahondaremos en este texto. Pero también tenemos otras experiencias de mimesis positiva. Girard dice que el mensaje de Cristo es un intento por contagiar la imitación de la no violencia, de la desestructuración religiosa, de la proclamación de la inocencia de la víctima. En *Clausewitz en los extremos*, Girard se quiere aproximar a otras experiencias de la renuncia a sí mismo, de la aparición del otro, de la responsabilidad que tenemos con él, de la apacible identificación con él. Es allí donde nos encontramos con la figura de Hölderlin.

Aunque es claro que una resistencia individual es inútil contra la escalada generalizada a los extremos, y aunque sabemos que el planteamiento de una reconciliación futura a pesar de toda la violencia siempre es cómplice y la justifica, también nos enfrentamos a la paradoja de que la negación de la posibilidad de la reconciliación es el único medio para percibir ese siempre posible pasaje de la rivalidad a la identificación. La posibilidad de la reconciliación es negada por los términos en que siempre se ha planteado: “Solo nos podremos reconciliar una vez que tales o cuales hayan pagado las consecuencias”. Es preciso negar esta reconciliación y es precisa la renuncia a la violencia.

Podemos imaginar que Jena a principios del siglo XIX era uno de los ambientes más miméticos y competitivos de los que se podría encontrar en el mundo. Todo el alboroto que conlleva ser el centro cultural de uno de los países más importantes de Europa en medio de las guerras napoleónicas no viene sin una gran cantidad de mimetismo. Hölderlin lo vive en carne propia asediado por sus implacables modelos: Schiller y Goethe. La opción del poeta en este contexto de rivalidad a punto de explotar es el de la renuncia. Tras su renuncia a la creencia en el Absoluto, Hölderlin se abisma en lo que se ha denominado su “locura”. Lo que Girard cree encontrar en el poeta es el desgarramiento de sí, entre sus mediadores, pero también entre la ausencia de lo divino y su cercanía fatal. En las famosas líneas de su *Patmos* se lee:

Cercano está el dios
Y difícil es captarlo.
Pero donde hay peligro
Crece también lo que nos salva.

Lo que encontramos en estas líneas puede ser interpretado por los elementos de la teoría mimética. Leemos que la presencia de lo divino es difícil de captar en su proximidad. Podríamos decir que su percepción crecería en la medida en que se retira, a medida que el mundo se seculariza. Podríamos decir que la violencia crece en la medida en que lo sagrado es revelado como mera contención de la violencia. Podríamos decir que las crisis miméticas en las que estamos inmersos en el mundo contemporáneo aumentan la violencia que contenía lo divino sacrificial. Pero hemos visto que esta nivelación de las relaciones puede ser también condición de posibilidad. El poeta, simultáneamente está, en sus actos, en el tránsito del rechazo a imponerse como modelo de otros, en el tránsito de difuminarse por detrás de otro. La retirada de Hölderlin a la soledad y a la “locura” expresa también el retiro de Dios que ya no aparece como garante de ninguna práctica social.

Este sería el primer esbozo de la manera en que puede pensarse una identificación positiva: una retirada ante la mimesis conflictiva. Esta retirada tiene el aspecto de una responsabilidad por el otro en la medida en que se retira precisamente para no mediar los deseos del otro de una manera conflictiva y también para tener cierta paz en este sórdido mundo. “En el seno mismo de la reciprocidad se abriría la relación de (...) la buena trascendencia (...) podría denominarse modelo racional. Ese es un modelo que intenta oponerse al modelo mimético” (Girard, 2010 pág. 197). Un modelo racional es uno que se asume de manera consciente, involucrando las razones y los sentimientos en una racionalidad ampliada. El alcance de la conciencia dentro de la mimesis está siempre limitado y matizado; pero está presente.

El discernimiento del buen modelo se vuelve, entonces, un asunto esencial. Y, sin embargo, la atomización en las relaciones sociales actuales y el repliegue hacia el modelo individual de la sociedad, señala un fracaso del movimiento de renuncia colectiva a la violencia. Esta reconciliación a escala micro depende cada vez más de los actos de individuos particulares que, en la marea de mediaciones que ofrecen los

medios de comunicación contemporáneos, cuentan con algunos modelos a los cuales seguir, con dificultades, en este camino de renuncia a la violencia.

La humanidad entera se enfrenta con un dilema frente al cual es de extrema importancia tomar una postura: es preciso que las personas se reconcilien sin intermediarios sacrificiales o que se resignen a la próxima extinción de la humanidad. Si la humanidad se abandona, como siempre lo hizo en el pasado, al contagio mimético, ya no tendrá más mecanismos victimales que la puedan salvar. “Se prepara un universo de la responsabilidad absoluta” (Girard, 1978: 139). Entonces, vemos que estamos hasta el cuello en un problema que tenemos que afrontar con la mayor urgencia. Estamos en un problema que concierne lo que somos y lo que hacemos, pero también lo que hemos sido y hemos hecho durante milenios. Ir a contracorriente de la ontología, como lo hace Lévinas, es un asunto de primera importancia y nos remite al problema central de una larga tradición de pensamiento que continúa imperando.

1.9 Más allá de la violencia

Para Girard estamos, sin ningún matiz alentador, en el Apocalipsis. Esto significa que estamos en el momento de las opciones decisivas. El Apocalipsis no anunciaría tanto el fin del mundo sino que fundamentaría una esperanza basada en una visión de la realidad en la que las cosas y las acciones vuelven a tener un sentido preciso. La clave de lectura que recuperamos al inicio de este capítulo ha estado presente en todo el recorrido que hemos llevado a cabo: es la dinámica misma de la mimesis. La tensión irresoluble, sin posibilidad de síntesis, generada por la misma dinámica entre la violencia y la verdad.

La violencia fruto de la mimesis se ha mostrado como el elemento fundante de la cultura humana. Pero esta violencia victimizante no actúa indefinidamente sin respuesta: su verdad es expuesta y sus víctimas reivindicadas como inocentes. La verdad y la violencia se enconan en el desarrollo histórico de las sociedades alrededor del mundo. La violencia ha tercerizado sus víctimas, ha desarrollado instituciones que la ocultan y la contienen de maneras cada vez más sutiles. La verdad se ha expandido

por el mundo y ha enfrentado a su adversario en todos los campos. La inocencia de las víctimas alrededor de las cuales se consolida una sociedad es cada vez más patente. La violencia, al menos en términos discursivos, es rechazada y denunciada. El desenvolvimiento antinómico entre la violencia y la verdad ha marcado todo el desarrollo de la humanidad.

En este punto reside la diferencia de la teoría mimética con respecto a los diferentes hegelianismos y marxismos. Las contradicciones no tienen ninguna resolución sintética, sino que continúan en su acumulación conflictiva. Precisamente uno de los retos de la teoría mimética está en su manera de proponer los problemas no de modo dialéctico sino a través de antinomias; a través de la conciliación polarizada de elementos, en fenómenos que se nos presentan como inevitablemente paradójicos (Girard, 2006 pág. 20).

1.9.1 Totalidad

Esta dinámica antinómica se encuentra en el núcleo, lo hemos dicho, de todas las instituciones humanas y también está presente en nuestro proceso de hominización.

Girard dice:

El origen del conocimiento es también el origen del orden, es decir, de la clasificación simbólica. Con el fin de tener un símbolo debes tener la totalidad. La religión lo proporciona y la religión como institución nace del mecanismo del chivo expiatorio. No me viene a la cabeza ninguna otra manera de construir una totalidad originaria. El primer símbolo, el chivo expiatorio, es el origen de la totalidad que organiza las relaciones sociales de una forma nueva. Entonces a través del ritual se reorganiza el proceso del aprendizaje, ya que el ritual es repetición (2006 pág. 50).

En este pasaje vemos, nuevamente, al mecanismo victimario generado por la mimesis en el centro de la cultura y el desenvolvimiento de las sociedades. Esta cita la traigo ahora de un modo diferente para mostrar las fugas, para pensar la reconciliación. Son la violencia y lo sagrado lo que constituyen una totalidad que querría cerrarse indefinidamente sobre sí misma. Es la comunidad, miméticamente enfrentada, la que se constituye como una totalidad, como un monolito frente a una sola víctima que en el proceso de su victimización pasa a constituirse como el afuera, como la exterioridad

de la sociedad. Es el paso del desorden al orden conflictivo y, tras la muerte pacificadora de la víctima, al orden pacificado; la víctima, ahora divinizada, organiza de un nuevo modo a la sociedad que contempla su futuro prometedor por la paz que han logrado. Es de esta manera como la mimesis conflictiva termina constituyendo las totalidades a fuerza de violencia.

La teoría mimética tiene, lo hemos visto, un rendimiento y unas ambiciones impresionantes. Remitiéndose únicamente al principio mimético y a su dinámica, da cuenta desde los procesos de hominización, pasando por la construcción de las identidades modernas, hasta llegar a la muy posible aniquilación de la humanidad. Este rendimiento podría ser visto, y esto no ha pasado desapercibido por cierta crítica, como el último intento de las filosofías de la totalidad para imponerse dentro del panorama académico. Frente a la dispersión de los panoramas generales y la súper-especialización de las cuestiones en las que mucha de la producción académica en humanidades está centrada, preguntamos ¿habría que optar por una teoría que no permita la comprensión articulada de los datos o lo permita en menor medida?

Podría pensarse que Girard quiere cerrar el círculo de la historia y narrar hasta el fin el desenvolvimiento de la mimesis. Aquí tomamos una opción diferente y pensamos que este es el camino de las instituciones y de la cultura religiosa. Esta viviría felizmente en su eterno retorno de los ciclos rituales, perpetuando las víctimas. Frente a esto, Girard se nos muestra apocalíptico, cerrando la historia humana con la tragedia de su aniquilación a manos propias. Pero, ¿no vemos sus continuas insinuaciones sobre la profunda esperanza que debe despertar la visión apocalíptica? Girard podría querer cerrar la totalidad que él mismo ha planteado, pero, y este deseo es más fuerte, no lo hace. Expone con toda la fuerza que puede el siniestro futuro que nos espera de no renunciar de inmediato a la violencia y dice que no hay reconciliación posible. Pero la hay y solo quiere que no bajemos la guardia ante la taimada violencia que se esconde precisamente allí donde parece negada.

1.9.2 *El exceso al interior*

Es en este punto en el que adquiere relevancia y coherencia la relación central que este trabajo quiere plantear: la relación entre la teoría mimética y la ética de la responsabilidad. La relación entre las posturas de Girard y las de Lévinas. Esta es una relación que aparece patente en *Clausewitz en los extremos* pero que, en todo caso, creemos que estaría bien servida con la profundización que se propone en este texto. La cuestión que queremos poner de frente en este momento es que, si bien la filosofía de Girard no se nos presenta como un sistema totalizado y mecanicista, sí se nos presenta como una filosofía de la identidad profunda de toda la humanidad. ¿Cómo puede esta filosofía ir de la mano con una de la alteridad radical, inasumible, irrepresentable que encontraríamos en Lévinas?

Creemos que Girard nunca ha negado la diversidad y de hecho ha realizado una aproximación a ella mucho más profunda que quienes la defienden como absolutamente inefable. El planteamiento de la teoría mimética, recordémoslo, pasa por la revisión de la tradición oral y mítica de muchos pueblos alrededor del mundo y pasa también por la revisión de las obras fundamentales de la tradición occidental desde las tragedias griegas, pasando por los textos bíblicos, la novela contemporánea y una buena porción de la antropología, la etnología, la arqueología y la etología. Dentro de este conjunto sumamente heterogéneo se ha planteado la identidad de la humanidad. ¿Cómo es posible, entonces, la alteridad absoluta que piensa Lévinas?

Esbozaré brevemente algunos puntos dentro de la teoría mimética que servirán como puentes para el desarrollo de lo que viene del texto. Para Girard uno de los aspectos característicos de la cultura contemporánea es, como hemos visto, la visión romántica de la *autenticidad* del individuo. Habría una dimensión de la identidad que es irreductible. La teoría mimética nos muestra que esto no es más que una construcción mitológica que quiere ocultar los modelos que siempre estamos imitando y los conflictos en los que nos mantenemos presos. Se contradice la tesis de la autonomía y se relativiza la posibilidad misma de la introspección: descender en uno mismo es, en todo momento, encontrar al otro (Girard, 2010 pág.34).

La idea que está en el fondo de estas críticas a la autonomía es que las otras personas siempre fundan mi ser. Lo fundan en el sentido en que todos mis comportamientos y mis deseos tienen origen en los otros a quienes imito. “Uno no empieza cosa alguna – nos dice Girard –, siempre da respuesta a otra cosa. Siempre es el otro quien decide en mi lugar y me obliga a responderle. Y el grupo siempre decide por el individuo” (2010 pág. 52). En lo que va de este texto he intentado hacer énfasis en la tensión creciente entre violencia y verdad que marca nuestro desarrollo histórico. He intentado señalar la situación paradójica en la que esta dinámica nos pone: el tiempo de las opciones decisivas. En este tiempo estamos tan próximos de nuestra aniquilación colectiva como de la responsabilidad absoluta por el otro.

Esta situación paradójica es análoga a las relaciones de los individuos unos con los otros. Girard dice que el grupo decide por el individuo y esa decisión es violenta, es imposición. Pero esto nos aproxima a un tipo de responsabilidad asentada en la pasividad del sujeto. No iniciamos nada y, sin embargo, estamos llamados a obedecer y a responder por aquello que no hemos decidido. Tal es la condición subjetiva que marca la totalidad de este texto.

Dentro de este planteamiento, se sigue que la conciencia humana sea, también, fruto del deseo y no de la racionalidad y la autonomía. El papel de los mediadores y de las demás personas en la constitución de la subjetividad de cierto individuo es un aspecto que hemos enfatizado. La humanidad adquiere conciencia de sí misma y solo lo puede hacer en relación con la alteridad (Girard, 2010 pág. 150). La argumentación que hemos desarrollado nos brinda elementos para comprender este proceso dentro del mimetismo.

Lévi-Strauss señala en el mito la introducción de una cantidad discreta dentro de una continua: el universo continuo no tendría dentro de la experiencia que relatan los mitos ninguna posibilidad de fisura, de diferenciación, de categorización. El suceso relatado en el mito, la expulsión de la comunidad de uno de los integrantes de la trama señala el inicio de una cantidad discreta, diferenciable y manipulable. Girard está de acuerdo con esta interpretación siempre y cuando se devuelva todo su peso a esta expulsión: se trata de un asesinato. Este asesinato y el proceso de contrastes que llevan

a él constituirían la primera totalidad simbólica, la interioridad, la exterioridad y la posibilidad de la cultura.

La experiencia de la alteridad es fundamental, entonces. Para Lévinas esta alteridad es constitutiva de una subjetividad que nunca coincide consigo misma porque se encuentra excedida y sobrepasada desde su fundamento. El movimiento que Lévinas describe es, sin embargo, uno muy distinto al que nos relata Girard. Si para este el principio de las sociedades humanas pasa por un conflicto violento que termina en el primer sacrificio, para Lévinas el principio de las sociedades está en la limitación del principio de responsabilidad para con los otros. El inicio de las sociedades se encuentra en la irrupción de lo social dentro de la relación de responsabilidad infinita en el encuentro del yo con el otro. Creo, en todo caso, que esto se debe a las maneras casi diametralmente opuestas en que ambos autores entran a sus cuestiones. Si por un lado tenemos una entrada a través de la antropología, Lévinas está pensando la filosofía primera, la metafísica, la ética. Para Girard, Lévinas describe el movimiento de la salida de la totalidad como un pasaje de lo sagrado a lo santo. El pasaje de la reciprocidad a la relación de identificación.

La buena violencia que atraviesa la totalidad, será uno de los puntos centrales de la discusión del próximo capítulo. La salida de la totalidad quiere decir o bien regresar a la violencia indiferenciada o dar un salto a la comunidad de los otros en tanto que otros (Girard, 2010 pág. 154). Lo que nos liga a los otros es el mimetismo que, aun siendo principio de disputa, es también posibilidad de identificación, reconocimiento y responsabilidad. Si los adversarios se reconocieran no solo como similares sino como idénticos en la escalada a los extremos, si se identificaran el uno con el otro, “la pantalla de lo Mismo desaparecería para dejar aparecer lo Otro, la vulnerabilidad de su rostro” (Girard, 2010 pág. 155). Esto necesitaría, en todo caso, para que no resultara en la aniquilación del uno por el otro, de que el reconocimiento mutuo ocurriera de manera simultánea en ambos individuos. Este movimiento es siempre posible, pero nunca necesario, causal. Estamos inmersos en el mimetismo y de la calidad de los modelos que medien nuestros deseos depende en gran medida lo que nosotros mismos llevemos a cabo.

La humanidad liberada de sus taras sacrificiales creó todo lo mejor y lo peor de la cultura. Todo este movimiento, inscrito siempre en el desenvolvimiento de la mimesis, nos ha llevado también a consecuencias catastróficas. La racionalidad reducida, por sí sola, no sería capaz de llevarnos a la reconciliación que es de urgencia máxima. La humanidad confió en la razón como confió antaño en los dioses de los altares ensangrentados: de una manera totalmente sacrificial, ocultando la violencia, ignorando el problema que habita en el fondo. Girard nos lleva adelante en este intento describir y revelar la violencia que siempre hemos sido. Creo que Lévinas nos puede llevar adelante en la desnaturalización de estas prácticas violencias y en la posibilidad de pensarnos de otro modo.

2. RESPONSABILIDAD Y ONTOLOGÍA

Hasta donde hemos avanzado en esta exposición, la aproximación a la teoría mimética nos ha ofrecido valiosos elementos para pensar la violencia de este mundo, para pensar nuestras violencias. También hemos empezado a esbozar cómo es que se puede por lo menos pensar una resistencia a estas violencias. Este es el punto alrededor del cual este capítulo da vueltas. La argumentación que se llevará a cabo busca la fundamentación de ese siempre posible pasaje de la reciprocidad violenta a la identificación con el otro y a la responsabilidad con él.

Para Lévinas esto solo es posible a través de la *aproximación* al rostro del otro. Allí hace eco la huella del infinito únicamente abordable por el ojo que escucha. Gran parte de este capítulo consistirá en poder aproximarnos a esta afirmación que se nos presenta oscura, inasumible para la razón incluso. La única clave de lectura que se puede anticipar en este momento es que esta aproximación al otro es fundamentalmente ética; así como también la filosofía primera y las relaciones humanas, dirá Lévinas.

Esa es, en todo caso, la propuesta de Lévinas que queremos recuperar en este trabajo. El problema al cual se enfrenta, por otro lado, es uno de magnitudes gigantescas. Este es un punto que comparten las dos filosofías que recuperamos en este texto: pretenden un desmantelamiento radical de las tradiciones más antiguas de la humanidad. Esto tiene sentido en la medida en que son precisamente estas tradiciones las que nos han traído a este punto de la historia: a la hora de las opciones decisivas, al Apocalipsis. Girard se enfrenta al mecanismo sagrado de institucionalización que permea toda la historia de la humanidad. Lévinas, por otro lado, se enfrenta a la coronación de la ontología como filosofía primera y como único horizonte no solo de la razón sino de la existencia humana.

En este capítulo nos encontraremos, en primera medida con unas secciones que plantean el problema del diálogo de los dos autores principales de este texto. Se aborda, entonces, la pregunta de cómo están dialogando las filosofías de René Girard y de Emmanuel Lévinas, cuáles podrían ser los términos de este encuentro. En segundo

lugar, se lleva a cabo una exposición que pretende ser fiel a los planteamientos de la filosofía levinasiana, sobre todo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Bibliografía secundaria y ciertas referencias a otros de los textos de este autor nos asisten en esta tarea. La idea de esa sección es hacer una pormenorizada exposición de la constelación significativa en la que se podría desagregar la apuesta de una ética de la responsabilidad y la manera en que se articula con la propuesta girardiana. Precisamente este es el objeto de la sección final de este capítulo: afinar los términos de la relación que hemos construido y abrimos al paso final de este trabajo.

2.1 De la identidad a la alteridad

En *Totalidad e infinito*, Lévinas escribe:

Dura realidad, dura lección de las cosas, la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro, en el momento mismo de su fulgor en el que se queman los decorados de la ilusión. El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer (1977 pág. 47).

De entrada, nos está planteando que el problema de la guerra es un asunto referente al ser; el abordaje de esta cuestión tiene que ver, pues, con la ontología. Pero lejos de ser una cuestión que se pueda resolver al interior de la ontología misma, el proyecto de Lévinas pretende una salida de esta, desgarrar el ser, escapar a la totalidad.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, el punto de partida de su argumentación es la posibilidad de pensar un sentido para la trascendencia, un más allá del ser. Pero este más allá no se refiere, advierte Lévinas, a la muerte o al no-ser. Ser y no-ser se esclarecerían mutuamente dentro de su propia dialéctica. Ser y no-ser serían los polos de la red predicativa de la ontología dentro de la cual la metafísica, y aún la ontología fundamental heideggeriana, pretenden abarcar no solo el ente, sino al ser y a lo otro que el ser.

Lo que anima la búsqueda que emprende Lévinas por un sentido de la trascendencia es una posibilidad de salida o escape de la totalidad ontológica. La totalidad a la que Lévinas quiere escapar hace referencia al reino de lo mismo, de la

identidad totalizante donde todo existe como el caso particular de una ley general: el sistema. Esta totalidad es violenta en la medida en que refuerza roles impuestos tanto por lo religioso arcaico como por las formas modernas de mediación política, económica o cultural (Waldenfels, 2002: 66).

Esta totalidad contrasta con el infinito que puede oírse en el rostro del otro; infinito cuya alteridad excede los límites de cualquier orden. En *De otro modo que ser*, alejándose de la argumentación fenomenológica que marca *Totalidad e infinito*, Lévinas plantea que en el rostro del otro hace eco la huella del infinito que no es determinable por ninguna descripción fenomenológica y aun ontológica: la trascendencia. Lévinas es sumamente cuidadoso con las palabras que emplea para la exposición que realiza. La razón principal de este cuidado es que la ontología teje y permea las lenguas con las que nos movemos en la vida cotidiana. En este lenguaje, la visión está de tal modo amarrada con la comprensión que ya parecen la misma cosa. Lévinas recurre a otros sentidos para expresar la aproximación al otro, para marcar su aspecto solo secundariamente cognoscitivo.

El difícil ejercicio que se nos presenta como una excentricidad filosófica toma carne dramáticamente en la dedicatoria de la obra *De otro modo que ser*: “A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo”. Es mucho más fácil hablar de la guerra en abstracto, pero cuando se han vivido de primera mano las consecuencias más dramáticas de la perseverancia en el ser, la búsqueda de un sentido para la trascendencia adquiere una urgencia apremiante, así como la deconstrucción juiciosa de una tradición alérgica a la alteridad que en su proceder no ha cesado de producir víctimas.

La violencia, como hemos visto con Girard, es una experiencia fundamental dentro del proceso de hominización y en el origen de la cultura humana. Las instituciones culturales contienen, en ambos sentidos de la palabra, la violencia. Lévinas, de manera mucho más radical, propone una concepción de la violencia que abarca todo lo que es. La violencia, omnipresente, variaría según los modos de ser:

violencia en la historia de los seres humanos en la que abunda la sangre y el llanto de las guerras; pero también en el transcurso de los seres vivos en la lucha por la supervivencia. Finalmente, materia dura de las cosas que se cierra en los confinamientos atómicos (Lévinas, 2001 pág. 10).

En Lévinas hay una discusión específica con la tradición filosófica occidental, esta discusión pasa por el planteamiento de la cuestión en los términos propios de la ontología. Es por esto que una primera anotación sobre el lenguaje se hace necesaria. El planteamiento de la cuestión en palabras de Lévinas exige una profunda transformación en los términos de la exposición. Creo que esta transformación se vería bien servida de una transición que nos lleve del lenguaje de la antropología fundamental girardiana a uno cada vez más cercano a la tradición canónica de la filosofía. Aquí se llevará a cabo esta transición de la mano de la teoría crítica, a través de *La dialéctica de la Ilustración*. Este paso intermedio nos permite pensar el proceso de la civilización, de la Ilustración, como uno que se encuentra patente desde los primeros mitos, de manera próxima a Girard. Es por esto que nos ancla con el desarrollo hasta aquí propuesto. Pero este paso por la mitología es visto, desde el comienzo, como un proceso ilustrado que contiene un principio ontológico: la razón como sistematización. Es por esto que nos lleva al desarrollo que se propondrá en este capítulo.

2.2 Excurso crítico: la razón como sistematización

La primacía de cierto tipo de sujeto, tan criticada por Girard y Lévinas, puede ser perfectamente ilustrada por lo que otros autores han llamado el reinado de la razón instrumental, o el proyecto de la Ilustración. Adorno y Horkheimer plantean la Ilustración, en su sentido más amplio, como “el pensamiento en continuo progreso que ha perseguido desde siempre liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (2001 pág. 59). La Ilustración sería el proceso mismo de hominización revestido con un lenguaje iluminista. Lenguaje imperante en los procesos democráticos incluso hoy.

Dentro del desenvolvimiento aporético de la Ilustración, que los autores rastrean hasta la mitología, ocupa un lugar central la filosofía kantiana. Nos detendremos en este desarrollo puesto que muestra perfectamente la totalidad consolidada contra la que Lévinas reacciona y la primacía de la conciencia que Heidegger critica. Cuando Kant afirma que la Ilustración es “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad” (1985 pág. 25), es claro que se está refiriendo a un uso del entendimiento propio sin la guía de otro; esto es, de la mano de la razón.

Esta razón es, fundamentalmente, sistematización de los conocimientos particulares. Pone “una cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento” (Kant en Adorno & Horkheimer, 2001 pág. 129). Esta unidad no es otra que la del sistema y, como elemento constitutivo de toda construcción sistemática, es necesario un único principio a partir del cual surja una jerarquía interconectada. Las leyes de la lógica son las formas de relación en las que aparecen articulados los elementos particulares dentro del sistema. Este exige la clara diferenciación de sus elementos constitutivos.

Esta razón no proporciona, entonces, otra cosa que no sea la unidad sistemática. Es por esto que “todo fin objetivo al que puedan referirse los hombres como puesto por la razón es –en el sentido riguroso de la Ilustración– ilusión, mentira, ‘racionalización’” (Adorno & Horkheimer, 2001 pág. 130). Los límites de esta razón definida como sistematización aparecen cuando, frente a esta conclusión, se apela en la construcción ética a sentimientos de humanidad que no son derivables del sistema. Incluso habiendo reconocido en todos los seres racionales una sola y misma razón, en sociedad las personas se desenvuelven en múltiples y constantes contradicciones.

La razón kantiana plantea la utopía de una razón universal, pero en el corazón de esta supuesta universalidad se agita un principio calculador que organiza el mundo exclusivamente para la auto conservación, para la supervivencia de los individuos particulares. La pretendida pureza de la razón se revela como socialmente mediada y desaparece para dar cabida a modos de relación con la naturaleza socialmente avalados. La razón “no admite otras determinaciones que las clasificaciones del funcionamiento social” (Adorno & Horkheimer, 2001 pág. 132).

Esta es la razón que el sujeto ilustrado tiene que seguir sin la guía del *otro*. Y de este modo se ha hecho: los hábitos de otros pueblos y otros tiempos fueron rápidamente transformados en delitos y barbarie por los imperios que imponían su dominio. “Los miedos e idiosincrasias de hoy, los rasgos de carácter despreciados o detestados pueden interpretarse como cicatrices de violentos progresos de la evolución humana” (Adorno & Horkheimer, 2001 pág. 139). Esta es la dinámica entre destrucción y civilización que Girard nos aclara más detalladamente. Tras cada periodo destructivo nace una etapa de Ilustración que espera su final en otro periodo de destrucción. La radicalidad específica de la ilustración moderna es que destruye toda devoción que se tenía por objetiva y fundada en la realidad; acaba con todos los vínculos tradicionales, incluidos aquellos que eran necesarios para la existencia del mismo orden burgués. Se trata de lo que hemos expuesto más arriba bajo el nombre de la secularización.

El último paso de este proyecto de la modernidad habría sido dado por Husserl. En él, Lévinas identifica uno de sus mentores, quien lo lleva a la posibilidad concreta de trabajar en filosofía (1991 pág. 30). La potencia renovada de la idea medieval de la intencionalidad¹² es el cuestionamiento radical sobre sí mismo sin dejarse engañar por la espontaneidad. La conciencia es siempre conciencia de algo y esto en un proceso que no es meramente cognitivo, sino que está definitivamente marcado por la sensibilidad y la emocionalidad. Se estaría frente al primer cuestionamiento de la primacía de lo teórico en la filosofía.

Husserl propuso la filosofía como un saber riguroso reaccionando en contra de la disyuntiva en la que se planteó como una labor enciclopédica o como sabiduría para la vida. La disyuntiva post hegeliana. El problema principal era, entonces, ofrecer un principio desde el cual fundar este rigor. Este principio inmediato y transparente solo

¹²Aun reconociendo la potencia de la renovación de la intencionalidad y su uso en un proyecto que descentra la particularidad humana en el conocimiento, Lévinas tiene muchas reservas con respecto al proyecto husserliano. Para Conesa (2010 págs. 435-440) y Palacio (2013 págs. 14-142) el proceder de Lévinas consiste en suspender la intencionalidad y reemplazarla por la temporalidad diacrónica. Sólo esta permitiría un planteamiento próximo a la trascendencia y la superación de la mera immanencia. Dentro del cuestionamiento a la ontología, la intencionalidad se pone en segundo plano para dar espacio a un planteamiento que permita la trascendencia absoluta de la alteridad. Ver, más abajo, el apartado Anarquía y diacronía.

lo pudo ofrecer la conciencia. La filosofía tiene que partir, según Husserl de una descripción de los hechos para deducir de allí la dependencia de la conciencia de los objetos o, siguiendo la famosa fórmula, conciencia es siempre conciencia-de, intencionalidad. Con ello, el problema del saber está en analizar los distintos modos de la objetividad que aparecen dados en los distintos modos de conciencia.

Esta crítica husserliana a la tradición filosófica no fue lo suficientemente fuerte y terminó sutilizando simplemente la primacía ontológica. A lo que asistimos en *Ser y tiempo*, por otro lado, junto con el planteamiento de la analítica existencial del *Dasein*, es a una llamada a la destrucción de la tradición metafísica occidental que significó para Heidegger, por un lado, el olvido de la cuestión primaria y general del ser y, por otro lado, su suplantación por otra parcial y secundaria: el ente. Las claves ocultas del proceder de la metafísica se revelarían, para él, de modo ejemplar en la modernidad donde es privilegiada dentro de la totalidad del ser un ente que se denomina sujeto. La esencia de ese sujeto se encuentra en la presunta inmediatez y originalidad de la conciencia (Pintor Ramos, 2011, pág.16-17): los planteamientos de Husserl.

Para Heidegger el pensamiento moderno buscaría concebir la realidad tomando como magnitud invariable la conciencia del sujeto imparcial que se encuentra frente a lo dado. El resultado último de este proceder es el sometimiento de la realidad en su totalidad a las lógicas externas de la ciencia, produciendo una imagen del mundo en la que se trueca en campo para la transformación mediante el trabajo y la técnica. Para Heidegger, la filosofía solo puede ser ontología fundamental. Esto quiere decir, en la manera particular en que lo plantea, la comprensión del verbo “ser”.

Los análisis de *Ser y tiempo* apuntan a una comprensión del ser de la humanidad, no de su naturaleza. Desde este planteamiento, el procedimiento teórico en la aproximación a la existencia queda relegado a un segundo plano en la primacía de los estados de ánimo (*Grundstimmung*) y de la angustia como un acceso directo e irreductible en la interpretación del sentido del ser. De esta manera, el existir y una serie de estados anímicos que eran considerados como contenidos ciegos, se revelan como la vía privilegiada del *Dasein* en la interpretación de sus posibilidades vitales.

En *Ética e infinito*, Lévinas afirma que su admiración y su interlocución con Heidegger se limita casi de manera exclusiva a *Ser y tiempo*. El hecho de que la verdad se cumpla en la existencia particular “aquí abajo”, en mi *Da*, dice, es el principal aporte del pensamiento heideggeriano. Esto implica el abandono de la noción tradicional de la conciencia como un punto de partida y el desplazamiento de esa búsqueda a la existencia misma del *Dasein*, el ser arrojado en el mundo (Lévinas, 1991 pág. 36). Las razones por las que Lévinas no se adscribe de manera incondicionada al proyecto heideggeriano son muchas y de diversa naturaleza. No nos detendremos en ellas¹³. En todo caso, Lévinas sí le reclama a Heidegger el que nunca se excusó por su participación en el régimen totalitario nacional-socialista.

Recuperaremos, en todo caso, un aspecto central de esta disputa para lo que viene del texto. Uno de los puntos centrales de la crítica levinasiana al proyecto heideggeriano consiste en que, para Heidegger, la trascendencia, si se puede hablar de ella en su obra, la salida de sí, no es hacia el otro. La relación principal para Heidegger es con el ser que debe ser interpretado y con la muerte que revela todo lo que hay de inauténtico en la medianía del *Dasein*. En estas relaciones centrales para la ontología fundamental, el otro aparece más como obstáculo que cualquier otra cosa. Allí se intuiría la conexión de la ontología con la afirmación de la totalidad política (Peperzak 2011 págs. 161-162; Palacio 2013 págs. 142-143).

Girard nos asiste en la construcción del puente desde la propuesta heideggeriana a la respuesta levinasiana. En un argumento que se repetirá a lo largo de este capítulo, Girard señala no solo que la ontología fundamental da cuenta de un proceso violento, sino que la violencia misma es admitida como parte de la definición por su propio autor. “Las entidades reunidas por el *logos* son opuestas y son reunidas no sin violencia” (Girard, 1978:253) dice Heidegger al definir el *logos* griego que contrapone al *logos* joánico evangélico. Ahora, el problema no es el uso de la palabra violencia en la definición, sino la transparencia con la que se puede ver el mecanismo victimal en ella:

¹³Este texto no ahondará en las relaciones de Lévinas con la tradición ontológica que, por lo demás, es un tema sobre el que hay una extensa bibliografía. Ver, por ejemplo, Lévinas' critique of Heidegger in *Totality and infinite* de Sabrovsky (2011).

mantiene a los opuestos en relación por medio de la pacificación que ofrece la violencia. Se empeña en mantener la totalidad incluso a fuerza de violencia. Heidegger habla del *logos* heracliteano y, como uno de los filósofos presocráticos más antiguos, este es uno de los que permanece más cerca de lo sagrado antiguo, de lo mitológico. Es por esto que el lugar de la filosofía heideggeriana es la filosofía presocrática. Si el totalitarismo político está basado en un totalitarismo ontológico (Lévinas, 2004 pág. 288), es urgente repensar la filosofía y sus relaciones con este *logos* e incluso, si es necesario, cuestionar el primado de la ontología y poder salir de la unanimidad violenta para poder pensar de otro modo que ser.

Lo que ocurre en la historia de la humanidad, lo que propiamente puede llamarse historia, es, por otro lado, la posibilidad de consagración para el otro. El acontecimiento propiamente humano, ético por excelencia, es la posibilidad de una subjetividad configurada como uno-para-el-otro. Pero poder pensar esta subjetividad y sus implicaciones en nuestras prácticas cotidianas, es nuestro punto de llegada. Primero tenemos que interrogar este punto de partida. Creo que los elementos que aporta esta aproximación a Lévinas están centrados, en lo que respecta a nuestra historia de violencia, a una visión más amplia y, simultáneamente, a una visión más enfocada. Es más amplia en la medida en que la violencia permea la totalidad del ser. Es más enfocada en la medida en que su crítica a la ontología nos lleva a través de un recorrido particularmente filosófico.

2.3 De otro modo

Quisiéramos partir, en esta argumentación levinasiana, de un texto que hace referencia a un autor ampliamente citado también por Girard: Lévy-Bruhl¹⁴. Incluso si la obra del antropólogo está guiada por un empirismo cercano al positivismo, el planteamiento de una 'mentalidad primitiva' pondría en cuestión la hegemonía de la razón legisladora del mundo. Los análisis de Lévy-Bruhl describen una experiencia humana que no está

¹⁴Aunque con una mirada principalmente crítica de su obra, Girard hace múltiples referencias a la obra de Lévy-Bruhl, sobre todo en *La violencia y lo sagrado* (1972 pág. 35 y ss.)

medida por las categorías que, desde Aristóteles a Kant, deberían condicionar la experiencia (Lévinas, 2001 pág. 57).

La intención con la que Lévinas está recuperando los argumentos del antropólogo no pretenden un retorno a lo 'primitivo' sino una aproximación a estas estructuras mentales que hacen posibles estas creencias y modos de ser. Husserl, Scheler y Bergson, entre otros, ya habían arrojado una sospecha sobre el dominio de la representación en las relaciones entre las personas y la realidad. La contribución que Lévinas identifica en Lévy-Bruhl se asienta en la descripción de una representación que no está simplemente mezclada con elementos emocionales sino que está orientada por estos elementos de un modo original. La emoción estaría adquiriendo una trascendencia fundamental. El sentir no es una forma carente de conocimiento sino "un hechizo, una exposición a la amenaza difusa de la brujería, presencia en un ambiente, en la noche del ser que acecha y espanta, y no la presencia *de cara* a las cosas" (Lévinas, 2001 pág. 63)

Estos planteamientos situarían la experiencia primera del ser al nivel de la emoción y de esta manera se encontraría frente a una exterioridad a la que estaría entregado, arrojado fuera de sí, extático. El espíritu humano no dependería de una situación exterior, sino que sería en sí mismo dependencia. En todo caso, para comprender la importancia fundamental de este planteamiento antropológico, hay que remitirse a una construcción ontológica particular.

De la existencia al existente es el primer libro en que Lévinas empieza a perfilar su pensamiento. En este libro ocupa un lugar central la pregunta por el "Hay". El fenómeno de lo impersonal de la existencia. Este problema no está siendo pensado en los términos de que exista o no esto o aquello, sino como un problema de ontología fundamental: expresa la escena del ser abierta. Lévinas quiere mostrar cómo esta experiencia terrorífica del ser es un asunto de primera importancia si se quiere entender la necesidad de la renuncia a la primacía ontológica del *conatus*, del esfuerzo por continuar existiendo. Sabe, también, que es un asunto difícil de tratar. Su argumentación recurre, entonces, a ejemplos que buscan salvar la distancia entre lo que

pretende indicar y el poder reductor de las palabras constituidas alrededor de la ontología.

En *De la existencia al existente*, Lévinas habla del insomnio y en esta experiencia señala la manera confusa en la que aparece el “yo”. Es posible y a la vez imposible, en este estado, decir que un “yo” no llega a dormirse. La conciencia del “yo” se encuentra enrarecida, suspendida. “La imposibilidad de salir de la vigilia no es algo ‘objetivo’, dependiente de mi iniciativa” (Lévinas, 1991 pág. 46). Estos estados enrarecidos, así como la fatiga, la pereza y el esfuerzo, son traídos dentro de la argumentación levinasiana como ejemplos en la existencia del individuo particular en los que, en el espanto ante el ser, en el “Hay”, se encuentra una evasión. En efecto, para salir del “Hay” es preciso no oponerse sino deponerse. Deponer la soberanía del “yo”. Este es el fundamento de la relación des-interesada y lo que permite la salida del imperio violento del ser.

Del desinterés en el que depongo la soberanía de mi conciencia frente a la totalidad del ser en ciertos estados de mi existencia, se pasa al des-interés en la relación del “yo” con el otro. Esta relación pasa a ser, sobre el ruido sordo del “Hay”, la medida misma del tiempo. Ante la soledad, tema que imperaba en los análisis existencialistas de la época, el trabajo de Lévinas supone una ruptura frente a la “soledad del ser”. La vía concreta de esta salida, en todo caso, no podía pasar meramente por el conocer, tan ensalzado en la tradición ontológica. Una de las grandes apuestas del autor es que el saber se mantiene siempre en la inmanencia del “yo” y, por lo mismo, la soledad del ser no es superada en la relación de conocimiento. De manera semejante a como lo plantearon Horkheimer y Adorno en la sección pasada, la razón como sistematización reduce la diversidad a las estructuras idénticas de la razón.

En la comunicación, por otro lado, sí nos vemos en un cambio radical de relación. La comunicación como relación con el otro, es una en la que ese otro no está tematizado dentro del esfuerzo comprensivo de la razón y la conciencia del “yo”, sino que ahí el “yo” se encuentra *junto* al otro; otro que no es determinable completamente por la razón. Solo con el otro se puede salir del reino de lo idéntico en el que me mantiene la relación cognoscitiva con la existencia y la realidad; solo junto al otro me

puedo abrir a una alteridad que no se deja domesticar por las categorías de lo determinado.

En Heidegger la relación fundamental, por más de que hable de coestar, coexistencia y mundo común (2014 pág. 134 y ss.), siempre será con la muerte y no con el otro. En la muerte se denuncia todo lo que habría de inauténtico en mi relación con el otro ya que, finalmente, siempre se muere solo y la muerte es siempre solo *mi* muerte. La cuestión de la soledad es secundaria para Lévinas. Este tema aparece solo como una de las marcas del ser, como una de las formas en las que se expresa el telón de fondo del “Hay”. Y es de esta misma manera que las salidas que busca en su obra son salidas al ser y a la violencia y no salidas a la mera soledad.

Estas salidas se van tratando una a una, en las obras de Lévinas. Hemos visto que el sujeto puede intentar romper la mismidad del ser a través del conocimiento y lo que se denominan los alimentos. Frente al conocido análisis de los útiles en *Ser y tiempo*, Lévinas dice: “antes que un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos (...) que caracterizan nuestra existencia en el mundo. Existencia extática – ser fuera de sí –, pero limitada por el objeto” (Lévinas, 1991 pág. 45-46). Frente al objeto, ante el cual proyecto siempre mis categorías de comprensión, no me encuentro frente a nada otro. Me encuentro conmigo mismo en el conocimiento y en el gozo de los alimentos. Con el conocimiento y el gozo el “yo” quisiera engañar el “Hay” y salir de la soledad, pero retorna sin fin a ella.

La socialización difiere radicalmente en estructura con respecto al conocimiento. No nos relacionamos con los demás de la misma manera en que nos relacionamos con los objetos. O, mejor dicho, lo podemos hacer, pero esta es solo una manera posterior de plantearse la socialización, una manera que se ha rendido ante el imperio del conocimiento: una manera ontológica de relacionarse. Es únicamente en la relación con los otros que se puede salir no solo de la soledad y acallar el “Hay”, sino que es única manera de salir del ser.

Primacía ontológica del conocimiento y primacía ética de la socialización: estos son los dos grandes polos de la disputa en Lévinas. Para él, la reconsideración de la ontología por parte de la filosofía contemporánea parte de la peculiaridad de que el

conocimiento del ser en general presupone una situación de hecho del espíritu que conoce (2001 pág. 13). Para esta ontología, comprender el ser en cuanto ser es existir en el mundo. La existencia del *Dasein* está marcada de manera determinante por su posición como ente particular, como ente que cuestiona (Heidegger, 2014 pág. 28 y ss.). Es la comprensión del ser la que compromete, no solo la actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El correlato de esta comprensión es que pensar solo es posible desde el compromiso con la situación en la cual se está inmerso.

Sin embargo, en este compromiso con la situación concreta en la que estoy inmerso, no se abarca nunca la totalidad de la existencia. En un bello ejemplo, Lévinas nos muestra cómo en los actos más cotidianos hay un exceso inaprehensible a la conciencia. Al extender la mano para acercar una silla, he arrugado la manga de mi chaqueta, dice (Lévinas, 2001 pág. 15). De este modo siempre hacemos más o menos de lo que era nuestra *intención*. Nuestra conciencia y nuestro dominio de la realidad a través de ella, nunca agotan nuestra relación con la existencia. Somos responsables, aquí todavía en un sentido muy escueto, de nuestros actos más allá de lo que queremos asumir.

La conciencia como dominio de la realidad se nos muestra insuficiente para pensar nuestra relación con ella. Lévinas se pregunta si, tal vez, la razón entendida como posibilidad de lenguaje, puede ser anterior a esta y fundarla. Pero esta razón lingüística sería también producto de una relación de proximidad con el otro, anterior a la comprensión. Frente a los objetos, nos encontramos en relación de reducción y de aplicación de la norma general al caso particular. En la aproximación al otro, nuestra relación puede estar orientada hacia la comprensión, pero la manera en que esta comprensión se da, sobre todo con aquellos más próximos a nosotros, va más allá del sometimiento del individuo a una ley general. En la relación con el otro la comprensión queda desbordada desde dentro. El conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía y amor (Lévinas, 2001 pág. 17).

En la posesión de los objetos, en el goce, se ejerce una determinada violencia, una negación: aquel ente es instrumento, medio además de fin en sí mismo. En el encuentro con el otro, sin importar la extensión del dominio que tenga sobre él, no lo

poseo. Lo que en el otro escapa a la comprensión es lo que es determinante en él. “En el [rostro del otro], la infinita resistencia del ente a nuestro poder, se afirma precisamente contra esa voluntad asesina que arrostra, porque en su desnudez, significa por sí misma” (Lévinas, 2001 pág. 22). Lo humano de la humanidad es un estar volcado permanentemente hacia afuera. En este mundo de necesidad infinita, la proximidad del otro no se me presenta como un objeto de percepción sino como una exigencia ética de auxilio.

2.3.1 *Subjetividad*

La filosofía levinasiana discute, de esta manera, la primacía de la dimensión teórica de la razón. Y lo hace, lo hemos visto, a través de la existencia de los individuos en su marco social. El insomnio, la fatiga, el cansancio, la muerte, muestran hasta qué punto la razón y la intencionalidad de la conciencia no pueden dar cuenta total de nuestra existencia y de nuestras relaciones con la realidad. En la muerte el sujeto se encuentra, finalmente, sometido a la pasividad que caracteriza, realmente, su vida entera. En esta pasividad, también se revela la opacidad de nuestra existencia. Opacidad que se resiste a la luz de la razón en su *comprensión*. La muerte siempre llega fuera de tiempo, imposibilitando la totalidad.

Vemos las primeras elaboraciones que pretenden discutir la autonomía y la autoafirmación de la subjetividad humana. Pero esta experiencia solo es verdaderamente radical en el encuentro con el otro. Finalmente, la muerte me mantiene en la soledad del ser. Pero el otro que reclama mi compromiso en este mundo de necesidades e injusticias, es la experiencia fundamental del uno-para-el-otro, la verdadera estructura de la subjetividad. En la relación ética se da la renuncia al “yo” y consiste en un darse en el dar.

Para Lévinas, la historia de la filosofía puede ser interpretada en su conjunto como una tentativa de síntesis universal, como la reducción de la realidad a la conciencia. “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Lévinas, 1977 pág. 60). Podríamos decir, recuperando los planteamientos

de Adorno y Horkheimer, que la odisea de la conciencia en su viaje hacia el contacto con la realidad, solo se lleva a cabo para lograr su mejor autoconservación. La conciencia que se origina a partir del contacto con la alteridad, se vuelve contra ella y la pretende poseer.

En las primeras líneas del libro *De otro modo que ser*, Lévinas nos dice que la esencia se confirma positivamente como *conatus*: competencia y enfrentamiento entre los seres que quieren afirmarse unos sobre otros. Una vez propuesta como esencia, la permanencia en el ser se afirma incluso si tiene que recurrir a la violencia, al aplastamiento, o al silenciamiento. “La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia” (Lévinas, 1987 pág. 46-47). Esta es la subjetividad del para sí.

Ahora, muy por el contrario de las filosofías que quieren vivir tranquilamente con las consecuencias gravísimas de este fundamento, para Lévinas solo desde una subjetividad como pasividad, responsable del otro de manera irrecusable, es posible aproximarse al sentido de la trascendencia, de la alteridad y del sí mismo humano. El sujeto que encontramos en esta filosofía es uno excéntrico en el sentido etimológico de la palabra: no tiene el centro en sí mismo, no coincide con sí mismo pues su ser está fundado desde afuera, por el otro.

Lévinas toma de Husserl y de Heidegger la mayor parte de su léxico filosófico, como hemos dicho, pero en contra de los dos plantea el proyecto ético de una subjetividad como substitución, basado en una deconstrucción más radical que la de la ontología fundamental. Frente a la historia de la ontología como una unificación y una reducción de todas las diferencias a lo idéntico dentro de la totalidad neutral del ser que relega lo diferente a las márgenes y pone en el centro la luz del sujeto soberano, el proyecto de Lévinas solo puede ser posible desde la trascendencia diacrónica de un pasado inmemorial irrecuperable para la conciencia.

La posibilidad de la trascendencia es, para Lévinas, la posibilidad de un de otro modo que ser. De un modo que no esté sometido al determinismo de la guerra, del *conatus*. Pero este más allá no hace referencia a los trasmundos. Es solo la manera en que, en un lenguaje construido por la ontología, se puede expresar la diacronía. Esta es la temporalidad que permitiría expresar la trascendencia. La día-cronía que atraviesa la temporalidad y la espacialidad porque atraviesa el ser. Se trata de una trascendencia

diacrónica irrecuperable para la conciencia en la medida en que el surgimiento de la humanidad en la historia no es recuperable para la memoria e incluso para la historiografía y la ciencia. Se trata de un fundamento en la proximidad del otro que toma lugar en un pasado inmemorial y se actualiza sin cesar.

Toda trascendencia y toda alteridad han sido pensadas dentro de la tradición occidental como algo que, en último término, se presenta a la conciencia y tiene un lugar dentro de ella asegurado por los conceptos y las redes predicativas de la ontología. Lévinas opone a la primacía griega de la ontología una ética como filosofía primera en la que sea posible escuchar la resonancia de una huella del infinito en el rostro de los otros. Y parte del reconocimiento de la dificultad inmensa de la tarea que emprende: “nuestras lenguas, tejidas alrededor del verbo ser, no sólo reflejarían su indestronable reinado, sino que serían la propia púrpura de esta realeza” (Lévinas, 2011 pág. 46).

El interés como contenido último del ser, nos deja con la imagen desoladora de la imposibilidad de una fuga. Sin embargo, Lévinas reconoce que, históricamente, el interés ha sido limitado: la razón ha reinado sobre el interés y ha suspendido la violencia entre los seres. Las personas pueden armarse de paciencia y renunciar a su intolerancia. Esta paz es política, comercio y tregua. Los seres son capaces de esta limitación mutua, pero “la persistencia en el ser, el interés, se mantiene allí mediante la compensación que, en el futuro, debe equilibrar las concesiones consentidas paciente y políticamente” (Lévinas, 2011 pág. 47). Es de esta manera que la paz es inestable y está siempre amenazada por la esencia. Las esperanzas de compensaciones futuras se ven pronto desmentidas, pospuestas; el interés se recarga y exige compensación: reanuda la lucha.

2.3.2 Subjetividad como responsabilidad por el otro

La subjetividad en la que Lévinas está pensando implica la posibilidad de un desgarrón dentro de la esencia que rompa con el determinismo de la guerra y la materia. La subjetividad es equivalente, en esta filosofía, a la humanidad que no coincide consigo misma, que no coincide con su concepto porque queda trascendida por su propia

alteridad inabarcable. La situación de la paradójica *presencia* de la alteridad dentro de sí y fuera de sí, obliga al sujeto a la responsabilidad para con el otro.

Para Girard también el sujeto está siempre descentrado porque cada vez que mira dentro de sí mismo no encuentra más que al otro al cual imita. El paso que Lévinas permite dar en esta argumentación, es mostrar que soy responsable de ese otro que funda mi subjetividad y soy responsable por él de manera anterior a la aceptación de tal responsabilidad. Las personas en su actuar cotidiano creen tener un margen de elección: poder elegir si actúan de acuerdo con esta responsabilidad o ignorarla; esto siempre sin poder eliminarla, sin poder pagar nunca la deuda. Este sujeto no es ya un “yo” soberano, se trata de un *yo* irremplazable, que no es susceptible de generalizaciones.

Un punto esencial de la propuesta de Lévinas consiste en entender la ética no como una mera añadidura posterior, secundaria a la verdad del ser de la humanidad. Las fugas de la existencia con respecto a la conciencia se expresan de diferentes maneras. Lo que por excelencia escapa a la síntesis que pareciera proponer la historia de la filosofía es la relación entre las personas. En efecto, “la vida deja una reserva, una licencia, un aplazamiento (...) La totalización no se lleva a cabo más que en la historia

– La historia de la historiografía – es decir, entre los supervivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico delinea la trama del ser en sí” (Lévinas, 1977 págs. 78-79). La totalización no se lleva a cabo más que en la historia. En la narración de los supervivientes. Girard diría: en la narración mitológica de los linchadores. Solo a base de la muerte de otras personas es posible la totalidad de la historia y la totalidad de la sociedad que se abalanza contra sus víctimas.

La responsabilidad es aquello que me incumbe de manera exclusiva. Aquello que humanamente no podría rechazar. En el margen de elección que creemos tener ante la responsabilidad para con los otros está en juego nuestra propia humanidad. La irrupción del para-el-otro dentro de la historia natural solo ocurre con la humanidad. En términos girardianos, la mimesis exacerbada que genera la cultura y desemboca en la conflictividad es también la condición previa de la posibilidad de identificación con el otro. Pero esta identificación está siempre en mis manos. La relación intersubjetiva

es esencialmente asimétrica (Lévinas, 1991 pág. 82). Lévinas cita con frecuencia una frase de *Los hermanos Karamazov* que expresa este punto con toda su fuerza: “Todos nosotros somos culpables de todo y de todo ante todos, y yo más que los otros”.

El otro es siempre impermeable a la determinación. Podemos intentar su captación conceptual, científica. Pero a estas construcciones siempre les faltará lo que pretenden captar. Si establezco una relación de conocimiento con respecto al otro, de esta relación escapa lo humano, la parte que cuenta de las relaciones entre las personas. La proximidad con el otro es de entrada responsable. Pero no queda atrapada en un pasado irrecuperable a la memoria, sino que se renueva constantemente en todo Decir. La subjetividad que se plantea es una de exposición y pasividad, de la deserción del “yo”, más allá de toda derrota y de toda persistencia en la esencia. Iremos aproximándonos a cada uno de estos elementos dentro de la constelación significativa levinasiana para concretar nuestro punto.

2.3.3 *El rostro del otro*

El rostro es el significante primordial dentro de la constelación significativa levinasiana. Largo se ha debatido sobre el estatuto de este significante. En parte debido al tratamiento aparentemente fenomenológico que se le da en *Totalidad e infinito*. Si bien es cierto que las influencias husserlianas y heideggerianas se matizan cada vez más con el tiempo y que en *De otro modo que ser* la fenomenología ocupa un lugar marginal, también es cierto que el rostro nunca aparece como un fenómeno accesible a través de la intencionalidad. La fenomenología describe lo que aparece y lo hace en términos de una mirada que se vuelve hacia los fenómenos: en términos de conocimiento y percepción.

El acceso al rostro es de entrada ético. Hemos dicho ya que esta relación puede estar dominada por la percepción y la empresa cognoscitiva, pero esta es una manera derivada, secundaria, de la forma original de las relaciones sociales. En el rostro hace huella el eco del infinito. Pero esta huella se borra tan pronto como se la quiera *mirar*. La alteridad a la que se apunta es refractaria a toda conceptualización y esto no porque

quiera ser ineludible o se esconda (Lévinas, 1987 pág. 222), sino porque el rostro es menos que un fenómeno: da testimonio de una fragilidad esencial.

La piel del rostro es, generalmente, la que se mantiene más desnuda y más desprotegida. Esta exposición a la herida expresa la pobreza esencial del rostro del otro. El rostro es sentido que no permite la determinación, la fijación. Es sentido que no puede convertirse en contenido concreto para que el pensamiento lo abarque. Es lo incontenible por excelencia que se excede a sí mismo. Por ello, el rostro nos lleva más allá de la mismidad del “yo”, derrumba las categorías prefabricadas y exige nuestra respuesta. Exige nuestra respuesta responsable ante él. Para Lévinas si de alguna manera se pudiera traducir el sentido puro de lo que es el rostro, este sería: “No matarás” (Lévinas, 1991 pág. 72)

En la piel del rostro está condensada gran parte de la identidad de los sujetos. Identidad mutable e inabarcable, excesiva. Inaprensible porque, en su debilidad, es abundante. Más de lo que se podría abarcar con el pensamiento. Ética de entrada, la relación con el otro, va más allá del saber. Aun así, es relación que necesita del discurso en su manifestación. Más adelante distinguiremos, dentro del discurso, las dos dimensiones que realmente importan para Lévinas. Es importante decir, por el momento, que el rostro rompe la identidad homogénea que pretende el saber absoluto tan buscado por cierta filosofía.

El infinito que hace huella en el rostro del otro implica un pensamiento de la diferencia, de lo desigual que no encaja en las piezas homogéneas del saber absoluto. Recuperando la idea cartesiana del infinito, Lévinas plantea que hay una desproporción entre esta idea y aquello a lo que la idea hace acceder. En el rostro del otro hay una huella de la alteridad infinita: Dios. La principal diferencia entre Lévinas y Descartes es que la relación entre el yo y el infinito no es una de conocimiento sino una de responsabilidad.

2.3.4 Anarquía y diacronía

La desontologización del sujeto y la salida del ser no puede ocurrir teniendo como referencia exclusiva la sincronía del presente “que es esencia y mostración de

esencia” (Lévinas, 1987 pág. 52). La alteridad infinita no es susceptible de ser captada, siempre escapa a la representación. El eco del infinito es *sentido* por el *ojo que escucha*, pero esta sensación no es la de la representación. La huella del infinito no es nunca presente, no es representable. Solo una diacronía radical, refractaria a toda sincronización, que atraviese la esencia, es adecuada para este irrepresentable anárquico.

La relación con un pasado al margen de todo lo presente y de todo lo representable, que no pertenece al orden de la presencia, resuena en “el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o las desdichas de los otros, en la asombrosa responsabilidad humana” (Lévinas, 1987 pág. 54). La relación con lo pre-original no toma la forma de una recuperación. Aun pudiendo estar sujeta en el ámbito del presente a la construcción de la historia y la memoria, estas institucionalizaciones de las relaciones no pueden pasar como el *contenido* de la responsabilidad que, precisamente por no ser representable, explota la noción de contenido determinado.

Nos suscribimos a la diferencia elaborada por Mejía entre *el orden* y *la orden*: “el orden aparece como todo lo que es susceptible de síntesis” (2010 pág. 84) es aquello a lo que Lévinas se refiere usando las palabras “sistema”, “historia” o “totalidad”. Pero también “está la orden que me impele y me ordena al otro. La orden es lo que abre y disloca al ser y el tiempo [...] atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en ella como extranjera, deshaciendo la tematización, escapando al principio” (Mejía, 2010 pág. 84).

Mediante la orden anárquica de la responsabilidad para con el otro, el infinito escapa a la teología negativa *conteniendo* la responsabilidad *infinita* para con el otro. Positividad de la responsabilidad que traduce el infinito invirtiendo las relaciones y los principios, “revocando el orden del interés” (Lévinas, 1987 pág. 56). Sin embargo, es una huella que se marca y se borra; no podría servir como principio para ninguna demostración. Infinito que disimula sus huellas porque trasciende el presente. De este modo, más allá de la esencia, no significa una experiencia mística inefable; se trata de

la dolorosa operación de desgarrar el ser mismo desde la fuerza significante y abrir en él una brecha que permita trascenderlo.

2.3.5 Decir anárquico y Dicho ontológico

Frente a las principales teorías del lenguaje que dominaban el ambiente intelectual cuando los trabajos de Lévinas estaban siendo completados, el estructuralismo saussureano y la ontología heideggeriana, nos encontramos con una respuesta radical. Para Ferdinand de Saussure, la lengua significa solo de forma negativa en las relaciones de oposición que se establecen entre los signos. Estos, a su vez, son divididos en significado y significante. El significante, para la lingüística estructural es la parte casi material del signo que apunta hacia el significado. En este sentido, el significante son las letras o las vibraciones en el aire causadas por un hablante. El significado, por otro lado, sería la imagen acústica, el concepto que los significantes causan en la mente del receptor.

Lévinas toma de esta propuesta la palabra “significante” pero desecha la propuesta del lingüista¹⁵. Para Lévinas, el significante es el hablante en primera persona, “yo”, en acusativo. Antes de ser un caso, el hablante es rostro. El rostro es el significado primordial. Por otra parte, en la propuesta lingüística de la ontología fundamental, ya hemos visto que el horizonte de las significaciones está marcado por la relación fundamental del *Dasein* con su muerte. Estar en el mundo es estar en diálogo, poseído junto a los otros por el lenguaje (Llewelyn, 2004 pág. 122). Para Lévinas, anterior a la posesión por el lenguaje, estaría la posesión por el otro que brinda significado a las relaciones a través del rostro. La posesión deja de ser *junto* a los otros para pasar a ser *por* los otros.

En la acción de enunciar lo otro que el ser, la enunciación ya queda inmediatamente atrapada en las redes ontológicas: entre ser y no ser. Sabemos que la

¹⁵Es claro que la propuesta lingüística de Lévinas, si de ella se puede hablar, está lejos de las pretensiones de la ciencia. Esto es algo de primera importancia al aproximarse a la obra del filósofo. La propuesta saussureana fue una de gran importancia para la lingüística, la filosofía y muchas ciencias sociales. El texto fuente de esta propuesta es el *Curso de lingüística general* llevado a cabo de manera póstuma por los estudiantes de Saussure, recabando las notas del curso que dictaba el lingüista.

esencia, en tanto que persistencia en la existencia, no es un mero juego verbal, pero es en el juego verbal ontológico de donde se puede partir hacia el no lugar de lo otro que el ser. Este juego implacable mantiene todo enunciado dentro de la ontología. Sin embargo, para Lévinas, la determinación lingüística de la conjugación de signos verbales está asentada sobre la proximidad el compromiso del acercamiento y el uno-para-el-otro.

Este borramiento del ámbito pre-original del lenguaje hace que nos movamos siempre en el Dicho, en el ámbito reificado del lenguaje captado ya por el orden. Nos movemos en un lenguaje en el que el Dicho y el Decir son siempre correlativos; este es el precio de la manifestación. Todo Decir, toda significancia, queda atrapada en las redes conceptuales que sobre él se proyectan. Mas este hecho no es pretexto para convertir en absoluta la apofansis de lo Dicho, ya que la manifestación siempre supondría el lenguaje de la responsabilidad. Para escuchar la resonancia de este Decir, es preciso mantenerse en la situación extrema de un pensamiento diacrónico que atraviese la temporalidad susceptible de rememoración.

La palabra es nominación, de-nominación, representación: “esto en tanto que esto”. Se trata de un Dicho que es entendimiento y tematización. En la nominación, el ente aparece como idéntico a lo que de él se dice en su re-presentación a la luz del tiempo presente. Es por esto también que parece natural que el Decir al margen de lo Dicho se diga en términos de ser. La tematización del Decir parece necesaria para salvar la exposición, pero la significación del Decir va más allá de lo Dicho; más allá de la esencia reunida que justifica la ontología. La responsabilidad para con el otro es, precisamente, un Decir al margen de lo Dicho, “un desinterés impuesto por una violencia buena” (Lévinas, 1987 pág. 95). El acto de Decir es acá una pasividad suprema de la exposición al otro. Es el abandono de la subjetividad soberana y activa. La exposición al otro es lo contrario a la tematización. “El uno se expone al otro como una piel que se expone a lo que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea” (Lévinas, 1987 pág. 102).

Llewelyn señala acertadamente que ninguna de las teorías del lenguaje en boga cuando Lévinas publica sus mayores obras, el estructuralismo saussureano y el

ontologismo heideggeriano, son capaces de dar cuenta de la dimensión que el filósofo tiene en mente (2004 pág. 120). Generalmente los sistemas lingüísticos consisten en signos, separados en significantes y significados, y sistemas comunicativos en los que los signos son usados para intercambiar mensajes. Lévinas “rechaza cualquier sistema lingüístico pues pretende hacer del rostro del otro el significante primordial” (Waldenfels, 2004 pág. 68-70).

El Decir siempre comporta un Dicho, es el precio que impone la manifestación de lo otro que el ser dentro del ser. El Decir, sin embargo, es el hecho de que ante el rostro no se puede permanecer en la indiferencia contemplativa. Ante la significación del rostro, ante su Decir, hay que responder. Hay que responder en contra de la voluntad asesina del *conatus*. Hay que acatar la orden de la alteridad que me exige la responsabilidad. Este es el sentido de la ética, es el proyecto de Lévinas que, lejos de construir una ética y proponer leyes o reglas morales, busca la esencia de la relación ética en general.

2.3.6 *Sensibilidad y psiquismo*

De otro modo que ser continúa con el énfasis que Lévinas ya hacía en *Totalidad e infinito* sobre la riqueza de la sensibilidad, refractaria a la demostración. La sensibilidad no puede ser neutralizada por ningún lenguaje ontológico puesto que no se trata de una experiencia sensorial conceptualizada, sino que es la pasividad en la que el otro me es asignado. Ser y no ser no son las referencias últimas de la realidad; la humanidad, tercero excluido y no lugar, son la explosión de esta alternativa; significan substitución, uno-en-lugar-del-otro, *asumible* de manera exclusiva desde la pasividad.

Lévinas se opone sin contemplaciones a la neutralización de la sensibilidad. La vida sensible tiene unos relieves y acentos propios, una pluriformidad que ninguna ontología es capaz de traducir adecuadamente. La exposición pasiva de la sensibilidad es el no-lugar en el que irrumpe el otro que me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar “no para suplantarle, sino para sufrir por él, ser su rehén y expiar sus pecados que yo no he cometido ni he decidido redimir” (Lévinas, 1987 pág. 32). Por esto el lenguaje imperativo de la ética es el tropo más adecuado para aproximarse a esta

experiencia lacerante y no neutralizable. Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida, traumatismo de la acusación sufrida.

Las cualidades sensibles no son solamente lo sentido, son el sentir del mismo modo que los estados afectivos. Lévinas nos recuerda que en Husserl la conciencia interna del tiempo y la conciencia sin más se describen dentro de la temporalidad de la sensación. Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan. Hablar de conciencia es hablar de tiempo. Hablar de responsabilidad, por otro lado, es hablar de proximidad. Nos quedamos entonces con una subjetividad que es vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, “pasividad más pasiva que toda pasividad” para sentir el eco que resuena desde el tiempo irrecuperable en la dia-cronía de la paciencia.

El psiquismo del sujeto es la forma de un desfase insólito, de un aflojamiento o un alejamiento de la identidad. Se aleja del psiquismo de la intencionalidad y la conciencia-de. Se trata de la abnegación de sí mismo en tanto que plenamente responsable del otro en la pasividad de la sensibilidad. El alma es el otro en mí, dice Lévinas y volvemos a la idea fundante de que todo lo que *tiene* la subjetividad es el otro. “El uno para el otro del psiquismo no es una relación formal, sino la gravedad del cuerpo a la que se ha extirpado su *conatus*” (Lévinas, 1987 pág. 130).

2.3.7 Proximidad y substitución

Hablar de responsabilidad es hablar de proximidad que no se reduce a la mera espacialidad. “El sentido absoluto y propio de la proximidad supone la ‘humanidad’” (Lévinas, 1987:141). El *contenido* de esta proximidad podría hacérsenos más cercano a través de la experiencia de una aceptación en fraternidad. Una imagen recurrente en Lévinas es la gestación del otro en mí, la maternidad: el otro dentro de mí aún si está distante en términos físicos. Es, nuevamente, la paradoja de lo más íntimo dentro de mí y lo más infinitamente otro.

Esta proximidad no es la de la familiaridad. El otro no me es asignado por próximo, sino que su alteridad, fuera de la representación, me es ordenada mediante la responsabilidad. El rostro del prójimo escapa a toda representación, es la frustración misma de la fenomenalidad “excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es ‘menos’

que el fenómeno” (Lévinas, 1987 pág. 150). Esta proximidad de lo que no puedo abarcar suprime la distancia que necesita la conciencia-de para su operación objetivante. Esta proximidad que nos pone frente al problema de la substitución es una exposición que solo puede traducirse en lenguaje ético dado que deshace la tematización

Era claro desde *Totalidad e infinito* que la relación con el otro no estaba marcada por su representación, pero con la substitución Lévinas radicaliza esta posición diciendo que uno nunca sabe de dónde viene la orden (Bernasconi, 2004 pág. 237). Entonces, saca a la responsabilidad del ámbito de la conciencia: ética y racionalidad no coinciden en esta filosofía. Para salir de la ontología tradicional Lévinas habla de creatura y de creación antes que de ser. Aclarando que la cuestión no es justificar el contexto teológico del pensamiento ontológico dado que la creación designa una significación más antigua que la del contexto tejido por su nombre.

En la creación, quienes son convocados a ser responden a una llamada que no ha podido alcanzarlos puesto que sale de la nada, de una temporalidad eterna y diferente a la nuestra. La obediencia es anterior a la recepción de la orden y esta es la imagen de una pasividad más pasiva que la de la materia a la que responde la criatura. Así, el sujeto no ha actuado y siempre ha estado acusado, ordenado. El contenido del término *yo* es un “heme aquí, respondiendo de todos y por todos”, uno-en-lugar-del-otro, substitución.

Para responder a la posible objeción de la vacuidad del *concepto* del otro en ausencia de la especificidad individual, el sí mismo como único e irremplazable es un Decir que dice “heme aquí” y se ofrece, se sacrifica en un sentido totalmente diferente al girardiano, se hace rehén del otro, se dona. El “heme aquí” hace referencia a un Decir que dice “heme aquí, en nombre de Dios”. Lévinas asume esta significación y la liga a la ética (Wyschogrod, 2004 pág. 192-193).

2.3.8 *El tercero y las instituciones*

La responsabilidad infinita por el otro es limitada por la irrupción del tercero. Esta irrupción es el nacimiento del pensamiento, la conciencia, la justicia y la filosofía. La

proximidad no me ordena a un solo otro. El tercero introduce la contradicción dentro del Decir que resonaba en sentido único. “Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué debería hacer con justicia?” (Lévinas, 1987 pág. 237). Cuestión que hace necesaria la comparación, la coexistencia, la tematización y la visibilización de los rostros. En la proximidad del otro me obsesionan todos los otros del otro; obsesión que llama a la justicia y a la medida.

La irrupción del tercero en la relación de dos nos abre al problema de las instituciones y al limitar la responsabilidad infinita con respecto al otro nos abre también a los aspectos más aprehensibles de la propuesta levinasiana. Es también por esto que es un buen lugar para concluir esta aproximación a la ética de la responsabilidad. El nacimiento de la conciencia, la justicia y la filosofía, es el nacimiento de las instituciones y esto nos conecta con la argumentación del capítulo anterior.

Estamos de acuerdo con Fisgativa cuando dice que lo que permanece en las diferentes obras de Lévinas es la búsqueda de una significancia ética que haga posible la comunidad humana sin derivarse directamente de la racionalidad, dado que esta no renuncia al conflicto y a la violencia (2010 pág. 59). La ansiedad profunda que se palpa en el texto, en sus reiteraciones, en sus recuentos, en su a veces críptica prosa, es el resultado no solo de un intento de renunciar a la violencia sino también de evitar que la violencia se instituya nuevamente a partir de esa misma renuncia. “Para ello es necesario encontrar para la humanidad un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser” (Lévinas, 1987 pág. 259).

La historia contiene en sus márgenes unos acontecimientos de significación distinta a la triunfal victoria del progreso (Bejamin, 2008 pág. 310) y unas víctimas cuyo decir resuena aun si nadie escucha. Pero el Decir pre-original debe sufrir el imperio del ser, sufrir su reducción. Si bien es cierto que hasta los textos escritos remiten a una trama oculta de personas, tradiciones y referencias, también es cierto que esto tiene la apariencia de ecos que hay que ser cuidadoso para escuchar. Este texto es también una traición al Decir pre-original, pero intenta plegarse a la responsabilidad

que ya tiene por renunciar a la violencia y estremecerse ante lo justo de esta renuncia y esta expulsión. Asume también la responsabilidad por la traición explícita en el hecho de que renunciar a la violencia es hacer memoria y hacer historia de nuestras violencias para comprendernos mejor. Es así como se podría asumir más plenamente la responsabilidad por los otros. Responsabilidad a la que no podemos renunciar pero que constantemente ignoramos.

El proyecto de buscar un sentido para la trascendencia, de fundar la esencia ética en las relaciones humanas y de plantear una subjetividad como un yo para el otro, se complementa, en las relaciones sociales, con la búsqueda de fundar la socialidad sobre un proceder distinto al conceptual. La realidad, para Lévinas, no puede estar determinada solamente por la objetividad histórica, por la mitología de los supervivientes, sino que debe estar fundada de manera original en el secreto que se hace patente en la alteridad infinita del otro. “El pluralismo de la sociedad solo es posible a partir de ese secreto” (Lévinas, 1991 pág. 68).

La búsqueda por el sentido de la trascendencia, esa que se hace patente en el rostro del otro, responde a la búsqueda de lo que está a la base de la relación social. No es una diferencia pequeña la que hay entre una sociedad entendida como una limitación recíproca, y siempre a punto de estallar entre los *conatus*. O si, por el contrario, la sociedad resulta de la limitación del principio de la humanidad para ella misma. Es la pregunta por el orden fundamental de las relaciones humanas.

2.4 Cierre

Hemos visto que la pregunta levinasiana por el otro pasa por la revisión y el replanteamiento de los fundamentos ontológicos de la humanidad. Esta pregunta cuenta, a su vez, con múltiples ramificaciones de las cuales hemos intentado recuperar solo aquellas más significativas para la pregunta que este texto está intentando abordar. El recorrido que se ha hecho en las secciones pasadas es, en definitiva, uno parcial. No pretendía ser más. Si bien los fundamentos de la propuesta se han intentado recoger de manera detallada y se han intentado ver los diferentes componentes que se están

poniendo en juego en la propuesta, las implicaciones de una subjetividad como uno-para-otro van más allá de lo que se puede decir sintéticamente en este espacio.

El camino por el que hemos intentado plantear esta exposición partió, como lo hicimos evidente en su momento, en poder pensar el siempre posible paso de la reciprocidad violenta a la aproximación responsable con el otro. La respuesta levinasiana se hace patente en la significatividad del rostro: la orden ética del rostro es “no matarás”. Y esto solo como el primer paso. Esta orden expresa la condición primera de la que se deberá derivar la responsabilidad infinita que tenemos para con los demás. El asesinato, claro, es un hecho banal. Se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica (Lévinas, 1991 pág. 72).

La propuesta levinasiana es una reacción a la ontología como horizonte único de la existencia humana. Frente a la ontología “en donde todo lo posible está permitido” (Lévinas, 1987 pág. 48), la pregunta crucial es por las consecuencias y las raíces de esta afirmación. Las condiciones extremas dentro de la reserva que se deja la vida pueden, sin duda alguna, vencer toda resistencia *humana* y toda libertad. Estas condiciones existen y son insoslayables. La humanidad consiste en saber que esto es así y la libertad es también saber que la libertad tiene límites. La humanidad conoce el precio de su libertad y prevé las condiciones en las que puede perderla. Esto brinda el espacio de la prevención y del aplazamiento, el espacio de las opciones. “Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición –ínfima diferencia entre el hombre y el no hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente otro” (Lévinas, 1977 pág. 59).

En el transcurso de la vida humana en sociedad, es virtualmente imposible vivir sin estar constantemente asesinando. En el nivel más básico asesinamos cantidades inimaginables de animales para consumirlos. En niveles más profundos asesinamos a las personas que el sistema económico trata como desechos a través de nuestra continua participación en ese sistema. Girard diría que asesinamos, como lo hemos hecho a lo largo de nuestra historia como especie, a una gran cantidad de inocentes para permitirnos la vida en común. Frente a estas evidencias, la pregunta no puede ser la

ontológica: “¿por qué hay algo y no nada?”, sino la ética: “¿qué hago frente al clamor del otro que dice ‘no matarás’?”.

Lejos de admitir la violencia como parte de nuestra naturaleza y de participar complacientemente en la lucha y en el asesinato, las filosofías que recuperamos en este texto tienen otra pregunta. La particularidad humana, referida a la exacerbación de la mimesis, abre las puertas del Apocalipsis y la aniquilación colectiva. Pero es también la posibilidad de la identificación con el otro y de la responsabilidad para con él. “El estallido de lo humano en el ser, la brecha del ser, la crisis del ser, lo de otro modo que ser, se marcan por el hecho de que lo que es lo más natural pasa a ser lo más problemático” (Lévinas, 1991 pág.102). La ingenua perseverancia en el ser, el *conatus* como naturaleza de la humanidad:

Quiero insistir en que lo humano es una ruptura con el ser puro, que es siempre una perseverancia en el ser – esa es mi tesis principal. Un ser es algo que está apegado a su ser, a su ser propio – esta es la idea de Darwin: el ser de los animales es una lucha por la vida; una lucha por la vida, sin ética; es una cuestión de potencia. [...] Sin embargo, con la aparición de lo humano – he aquí toda mi filosofía –, hay algo que es más importante que mi propia vida, y es la vida del otro. ¡No es razonable! ¡Pero el hombre es un animal que no es razonable! (Lévinas et al., 1986 pág. 15-16).

Para cerrar este capítulo quisiéramos recuperar la perspectiva del Apocalipsis, el tiempo de las opciones decisivas. Vimos con Girard que la visión apocalíptica permitía el acceso a una lucidez particular sobre la situación en la que nos encontramos y las acciones que debemos realizar para no perecer en cuanto que humanidad. La visión apocalíptica se abre, también, a una profunda esperanza fundada en el siempre posible paso de la reciprocidad a la responsabilidad por vía del mecanismo mimético. Dentro de esta historia humana del desenvolvimiento del principio mimético tenemos suficiente evidencia de la rivalidad que escala a los extremos en la reciprocidad. Pero tenemos también evidencia, quizá más poca, de la responsabilidad. La coda con la que se cierra este trabajo pretende una aproximación interpretativa al desenvolvimiento particular de la mimesis en nuestro país. Y cómo en este contexto de violencia desbocada, se encuentran casos del paso a la responsabilidad.

3. UNO PARA EL OTRO EN LA IGLESIA DE LOS POBRES

Este último capítulo cumple múltiples propósitos. El principal es ofrecer el espacio para pensar de manera contextualizada el alcance y la pertinencia de la construcción teórica hasta acá propuesta. En este sentido, se hará una construcción interpretativa de un contexto histórico particular y de unas relaciones sociales que allí se han desarrollado. Es necesario tener en cuenta que los objetivos de este texto están centrados en la actualidad de las relaciones comunitarias a las que nos aproximaremos. Esta actualidad, en todo caso, es ininteligible sin un marco histórico, un marco de la memoria que dé sentido a estas experiencias.

De esta manera, lo que encontraremos en este texto es, en primera medida, una recuperación de ciertos conceptos de la construcción teórica anterior que nos permiten enfatizar algunos aspectos claves para nuestro propósito. En un segundo momento recuperamos ciertos referentes teóricos teológicos que se encuentran en relación directa con la historia de la iglesia de los pobres en América Latina. Antes de entrar a las particularidades de esta iglesia, se lleva a cabo una construcción interpretativa del contexto de violencia recíproca que ha marcado algunos de los episodios más cruentos de la historia colombiana. Dentro de ese contexto, se rastrean los orígenes de la iglesia popular a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), y los ecos del Concilio Vaticano II, así como la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Finalmente, habiendo hecho este rodeo, nos aproximamos a la Fraternidad Cristiana Franciscana, centro de esta parte final de la exposición.

3.1 Los términos de nuestra comprensión

En cierto sentido la argumentación desarrollada hasta este momento solo cobra sentido ahora. Es acá donde la constelación significativa que se ha elaborado en los capítulos anteriores nos permite *aproximarnos* y *comprender* ciertos *fenómenos*. Es verdad que la *comprensión* ha sido puesta en cuestión acá; por ello es necesario distinguir

diferentes niveles dentro de la argumentación. En las siguientes páginas nos aproximaremos a unas experiencias de vida comunitaria. La realidad existencial de estas experiencias excede por mucho lo que de ellas podríamos escribir y solo una *aproximación* ética a ellas nos señalaría su sentido, como se ha mostrado en el capítulo anterior de la mano de Lévinas. Sin embargo, sí hay un nivel de comprensión, un nivel de la comunicación. El texto que viene a continuación se centra en este nivel.

Hemos construido una argumentación filosófica en las partes anteriores y esta argumentación nos sirve para comprender. Y aunque quisiéramos que sirviera para mucho más: para asumir, de una vez por todas, la responsabilidad imprescriptible que tenemos con las demás personas y renunciar definitivamente a la violencia, esto está fuera de nuestras manos. Debemos terminar la empresa que iniciamos y debemos aproximarnos a estas experiencias por lo menos en la medida que esté al alcance de este texto, al alcance de la *comprensión* en la dimensión de lo *Dicho*.

La pareja conceptual reciprocidad/responsabilidad es el centro de la argumentación que propondremos. En los capítulos anteriores hemos visto que esta pareja constituye la disyuntiva humana por excelencia (ver págs. 44 y ss.). La imitación exacerbada que nos caracteriza nos hace propensos a los enfrentamientos violentos y a todas las calamidades de la reciprocidad violenta que escala a los extremos. Dentro de la nivelación universal y la borradura de las diferencias culturales que caracteriza la crisis sacrificial, también se abre la posibilidad de la identificación con el otro, la aproximación a él en la escucha del eco del infinito; allí nos descubrimos como pre-originariamente responsables de él (ver págs. 65 y ss.). Esta es la ruptura ética dentro de la totalidad ontológica. Dentro de la unanimidad acusadora, la escisión ética nos obliga a la responsabilidad. Lo que está en juego en esta disyuntiva es nuestra propia humanidad, de acuerdo con Lévinas.

La pareja reciprocidad/responsabilidad es el centro de nuestra discusión. Pero sin la argumentación que se ha desarrollado y sin la asistencia de otros sentidos y conceptos estaríamos todavía a medio camino de la interpretación. La mimesis es el pilar que mantiene unido todo el conjunto de la argumentación. En su radicalización humana se nos abre a la disyuntiva apocalíptica: el tiempo de las opciones decisivas.

En su desenvolvimiento histórico, hemos visto, la imitación hace posible la hominización y la cultura, pero también la pone en crisis la secularización y los cuestionamientos al orden sacrificial. No solo la violencia sino también la salida de ella se mueve a través de la mimesis.

El Apocalipsis en el que nos encontramos es la imprevisibilidad de la violencia. Su contracara necesaria es la imprevisibilidad de la responsabilidad: la experiencia de la responsabilidad con el otro allí donde parece increíble que ocurra. Es en este momento en que la filosofía levinasiana nos asiste para aproximarnos al sentido de esta responsabilidad que se abre como el imperativo de una subjetividad planteada como uno-para-el-otro. Uno para el otro no desde la acción del sujeto soberano sino desde la pasividad suprema de la exposición al otro y en la renuncia a nuestra propia violencia.

3.2 La Iglesia de los Pobres desde la teología

A lo que hacemos referencia con la comprensión teológica de la discusión es, en particular, a la recuperación de algunos referentes bibliográficos que, desde el interior del movimiento de la iglesia popular, lo plantean desde sus características espirituales aún sin ignorar sus características sociales y políticas. En este terreno las delimitaciones restrictivas de las disciplinas no nos son tan útiles. Es claro que las lecturas estrictamente disciplinares harán énfasis en algunos elementos por sobre otros. En este trabajo, en todo caso, lo que hemos hecho desde el principio es enmarcarnos en un contexto de discusión y con unos autores que matizan, o simplemente borran, estas divisiones disciplinares que parecen ser tan claras.

Hay un claro componente teológico en Girard como lo hemos visto en el primer capítulo de este trabajo. También lo hay en Lévinas. Esto no quiere decir que no haya uno explícitamente filosófico. Pero también los hay políticos, sociológicos y antropológicos. Es en esta medida en la que recupero este contexto teológico de la discusión: el contexto de la interdisciplinariedad y de la construcción conjunta. Pero, ¿cuál es la especificidad de este contexto teológico? Es claro también que no hay una homogeneidad entre la literatura denominada teológica. Esta tampoco es una tesis en

teología y no pretende zanjar estas amplias discusiones. El interés de este texto al recuperar estas fuentes responde precisamente a la necesidad de no separar las cosas. No se puede hablar de la iglesia de los pobres, incluso en una experiencia tan delimitada como lo haremos a continuación, sin habernos aproximado a una manera de entender este movimiento desde las personas que participaron activamente en él y que, desde allí, han planteado unos horizontes más grandes desde los cuales comprender lo que pasó.

En 1987, el mismo año de publicación de la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Pablo Richard publica un libro bajo el título *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. El objetivo de este libro es una redefinición de la iglesia para actualizarla de acuerdo con los signos de los tiempos. Esta redefinición, en todo caso, no se lleva a cabo desde un despacho en el que algunos autores rodeados de libros le otorgan un nuevo sentido a la iglesia; esta redefinición parte de una fuerza eclesial popular. En este sentido, el autor empieza definiendo la iglesia popular como la inmensa red de comunidades de base que abarca todo el continente americano. Estas comunidades se articularían alrededor de la fe en la palabra de Dios, tejiendo lazos de solidaridad. Estos elementos serán centrales en todo el texto que viene a continuación: la lectura popular de la Biblia y la organización social para conquistar una vida digna.

La iglesia de los pobres es un modelo de iglesia que, según Richard, nace en América Central entre los años sesenta y setenta¹⁶. El antecedente central para el surgimiento de este nuevo modelo se encuentra en el Concilio Vaticano II de 1965 en el que se promulga una visión crítica sobre los problemas que afrontaba el mundo (Oliveros, 1994 pág. 18). Es en este sentido que la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), que tuvo lugar en Medellín en 1968, se concibe como un hacer frente a los signos de los tiempos y enfrentar las desigualdades estructurales que azotan la región.

En la Conferencia de Medellín se decía que “el episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América

¹⁶Referencias que recuperaremos posteriormente matizarán esta afirmación tan determinante de la ubicación espacio-temporal del origen del movimiento.

Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la miseria inhumana” (Documento de Medellín citado en Oliveros 1994 pág. 19). Ante esta situación, sin embargo, las personas reunidas en la Conferencia no se limitan a la constatación de una situación casual, sino que la vinculan inmediatamente con las causas que identifican en las estructuras económicas, sociales y políticas vigentes. Este es el resultado de su aproximación a la teoría de la dependencia y a cierto marxismo (Oliveros 1994 pág. 30; Dussel, 1994).

En palabras de Richard, a lo que se asiste entonces es a la crisis del modelo de cristiandad en el que la jerarquía eclesial buscaba su inserción en el poder político y social de las clases dominantes, y su transformación en el modelo de la Iglesia de los pobres que nace del pueblo para trabajar con los oprimidos y las clases explotadas. El paso de un modelo de iglesia que funcionaba bajo las lógicas de un cristianismo sacrificial a uno que pretende vivir de manera coherente la herencia de Jesús y su entrega a los otros, pasa por denunciar el asistencialismo paternalista de las misiones caritativas de la institución eclesial. “Amar al prójimo significa salir de mi camino, entrar en el camino del oprimido, del golpeado por la injusticia y comprometerse con su causa”, nos recuerda Olivares (1990 pág. 21). Y significa eso en las exactas palabras en las que nos lo dice: siempre en primera persona, hablando de mí mismo, no del yo cartesiano sino del *yo* irremplazable en la entrega a los demás (Lévinas, 1987 pág. 183).

La transformación de estos modelos de iglesia es susceptible de ser leída en términos de responsabilidad y reciprocidad violenta. La cristiandad haría referencia a lo que Girard (1978 pág. 217) denomina en *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo* como “cristianismo sacrificial”¹⁷: una institucionalidad que, preservando las enseñanzas desmitificantes de Jesús, replicaría las prácticas acusatorias de las demás instituciones sociales. El paso hacia un modelo de iglesia de los pobres está marcado por el reconocimiento de la responsabilidad que tenemos para con los otros y en

¹⁷Es clave tener en mente que el proceso histórico del que se está hablando no se da de una vez y para siempre. Nada en la teoría mimética es determinante porque la mimesis es lo fluido absoluto. Entonces se ve por qué se podría hablar de un cristianismo sacrificial en la medida en que, por ejemplo, exigió el sacrificio de los pueblos de América Latina para acabar con el sacrificio humano (Assman, 1991 pág. 49).

especial para con los más victimizados entre ellos. El dinamismo histórico de la desmitificación termina por irrumpir incluso en las más anquilosadas instituciones: de allí la teología de la liberación.

Hacia los años setenta, plantea Richard (1987 pág. 21), en América Latina el modelo de cristiandad estaba en crisis y nacía la iglesia de los pobres que declara la ilegitimidad de un Estado opresor y de un sistema que amenaza la vida del pueblo. Esto por vía de los movimientos sociales de la época, la lectura popular de la Biblia y la experiencia de los cristianos revolucionarios en África y Asia que aportaba la organización Iglesia y Sociedad en América Latina (Dussel, 1994 pág.118). Es la imitación, en lo que Girard denomina una mimesis positiva (2010 pág. 197), lo que nos lleva a nuestras propias reivindicaciones. La Iglesia de los pobres es el proyecto de configurar un sentido para la iglesia que sea *creíble* para las masas explotadas. Se trata de un ponerse en consonancia con los signos de los tiempos en la medida en que la revolución social está al orden del día. Richard dice que no es función de la iglesia legitimar la revolución; esta es legítima con o sin iglesia en la medida en que asegura trabajo, alimento, techo, salud, educación, participación, libertad y dignidad al pueblo.

En América Latina se ha dado un proceso histórico en el que el cristianismo ha jugado, muchas veces de manera simultánea, un papel conservador, reformista o popular. Todo intento desmitificante viene acompañado por un recrudecimiento de la violencia sacrificial. Este impulso que rompe los mitos puede ser interpretado teóricamente como el desenvolvimiento de la opción por las víctimas, la herencia de Jesús dentro de la historia de las instituciones sociales sacrificiales. Algo similar propone Richard cuando dice que entre 1880 y 1930 surge en el subcontinente una cristiandad conservadora, elitista y oligarca que no le interesan los problemas sociales. A partir de 1930 y de la mano con el proceso de industrialización de algunas grandes ciudades latinoamericanas, el cristianismo se torna reformista y adopta una postura intermedia entre las reivindicaciones populares y los intereses de las clases dominantes. En 1960 junto con la crisis generalizada del sistema capitalista en el continente y la militarización del Estado, el Concilio Vaticano II y la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, cierto sector del catolicismo adopta una posición

contradictoria con un poder estatal sumamente represivo (Richard 1987 págs. 24-25). Estas son etapas teóricas de un desenvolvimiento que tiene mucho de contingente y heterogéneo, pero sirven para pensar marcos de sentido y acción que operaban en estas etapas históricas.

La nueva comprensión teológica que empieza a operar en el continente eleva los elementos tradicionales de la teología a un nivel concreto e histórico que desemboca en la necesidad de una praxis liberadora. A lo largo del continente se viven experiencias de militancia política abogando por un sistema más justo para todos. Quizá el ejemplo más conocido es la articulación entre marxismo revolucionario y teología de la liberación en Nicaragua. Para 1979 se derroca la dictadura de los Somoza y con ello se asesta un golpe de gran importancia al expansionismo imperialista de los Estados Unidos en la región. Este proceso es notable por la cantidad de sacerdotes y creyentes involucrados (Olivares, 1994 pág. 43; Dussel, 1994 pág. 119).

Pronto el movimiento se encontró con la reacción del sistema dominante. Los regímenes de seguridad nacional de la época y las resistencias de las jerarquías eclesíásticas dieron la espalda al Concilio y a Medellín. La Congregación para la Doctrina de la Fe recopiló quejas sobre las principales obras y autores de la teología de la liberación, señaló de contaminación marxista los conceptos retomados por los teólogos y llegó a imponer el silencio a Gustavo Gutiérrez y a Leonardo Boff, entre otros (Olivares, 1994 pág. 44). Y mientras tanto, en la década de los ochenta, en América Latina incrementa la distancia social que separa a ricos y pobres. Las deudas contraídas en los años setenta bajo la lógica desarrollista avalada por el capital financiero internacional se convierte en la carga insoportable de los pueblos del continente (Olivares, 1994 pág. 44).

Como recuerda Dussel (1994 págs. 122 y ss.) la acusación de que la teología de la liberación habría recurrido al marxismo no era falsa. Lo falaz del asunto es que el arsenal conceptual marxista sea una ideología de odio a los ricos incapaz de mostrar las realidades e injusticias económicas del continente. Recurrir al repertorio analítico del marxismo, así como en el pasado se recurrió al platonismo o más recientemente al heideggerianismo, permite nuevas comprensiones y acciones. La denominación de

“liberación” por parte de la naciente teología¹⁸ le debe mucho a su contacto con el marxismo. Las ciencias sociales críticas latinoamericanas con Fals Borda y Theotonio dos Santos son una de las principales fuentes del marxismo al que se recurre.

En cuanto a los aspectos más espirituales del movimiento diremos que se planteaba la iglesia como un discernimiento de Dios en la historia para implantar en ella el Reino. El mayor mérito de la teología de la liberación sería, en palabras de Richard (1987 pág. 33), hacer posible el descubrimiento de Dios en la práctica política de liberación. La raíz de la evangelización según esta comprensión estaría atada a la experiencia de Dios en la historia de los oprimidos. La verdadera evangelización la estarían llevando a cabo los pobres en sus luchas de liberación. La posición epistemológica del pobre eliminaría las tergiversaciones de la ideología dominante en sus afanes por conservar el poder. La iglesia debía nacer del potencial evangelizador de los pobres, de la fuerza de la fe de los pobres para destruir la idolatría y el fetichismo del sistema de dominación.

3.3 Del otro a la víctima: violencia y sacrificio en Colombia

Uno de los puntos más difundidos entre la extensa literatura girardiana es que la teoría mimética ofrece una interpretación fascinante y fértil de los mecanismos sacrificiales y, sin embargo, los caminos específicos de la renuncia a la violencia, a la que alude constantemente, no son del todo claros (Goodhart, 2014: 57). Las lecturas de Girard podrían verse tentadas a ver en su análisis del cristianismo y de la tradición judía un vuelco hacia lo religioso que constituiría la manera en que su filosofía renuncia a la violencia. Girard es católico pero su posición personal frente a la religión no es el punto de partida de su filosofía sino el punto de llegada, la conclusión que se le ha impuesto tras sus análisis, como lo ha dicho constantemente (Girard, 2010 pág. 405). Habla de

¹⁸Es necesario, por lo menos, apuntar que no es cualquier marxismo el que se retoma por parte de la teología de la liberación. Las versiones economicistas y dogmáticas más fuertes, así como las ateas militantes son descartadas de entrada y se opta por un Marx presente en las primeras obras y, sobre todo, en boca de los neomarxistas menos dogmáticos: Gramsci, Lukacs, etc. (Dussel, 1994 pág. 124).

la revelación cristiana como el dismantelamiento del mecanismo victimal que es la condición de posibilidad de la renuncia a la violencia.

El proyecto de la construcción de una postura ética, de una subjetividad no violenta y de unas instituciones *de otro modo* es uno que queda por realizarse (Solarte, 2016). y es el proyecto que se ha intentado esbozar acá de la mano de Lévinas. Esta es una tarea de extrema urgencia para llegar a una justicia que no se base exclusivamente en las reglas y las construcciones jurídicas, aunque también las considere. Sandor Goodhart, recuperando las palabras de Kaptein, dice que “Lévinas habla del rostro indefenso del otro que se nos muestra de una manera que no podemos eludir. Cuando se reconoce este rostro nos hace rehenes. Este rostro es el del chivo expiatorio, la víctima indefensa y sin posibilidad de escape” (2014 pág. 49)¹⁹.

En esto consiste el tercer paso de este trabajo. Enmarcado en la construcción teórica girardiana, hemos visto los mecanismos universales de la violencia y hemos corrido, junto con Lévinas, el *bello riesgo* de una subjetividad como uno-para-el-otro. Ahora veremos sumariamente cómo en un contexto polarizado y violento como el colombiano hace eco la entrega ilimitada de la responsabilidad: el sacrificio no ya del otro sino el mío propio.

En el paso que estamos dando es de particular importancia el encuentro entre Girard y los teólogos de la liberación. El encuentro toma lugar en Brasil en 1990 y es recuperado en *Sobre ídolos y sacrificios* editado por Hugo Assman, una de las voces importantes dentro del movimiento de la teología de la liberación. Hemos visto en el primer capítulo (ver págs. 23 y ss.) que para Girard la Biblia es el primer relato de la humanidad en el que se va en contravía del mito: en vez de apoyar a la totalidad unánime y violenta que exige el sacrificio, se pone en el lugar de la víctima e inserta la violencia en el contexto de la crisis sacrificial describiendo el mecanismo del chivo expiatorio. Esto implica llevar a cabo una lectura no-sacrificial de la Biblia que estaría

¹⁹Traducción propia. Recupero el texto original para su contraste: “Emmanuel Lévinas... talks of the defenseless face of the other which shows itself to us in a way we can't avoid. When we recognize this face, it make us captive. This face is the face of the scapegoat, the victim, helpless and without possibility of scape”.

en contra, también, de los múltiples sacrificios que históricamente se llevaron a cabo en nombre del Dios cristiano.

Es esta lectura no sacrificial de la Biblia la que contaba con cierta fama dentro del ambiente teológico latinoamericano para cuando se lleva a cabo el encuentro. La teología de la liberación se plantea desde el primer momento como un movimiento anti-sacrificial y anti-idolátrico (Assman, 1991 pág. 19). Estas posturas, así como la del propio Girard, van acompañadas por una opción por las víctimas sacrificadas impunemente. En el encuentro llama la atención la urgencia del momento y la necesidad de pensar la actualidad del continente americano que lleva a Girard a los límites de una propuesta que para la fecha se había mantenido en el terreno de la literatura, la etnología y las sagradas escrituras. Los teólogos de la liberación lo llevan a la concreción de las víctimas de los sistemas victimarios: los pobres en tanto que empobrecidos (Assman, 1991 pág. 24) por las presiones internacionales del neoliberalismo y los Estados de seguridad nacional.

La producción de víctimas es justificada por este sistema como un paso necesario en el proceso de la modernización a través de un mercado que hace las veces del mesías dentro del neoliberalismo. Dentro de este contexto, y parafraseando las palabras mismas de los teólogos, la teología de la liberación cumple el papel de incrementar la conciencia de que los pobres son las víctimas de un sistema violento y sacrificial al mismo tiempo que hace énfasis en evitar el peligro del deseo mimético y de imitar la lógica de los opresores (Assman, 1991 pág. 25).

El conflicto colombiano ya ha sido leído en clave mimética. Recuperaremos a grandes rasgos los postulados de Solarte (2017) que nos ponen directo en la argumentación que se ha desarrollado hasta este punto. Es importante, en todo caso, recordar los límites de este texto. No pretendemos hacer un recuento exhaustivo del movimiento histórico que nos ha llevado hasta la situación actual en Colombia. Más bien, el propósito es arrojar algunas luces interpretativas que nos permitan llevar a cabo un cierto tipo de lectura y caracterizar un cruento contexto en el que, sin embargo, surgen opciones a la imitación espiralada del gesto asesino.

Hay múltiples zonas de este país en las que la violencia y la guerra se han vuelto un modo de existencia. La violencia y las zonas de relativa estabilidad de paz vigilada podrían verse como zonas de diferentes densidades en la concentración de la violencia. En el tiempo apocalíptico que vivimos, “la lógica de esta guerra no es ya la de los estados sino la de los lugares y las zonas. Esta lógica divide al mundo en zonas calientes de violencia y zonas frías de paz y orden. El fin de la guerra contra el terrorismo no es llevar la paz a las zonas calientes, sino mantener ciertas áreas como santuarios que están protegidos de la violencia” (Solarte, 2017: 202-203).

Si bien es cierto que no podemos hablar de la violencia a nivel planetario como un todo homogéneo, es claro que en las últimas décadas y tras el desmonte del bloque soviético se ha llevado a cabo una desaceleración de los conflictos entre estados consolidados y, paralelamente, se ha desarrollado una forma de violencia que en Colombia conocemos muy bien: la guerra civil contra el enemigo interno y el terrorismo. Estas son construcciones mitológicas que enmascaran agresiones multipolares. Mitologías en la medida en que pretenden justificar la violencia contra un enemigo que se construye como absolutamente malvado sin reconocer de ninguna manera la simetría violenta que sustenta la situación.

La conceptualización del terrorismo es una mitología que *funciona* para el aparato institucional del Estado. Sin embargo, la manera como se ha entendido teóricamente el Estado tradicional resulta problemática en Colombia ya que nunca se ha logrado su consolidación en la competencia con otros actores armados. De manera sintética se podría retroceder hasta el periodo que se le ha dado el nombre de La Violencia para ver cómo la debilidad histórica del aparato estatal y sus precarias relaciones con los poderes locales desemboca en masacres bipartidistas que, en el siglo XX, nos lleva al surgimiento de las autodefensas y las guerrillas revolucionarias.

Pero realmente tendríamos que ir más atrás siguiendo los indicios y las pistas de las agresiones recíprocas²⁰. La Colonia, aquel juego mimético en el que la corona

²⁰ En algún seminario de la maestría en filosofía un profesor dijo que nuestra historia es, realmente, la historia de la cólera. Hacía referencia a la cólera de Aquiles en *La Iliada* en un intento por pensar las cuestiones más amplias de la humanidad, la violencia y el dolor. Girard estaría de acuerdo con esta afirmación. Quizá matizaría la influencia griega del comentario y diría que, junto con la historia

española competía con los demás poderes coloniales de la época, deshumanizando y explotando al *nuevo mundo*, hereda para la modernidad del continente las dinámicas injustas de repartición y tenencia de la tierra que aún hoy son el yugo de estas naciones. Las élites criollas, posteriormente, en su juego imitativo de las élites europeas, mantuvieron estas relaciones de explotación y empobrecimiento generalizado. No es de extrañarse que ante la miseria en la que estaba sumida la mayor parte de la población surgieran las guerrillas liberales y, con el impulso desacralizador de la revolución francesa, se instalara la violencia bipartidista: ejemplo prístino de los pares miméticos que estallan en exterminios mutuos.

En este juego imitativo multipolar, en todo caso, se ha hecho poco por llegar a lo mínimo de las condiciones justas y dignas para una vida en la que se puedan desarrollar otros modos de ser. Entre las sucesivas guerrillas, mandos militares y paramilitares lo que tenemos es el desenvolvimiento de agresiones mutuas que, como en un juego de bandas, avanza en oscilaciones desgarrando la parte más frágil de su pretendida homogeneidad: los habitantes de los campos, asesinados, desaparecidos, desplazados, empobrecidos y reasentados en las periferias de las ciudades en que buscan refugio.

En la década de los 60, al mismo tiempo que se consolidan las estructuras armadas que serán protagónicas en los siguientes 50 años de conflicto, la sociedad colombiana también se encuentra en vías de la secularización más profunda de su historia y la jerarquía eclesiástica experimenta una pérdida de control sobre la sociedad. La experiencia de Camilo Torres Restrepo, el ELN y la teología de la liberación, implican una profunda transformación de las dinámicas del país. De la mano con las convulsiones desacralizantes de la época, diversos sectores populares se esfuerzan por la extinción de un régimen católico excluyente y su reemplazo por uno que tenga espacio para todos, en particular para las poblaciones más empobrecidas.

Nada de esto llega de manera pacífica y sin resistencias. El régimen institucional tradicional, tanto estatal como eclesiástico, se aferra al poder por todos los medios que

de la cólera de Aquiles, nuestra historia es la del asesinato de Abel a manos de su hermano. En este texto tenemos que obedecer a ciertos límites y no podemos ir a los textos más antiguos que se conservan de la humanidad, aunque sí habría que hacerlo.

tienen a la mano. Sumado a esto, la complejidad multipolar del mundo moderno, junto con el impacto de la globalización, llevan a la emergencia de un sinnúmero de actores dentro de la ya tensa realidad social. El surgimiento del narcotráfico para la financiación de la guerra, el fenómeno del sicariato y los centros urbanos de consumo de sustancias tóxicas, la marginalización de los pobres y el surgimiento de los llamados cinturones de miseria alimentados por los desplazados del campo; todos estos elementos se conjugan dentro de la experiencia aplastante de agresión que se vive en todo el territorio nacional.

3.4 Contexto social de emergencia de la IP en Colombia

En 1968 Gustavo Gutiérrez pronuncia en Chimbote, Perú, una conferencia en la que es usado por primera vez el término “teología de la liberación” y para 1971 ya había publicado un libro con este nombre. Parte de la propuesta de Gutiérrez se asentaba en la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Estas comunidades pretenden rescatar el modelo de la iglesia primitiva “desde la vida y el compromiso con los pobres y los marginados por la que optó Jesús” (CEBs. 2016 pág. 19)²¹. Estas comunidades parten de la lectura de la Biblia en un intento por imitar el legado con el que se encuentran allí.

Entre los hechos más importantes para nuestro país dentro de esta comprensión de la teología es necesario mencionar la presencia de Camilo Torres Restrepo en la medida en que su trabajo teológico destaca constantemente la dimensión sociopolítica de la Biblia. A raíz de la muerte de Torres se forma el grupo Golconda por personas que lo habían conocido y trabajaban para continuar su acción liberadora. La persecución del Estado y de la iglesia institucional contra el movimiento fue implacable. La tensión entre violencia y verdad que citamos al principio de este texto ilumina las tensiones que llevan a los extremos de la acusación, la persecución, el asesinato y el combate

²¹De esta manera cito el libro *Lo vivido y lo dicho en las CEBs de Colombia*. Se trata de un texto anónimo. Para mayor información sobre el texto consultar la bibliografía.

armado. La organización cambia de nombre y a mediados de la década de los 70 se conforma el grupo Sacerdotes por América Latina (SAL).

Junto con estos movimientos eclesiales es de especial importancia señalar el papel preponderante de las mujeres dentro de todo el proceso. Entre las organizaciones pioneras de la iglesia popular que se estaban configurando en esos años, la Organización de Religiosas para América Latina (ORAL) ocupa un lugar central. Un rasgo característico de estos movimientos es la disolución de las jerarquías eclesiales para llevar a cabo una entrega más irrestricta de sí mismos bajo la premisa de su capacidad para transformar sus contextos locales frente a la amenaza mundial del modelo neoliberal.

Este era el modelo de las Comunidades Eclesiales de Base que se comprometía con las luchas del pueblo por la conquista de sus condiciones de vida digna. En el libro *Lo vivido y lo dicho en las CEBs de Colombia*, se ubica el nacimiento de las Comunidades en Colombia en el año 1979 aunque sus primeras manifestaciones en Brasil se remontan hasta mediados de los años 50. En su nacimiento se acrisolan las herencias de la teología de liberación latinoamericana, los signos de los tiempos de los que habla el Concilio Vaticano II, la educación popular de Paulo Freire y la respuesta al intervencionismo estadounidense a través de la alianza para el progreso.

Para los años en los que las Comunidades se arraigan en Colombia apenas se está saliendo del Frente Nacional, y ya han surgido las guerrillas FARC y ELN y el país estaba agitado con el desarrollo de la Reforma Agraria. Estos procesos de violencia y pauperización del campo desembocaron en la migración masiva a la ciudad que va acompañada por la industrialización de las ciudades, la entrada de capitales extranjeros y empresas transnacionales (CEBs. 2016 pág. 39). Recuperando la argumentación de Richard, podríamos decir que son estos contextos materiales y del desenvolvimiento histórico de la mimesis que permiten la aparición de una nueva expresión de la iglesia a partir de su inserción en los medios populares. La pareja responsabilidad y reciprocidad violenta se mantiene siempre en una inestable contradicción.

En el mundo ultra competitivo del neoliberalismo, el deseo mimético, en tanto deseo rivalizador, siempre triunfa. Los gobiernos colombianos de los años setentas y

ochentas favorecen políticas de industrialización del campo y se abren las puertas para que impacten los de capitales financieros internacionales. Aplican al pie de la letra las exigencias del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial que se extendieron en las décadas siguientes. Esto por el lado de la reciprocidad; por el lado de la responsabilidad, para 1980 ya se cuenta con una coordinación de las estructuras de la Comunidades Eclesiales de Base en Colombia que tiene por sede Cachipay, Cundinamarca. Para 1982 se celebró un encuentro internacional de las CEBs y se fundó la revista *Solidaridad* que asistió en la delimitación de las líneas de acción de las comunidades. Por esos años se hablaba de la defensa del derecho a la vida, la formación de laicos y del fortalecimiento del movimiento popular y la conciencia política.

Podría pensarse que identificando las políticas estatales como el lado violento de la ecuación y señalando de responsables todas las expresiones de la iglesia popular, estamos ofreciendo una versión sesgada de la situación. Esta objeción sería correcta y podría pensarse que el texto que elaboramos funciona como una mitología que ignora la reciprocidad que sustenta la responsabilidad. No es el interés de este texto entrar en los pormenores del desarrollo histórico, sino ofrecer un marco general de sentido. Ahora bien, este marco general tiene que hacer la salvedad de que no hay estabilidades en este proceso mimético. La mimesis es lo fluido absoluto. Las expresiones más humanas de la iglesia popular estuvieron en relaciones conflictivas con sus expresiones más violentas. Las instituciones eclesiales más conservadoras dieron a luz a vocaciones populares sumamente comprometidas. El punto de referencia siempre será la renuncia a la violencia y la entrega a los demás. De esto hay bastante en los lugares más improbables. La contracara de la imprevisibilidad de la violencia es la imprevisibilidad de la responsabilidad. Pero esto no puede hacernos perder toda comprensión particular y contextualizada de los desenvolvimientos miméticos.

En las comunidades de base, tras una década de acción comunitaria intensa, para 1989 se vive un momento de crisis y rupturas. Como hemos dicho en la introducción de este trabajo, la pregunta que orienta la investigación en la que está basada este texto pretende rastrear los derroteros transitados por estas experiencias comunitarias en los años tras su aparente disolución. En términos generales se podría decir que en las

prácticas actuales de estas diversas comunidades se mantienen en la preservación de su identidad original articulada ahora con la defensa de los derechos humanos y la construcción de paz en el país.

Actualmente, y haciendo referencia a nuestra construcción contextual al inicio de este capítulo, los estados de violencia cuentan con un involucramiento internacional y con la presencia de actores no estatales (Solarte, 2017b pág. 247). La lucha continua se vuelve parte de la empresa económica y el conflicto se integra a la economía mundial. El ejemplo más claro de esta tendencia es la guerra internacional contra las drogas que está lejos de ver un fin. En estos días, el vínculo entre las economías ilegales, la corrupción y la fragilidad estatal se vuelve un círculo vicioso que hace más volátil la situación.

Ya hablábamos más arriba de las diferentes densidades del conflicto y la violencia que marcan las diferentes zonas del país. A estas concentraciones habría que añadirle el modo diferenciado en que el conflicto se expresa en estas zonas. La violencia patente en el desplazamiento forzado no es la misma en intensidad ni en cualidad de aquella que se vive en las llamadas zonas de tolerancia de las grandes ciudades. Ambas violencias, desgarradoras y deshumanizantes, son diferentes y es difícil generalizarlas. Todas las personas de Colombia somos víctimas y quizá por eso mismo responsables del conflicto que vivimos. No todos *asumimos* la responsabilidad que de todas maneras ya tenemos. Hay quienes sí lo hacen y se sacrifican por los otros más vulnerables.

El objetivo actual de las comunidades de las que hablamos es la preservación de su vida cotidiana, de su actividad comunitaria de entrega y de los medios que los ayuden a lograrlo. Recuperando las palabras de Carlos Angarita en el encuentro que conmemoraba los 50 años de la Conferencia de Medellín, “en este espectro amplio y diverso de los procesos se resiste creativamente. No se cambian estructuras generales sino relaciones concretas y específicas. Por sobre todo se recrea el sentido humano y se da fe desde lo que se hace” (2018). Enmarcado en estos movimientos globales, las ideas siempre se concretan en las vidas particulares de las personas. Precisamente de esto es de lo que vamos a hablar, de la vida comunitaria de ciertas personas.

3.5 Fraternidad Cristiana Franciscana

Si el *yo* no es generalizable y la responsabilidad del uno-por-el-otro es irremplazable, tendríamos que hablar también nosotros en concreto. La sección final de este texto está dedicada a esta concreción.

En la segunda tesis sobre Feuerbach, Marx plantea que:

El problema sobre si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico (1974:666).

Esta cita es pertinente a modo de introducción de la experiencia que vamos a presentar ya que además de ponernos en contacto con la tensión increíble de la época en la que surge la teología de la liberación latinoamericana, experiencia fundante de toda una corriente de reflexión y acción liberadora, apunta a uno los referentes obligatorios del mismo movimiento (Dussel, 1994). La experiencia de la Fraternidad Cristiana Franciscana se nutre del marxismo en distintas corrientes. Los movimientos progresistas de la época casi en su totalidad lo hicieron así. La transformación a la que se llegó en esta comunidad religiosa, en todo caso, termina en el replanteamiento de esta opción.

Esta última sección retoma la experiencia de una fraternidad religiosa. Si bien en este texto hemos hablado de la religión y nos hemos aproximado al judaísmo en la propuesta levinasiana y al cristianismo en la girardiana, es necesario aclarar el estatuto y el alcance de estos planteamientos y estas experiencias. Este texto no toma una postura con respecto a la espiritualidad o la religión. Si se recurre a la tradición cristiana y judía se hace a la manera en que lo han hecho los filósofos que hemos retomado. Tanto para Girard como para Lévinas la religión no es algo dado: no es a partir de sus posturas espirituales que llegan al planteamiento de sus teorías, sino que son puntos de llegada.

Recurren a la tradición cristiana y judía en la medida en que sus textos expresan contenidos determinados e implican unas acciones concretas. El cristianismo se abre

para Girard en la medida en que la desacralización operada por el texto comprende el movimiento religioso violento y abre la opción de la renuncia a la violencia. El judaísmo hace parte del lenguaje levinasiano porque expresa la substitución del uno-en-lugar-del-otro y clama por la responsabilidad. En ambos autores está la opción por reconocer en estas tradiciones y textos unas inteligencias y pensamientos operantes que van más allá de la repetición institucional de las expresiones sacrificiales del catolicismo y el cristianismo fanáticos, así como las del sionismo.

De esta manera hablaremos de una comunidad religiosa que, sin embargo, es no institucional. En un pasaje de la obra *De otro modo que ser* Lévinas dice que es la responsabilidad para con los demás lo que permite que haya bondad en el mundo, desde el más sencillo “Siga usted primero”. Creemos que es posible ver en algunos momentos de la Fraternidad Cristiana Franciscana la experiencia encarnada del uno-para-el-otro. Esta experiencia es recuperada a partir de dos textos escritos por uno de los integrantes de la fraternidad, el padre Dionisio Navarro, autor de los libros *Del monasterio a la opción por los pobres* y de *Vivir, morir y resucitar en el pueblo*. Otra fuente son los testimonios directos de Dionisio Navarro, Lauro Negri e Isabel Hernández, integrantes de la fraternidad.

Como señala Santa Ana (1991 pág. 32), en el encuentro de la teología de la liberación con la teoría mimética, desde el punto de vista de la historia del cristianismo, uno de los componentes centrales de la teología de la liberación fue la lectura masiva de la Biblia por parte de los sectores populares. Esto junto con el hirviente contexto de la liberación en todos los sentidos, caló en estos sectores y los transformó definitivamente.

A principios de los años 70 en un convento de monjas clarisas en Montería se gesta la Fraternidad. Tras el nombramiento de la hermana Natividad, María Eugenia Velandia, como abadesa del convento, las fuertes tradiciones de la institución sufren una sacudida: se rompen los códigos de oficios que mantenían a ciertas mujeres enclaustradas en las mismas tareas a modo de estamentos, se prolongan los momentos de contacto comunitario e incluso los de ocio los fines de semana. Es claro que el impulso fundacional de la teología de la liberación se expresaba en las acciones de la

hermana. El impulso desacralizador del Vaticano II y de Medellín se volvía incluso contra la institución eclesial que lo acuñó.

En los testimonios recuperados en los libros de Dionisio, las hermanas señalan que uno de los aspectos centrales fue que la lectura de la Biblia dejó de ser un mero acatar la palabra divina para ser un espacio de encuentro y discusión de la vida cotidiana. Es en la Biblia, leída a la luz del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, donde encuentran los referentes últimos de la entrega hacia los demás. Es la imitación de esta entrega lo que sellará el destino de la comunidad.

Ante el llamado de ayuda del antiguo obispo de Montería y, en ese entonces, arzobispo de Cartagena, Rubén Isaza, las monjas asisten sin dudar. Desde los orígenes de la fraternidad, la pasividad que entendemos desde Lévinas ha marcado una pauta. Isaza se propone conformar una comunidad clarisa en Cartagena y para ello pide ayuda a las monjas. Ante la imposibilidad de separarse de sus hermanas definitivamente y fundar otro convento en Cartagena, las monjas piden conformar una casa filial. Esta era una formación sin precedentes y además prohibida según el derecho canónico, pero que, en todo caso, Isaza estaba dispuesto a implementar.

Las monjas atienden tras haberlo discutido en grupo y, una vez instaladas en un barrio periférico de Cartagena, se encuentran ante un contexto radicalmente distinto al de su habitual clausura. Las monjas clarisas son, de acuerdo con las normas institucionales, monjas de clausura que no pueden estar en contacto con las dinámicas corrientes de la vida social. En la casa filial de Cartagena la clausura era físicamente imposible. No se contaban con las instalaciones propicias para que las monjas continuaran su clausura y esto las acercó a las dinámicas comunitarias del pobre barrio en el que habitaban. A la imposibilidad física de la clausura se le sumó, de modo más importante, una imposibilidad *espiritual*. Las monjas terminan envueltas hasta el fondo en la dinámica comunitaria de la zona donde se encontraba la casa filial, que se tornó en centro comunitario de trabajo y oración. El ejemplo de Jesús, la mediación positiva a la que están sometidas, no les permite cerrarse ante las situaciones cotidianas de su nuevo barrio marcado por las necesidades más básicas.

En el análisis del libro de Dionisio lo que se ve es que se llega eventualmente al convencimiento racional de que el servicio a los demás es algo de suma importancia y por lo que vale arriesgar todas las investiduras sociales y eclesiales. La verdadera fuente de esta reflexión, por otro lado, no es un plan racional sino el sentido de entrega al otro que les viene de su contexto histórico y social, de la responsabilidad generalizada que ven en la Biblia. La pregunta surge de la aproximación al otro y después se arregla racionalmente. Lo que tenemos es una ética primordial. Lo que tenemos es una salida de las exclusiones a partir del contacto con el otro, las personas se bajan de su arraigado rol social y se atreven a encontrarse las unas con las otras. Entonces se abren al rostro del otro.

Tal vuelco a la comunidad se ve en constantes tropiezos con las jerarquías eclesiales que no ven con buenos ojos que unas monjas de clausura estén en tratos tan cercanos con las personas de la zona. Tras cuatro años de vivir en el trabajo comunitario, les llega una comunicación desde Roma sentenciando que no podían continuar con su forma de vida. Renunciar a la entrega comunitaria es ya impensable para ellas, como también lo es el retorno a la clausura, de manera que renuncian a sus votos no en un gesto de rebeldía sino en la búsqueda de menos restricciones para su labor. La renuncia es otra expresión de la pasividad y del recogimiento ante el conflicto mimético. Se trata, finalmente, de desaparecer en el servicio del otro.

El 1 de noviembre de 1972 las hasta ese día monjas clarisas entregan sus votos en una ceremonia oficiada por Isaza. Hay que pensar con toda profundidad lo que implica esta renuncia: no consiste solo en quitarse el hábito, sino también en renunciar a la seguridad de la institución, la seguridad del pan diario para entregarse al otro en los oficios. Este es el inicio de la Fraternidad Cristiana Franciscana.

Poco tiempo después de la entrega de los votos en 1974, María Eugenia, siempre cercana a la iglesia popular, se inscribe para tomar un curso del CELAM en Medellín. Llevando siempre consigo los relatos de la experiencia que se está consolidando en Cartagena, conoce allí a Dionisio y a Lauro, dos sacerdotes europeos que acompañarán de ahí en adelante el camino de la Fraternidad. La Fraternidad está siempre atenta de

vincular nuevas personas a sus procesos. El recogimiento implica también renunciar a los protagonismos: desaparecer en el servicio del otro.

Lauro y Dionisio habían sido formados en la Catequesis Latinoamericana siguiendo el método de ver, juzgar y actuar. A partir de allí propondrán posteriormente reformas a los sacramentos. Reformas arraigadas en las vivencias de las personas y no en dogmas extranjeros. Uno de los principios de su trabajo es tener en cuenta las variaciones culturales para poder trabajar en conjunto, para poder construir. Las doctrinas de la iglesia no funcionan como una vara moral a partir de la cual medir a los demás. Las enseñanzas del cristianismo que practican se basan en la entrega y la comprensión.

Entre los trabajos de la comunidad se nombran muchos lugares en la zona de la costa caribe colombiana: María la Baja, Malagana, San Basilio de Palenque. Trabajaron con comunidades negras y comunidades indígenas. En María la Baja hasta el 86 y después cuatro años en Santander. Las migraciones de los trabajos de la Fraternidad coinciden con dificultades y señalamientos por parte de las autoridades. Siempre hay una reacción violenta ante los intentos de dismantelar la violencia que sustenta el orden social. En Cartagena y María la Baja, bajo el auspicio de Isaza, hombre inteligente y estratégico, las acusaciones nunca escalaron. En Santander tildaron de comunista el trabajo de la comunidad por hacer los reclamos de tierra, crédito y mercadeo justos. En el caso concreto de esta comunidad, las acusaciones no desembocaron nunca en la violencia directa, pero sí recibieron amenazas y se vieron forzados a abandonar trabajos comunitarios adelantados por ver sus vidas en peligro.

En Santander, de la mano con las personas que se fueron vinculando al proceso, la acción se desarrollaba simultáneamente en Barbosa, Chipatá, La Paz y la Guadua. En cada uno de los lugares en los que la fraternidad trabajó, su acercamiento a la comunidad fue distinto. El punto central del trabajo comunitario no era la comparación de la realidad con respecto a ciertas doctrinas. Es el contenido de la religión el que se debe ajustar a las condiciones culturales siempre y cuando no se estén agrediendo las personas, siempre y cuando la responsabilidad para con el otro es lo que marque los términos de la relación.

La comunidad empezó a crecer y desarrollaron un programa asociado a los colegios de las zonas en las que trabajaban. Se llamaba “Dedica un año de tu vida a los demás”. Con esta formación incorporan personas que se sensibilizan con la opción por los pobres y la espiritualidad liberadora. Entre ellas estaba Isabel Hernández, una de las lideresas actuales de la Fraternidad. En la actualidad cuentan con 30 personas con sus propios grupos de trabajo que no se aglomeran alrededor de unas estructuras sociales o religiosas definidas sino en torno a una espiritualidad, a la celebración conjunta y a la entrega a las luchas de sus comunidades.

Este compromiso adquiere una radicalidad que va más allá de las ataduras institucionales e incluso familiares y las pone en el camino de la aventura; aventura que no puede ser tal sin que se encuentre latente el peligro, sin un *bello riesgo a correr*. Quisiéramos ser enfáticos en señalar que incluso ante la constante actividad de entrega al otro de la Fraternidad, que va incluyendo a una mayor cantidad de personas, esta actividad tiene la forma de una pasividad. Ante las exigencias altísimas de la entrega a los demás que ven en la Biblia, pasividad de la entrega. Ante la jerarquía eclesiástica que les tropezaba el andar, pasividad hasta la renuncia voluntaria de los votos. Ante las estructuras políticas santandereanas que acusaron a la fraternidad de comunista, pasividad en la retirada ante las amenazas. Ante las exigencias altísimas del pueblo empobrecido de San Basilio de Palenque, pasividad del trabajo incansable por el otro. Ante el dolor lacerante de la enfermedad que terminó por extinguir la vida de María Eugenia, pasividad de poner el destino de la propia vida en manos de los otros.

Hacia el final de su vida, para el año 88, María Eugenia participa en las Marchas por la Vida que atraviesan todo el país sacudido por la violencia desmedida a la que nos hemos referido en las secciones anteriores. En estas marchas tiene una fuerte presencia la coordinadora nacional de las comunidades de base. María Eugenia, que se encontraba en la capital del país recibiendo un tratamiento para su enfermedad, no puede dejar de aprovechar la oportunidad de participar también en ellas. Las quimioterapias y radioterapias la han dejado sin pelo, pero incluso en esta condición de debilidad, se mantiene firme en su compromiso de seguir marchando para exigir las condiciones de vida digna del pueblo empobrecido.

La fraternidad siempre se mantuvo en el núcleo de la relación entre violencia y reconciliación. Esta es la condición de estar en sociedad. En términos generales podríamos decir que optaron siempre por la reconciliación sin víctimas. Para Lévinas en esto estaría la condición del amor que *violenta* a la totalidad. La salida de la totalidad que pretende Lévinas, puede significar solo dos cosas para Girard. O bien se regresa a la violencia indiferenciada de la crisis sacrificial y se pierden todas las significaciones y las estabildades de la cultura, o bien, dar un salto a la comunidad de los “otros en tanto que otros”. (Girard, 2010 pág. 154).

El ímpetu revolucionario que en su principio marcó la comunidad que bebía de las fuentes de la teología de la liberación, su enardecimiento marxista y maoísta que nunca se articuló de modo definitivo, es el recubrimiento reactivo de una postura centrada en los otros empobrecidos. Postura que no se había podido articular hasta ese momento histórico. Los términos de esa revolución, en todo caso, son cuestionados desde la experiencia de la fraternidad por ser lejanos a la experiencia cotidiana del pueblo sufriente. La forma final del trabajo de la fraternidad es la pasividad patente en la manera en que describen su trabajo como un “recibir al otro en nuestro interior”²². La metáfora de la maternidad, presente en también Lévinas, es la mejor forma que encuentran estas personas para caracterizar su postura.

La pasividad de la que hablamos, la entrega y la responsabilidad, se expresan perfectamente en la pasividad de la responsabilidad por el otro hasta en la enfermedad de la cual se está muriendo; enfermedad contra la cual sucumbió la hermana María Eugenia. El servicio de la fraternidad que continúa hasta hoy es un “vacarse de sí mismo” para entregarse de manera plena. Esta pasividad tiene que leerse inscrita en la imitación de los modelos positivos que hemos señalado y en el encuentro con el otro en la comunidad. Para Lévinas, la proximidad, en la medida en que es sacrificio, confiere un sentido a la muerte: tenemos responsabilidades y apegos por los que la muerte adquiere un sentido (Lévinas, 1987:202). Sentido que María Eugenia expresa en los diarios de sus últimas horas, recuperados también por Dionisio.

²² Estas son las palabras de las hermanas de la Fraternidad recuperadas en los libros de Dionisio. Actualmente el libro aún se encuentra sin publicar.

Las religiosas hablan de su historia como algo que nadie planeo y nadie quiso. Hablan de esto como de la pasividad inasumible de la responsabilidad anterior a todo compromiso y posterior a todo cumplimiento, de la pasividad levinasiana ante el otro que me penetra y me hace responsable por él. En esa entrega, se expande el vínculo de lo comunitario eclesiástico a lo civil cristiano en servicio de la comunidad en general. Se sale, incluso, de la idea de ser testimonio para entregarse al servicio del otro sin distinción de ninguna clase.

El trabajo de la Fraternidad se ha mantenido, en sus múltiples altibajos, a lo largo de los años. Actualmente radicada en Turbaco, la casa en la que habitan gran parte de quienes fueron los primeros en conformar la Fraternidad sigue siendo centro de reuniones comunitarias, de oración y de acogida. En Arjona la Fraternidad logró fundar un colegio en el que han estructurado la enseñanza a partir del ejemplo de María Eugenia, presentándola como un modelo a imitar. La violencia del país no ha hecho más que mutar. Actualmente a los antiguos problemas por las tierras, los asesinatos y el desplazamiento se le han sumado los de las pandillas, las drogas y los enfrentamientos. Frente a estos problemas el trabajo continúa siendo orientado por el análisis de la realidad dialogado con la lectura de las Sagradas Escrituras.

El trabajo de la Fraternidad es el mismo trabajo de muchas comunidades que naciendo de la teología de la liberación y de otras varias fuentes que hemos intentado evocar, continúan en el servicio y la entrega a la palabra, la entrega al otro en la escucha para transmitir su memoria. Es en la pequeña organización entre personas que se pueden encontrar cara a cara donde puede ser escuchado el eco del infinito en el rostro del otro. Allí se abre la posibilidad de construir una ética que no esté montada en la rivalidad y el odio, ni en deberes y reglas racionales, sino una que brota de la compasión y de la solidaridad en el reconocimiento de la humanidad en cada víctima.

4. CIERRE

La violencia toma unas formas específicas en todas las partes en las que surge. La forma particular de la violencia que vivimos en nuestro país ha sido esbozada, en términos amplios, en la primera parte de este capítulo. Mas no hay que olvidar que esta forma particular es solo una variación dentro de los mecanismos universales de la violencia humana. Esta forma particular es inteligible solo, para la propuesta de lectura que hemos realizado, en términos de la mimesis conflictiva que ha marcado toda la historia de la humanidad. Decir que los conflictos son irreconciliables y diversos hasta la ininteligibilidad mutua no es ninguna ayuda para intentar pensar y actuar frente a nuestras violencias.

Girard construye una teoría de gran potencia que nos ayuda a tejer los puentes y poder pensar panoramas generales con respecto a nuestros conflictos y la manera en que podemos enfrentarlos. Lo mismo vale para Lévinas: la ética de la responsabilidad es una sola, es sumamente económica en sus nociones. Su sentido es el de la responsabilidad para con los demás. Esta responsabilidad empieza por el “no matarás” y, sin embargo, las formas concretas en las que esta responsabilidad se instancia en el mundo son diversas y todas son de gran importancia en el constante errar humano entre la reciprocidad violenta y la responsabilidad.

Lo que encontramos en la Fraternidad Cristiana Franciscana, y en las comunidades de base en general, es la entrega del *yo* al otro dentro de un marco comunitario expresado en la responsabilidad con la otra persona victimizada. Lévinas afirma que esta responsabilidad no es una decisión y para las personas de la Fraternidad tampoco hubo mucha opción. Dentro de sus oficios se encontraron con la necesidad infinita de los empobrecidos y no tuvieron más opción que entregarse a ellos en el servicio. Esta entrega va mucho más allá de cualquier compromiso institucional y también del ámbito imperativo de las éticas tradicionales. La *orden* de responsabilizarnos va mucho más allá de cualquier *orden* institucional. Frente a la hegemonía del orden sacrificial que no cesa de producir víctimas en su intento de

constituir una frágil paz, las comunidades eclesiales de base nos muestran otras formas culturales de organización social que se niegan a asentarse en la víctima reconciliadora.

Para Girard también existe otra manera de sacrificar: la indiferencia frente aquellos que requieren de nuestro compromiso para no morir (Assman, 1991 pág. 28). Desde la década de los noventa Girard está madurando las ideas que lo acercarán definitivamente a Lévinas. La responsabilidad por el otro es la manera que se nos aparece la renuncia a la violencia en este pasaje. Esta responsabilidad se encuentra entorpecida por la indiferencia enfermiza de unas subjetividades que se conciben exclusivamente para sí mismas y escalan a los extremos en su autoafirmación. Lo repetimos: Girard afirma que parte del remedio contra la idolatría de los sistemas sacrificiales a nivel individual y colectivo está en la toma de conciencia del retorno implacable del orden sacrificial. Su retorno es constante porque la violencia, como un fluido indomable, se cuela allí justo donde parece negada y se encona furiosa en lo que parece ser la defensa de la paz. Este texto se apoya en esta comprensión para justificar, una vez más, el esfuerzo emprendido.

Los mecanismos en los que la mimesis conflictiva se expresa son siempre cambiantes, no son otra cosa las variaciones culturales, institucionales, y religiosas: expresiones todas de la grandiosa adaptación de la violencia a todos los contextos. Girard nos dice que la mimesis es lo fluido absoluto. Y si esta mimesis es conflictiva y desemboca en la violencia, no hay problema de mayor importancia que la detección de las formas en que la violencia sigue operando en el mundo contemporáneo bajo el modelo de la imitación.

No renunciar de inmediato a la violencia es, en todo caso, hacer que esta incremente. La responsabilidad con respecto a los demás es una importante contribución con respecto a lo que significa la renuncia a la violencia y la responsabilidad propia de la humanidad. Las formas precisas de la renuncia a la violencia y de la responsabilidad para con los otros siempre un trabajo que depende de los contextos particulares en los que se inscriba, pues es en esta particularidad en la que estamos inscritos. No se trata, de ninguna manera, de llegar a normas para el comportamiento humano sino de aumentar la reflexión y la conciencia con respecto a

los problemas que se han abordado. Contamos con las herramientas y con el sentido general de la acción que podemos llevar a cabo en el mundo. Es nuestra tarea encontrar las maneras precisas en las que está funcionando la violencia y las formas precisas que toma la responsabilidad en los ámbitos cotidianos en los que nos estamos moviendo.

Actualmente hay muchas reivindicaciones de gran importancia a nivel nacional e internacional. La lucha contra la corrupción en la administración pública, la lucha contra la violencia de género, la lucha contra la discriminación racial, cultural o social. Todas estas son formas en que la violencia opera multiplicando las víctimas. Pero hay que estar atento porque la violencia se cuela allí justo donde parece negada. El límite es la humanidad. Nuestra comprensión no puede quedar embotada frente a la diversidad infinita del mundo. Ante un "todo lo que es posible es permitido" de la ontología, tomamos la opción levinasiana de que "no todo lo posible está permitido en el terreno de la humanidad".

La mimesis, todo lo que somos, nos ha puesto en el curso de las opciones decisivas. Dos caminos se abren ante nosotros y son solo dos. Puede que parezcan múltiples por la multiplicidad de formas en la que se expresan en los diferentes contextos, pero al final se trata de esto: o tomamos el camino de la responsabilidad o el de la reciprocidad violenta. En la experiencia de la vida cotidiana puede que estos actos aparezcan mezclados y que las personas que en un ámbito contribuyen a la reciprocidad violenta se vuelvan, en ámbitos más íntimos, personas responsables. Desafortunadamente, la ley de la reciprocidad no admite estas gradaciones y lo íntimo y lo público están siempre conectados por los infinitos vasos de la vida. Repetimos: diferir la violencia y no renunciar inmediatamente a ella es, en todo caso, procurar que aumente.

En el camino de ampliar el debate y la conciencia sobre estos temas nos encontramos con ejemplos de diversa índole. La Fraternidad Cristiana Franciscana es un ejemplo de responsabilidad. Esto no quiere decir, de ninguna manera que se trate de personas infalibles. Si bien esto va más allá de toda la evidencia que tenemos de la Fraternidad, se puede hablar con certeza de que en algunos momentos el espacio de la responsabilidad se redujo y la escisión humana casi se cerró por completo sobre el telón de fondo de la perseverancia en el ser. Pero este nunca se cierra del todo. El más mínimo

acto de cordialidad nos lo muestra, el aplazamiento del aparentemente inevitable gesto asesino es lo que es la humanidad.

Este texto termina, pero pretende dejar la pregunta abierta e invita a que estemos atentos a la manera en que entendemos a los demás y a nosotros mismos y también a la manera en que actuamos en el transcurrir cotidiano de los días. Lo dado, lo disponible es lo violento, lo institucional. En las prácticas cotidianas de las comunidades nos encontramos con todas las opciones culturales que se pueden hallar, las hay también educativas y organizacionales, todas fruto de una inmensa creatividad. El criterio, en todo caso, para que avancen en una verdadera reconciliación está en que deben renunciar a la violencia y a la producción de nuevas víctimas, de nuevos señalamientos.

Muchas de las experiencias que hemos encontrado en el curso de la investigación están asentadas sobre el principio de responsabilidad con el otro que ha sido víctima de la violencia. Este texto hace parte de un intento más grande por concretar soluciones a conflictos violentos con la teoría mimética, en particular en Colombia. En nuestro país, aunque se firmó un acuerdo de paz, no se tiene todavía una vía clara para su implementación y hay una presencia continua de actores armados.

Como nos recuerda Solarte (2017b pág. 249) uno de los malentendidos más frecuentes acerca de la paz es creer que las personas saben naturalmente cómo pasar de la violencia a la paz, de la reciprocidad violenta a la responsabilidad. Para lograrlo, sin embargo, es necesario reflexionar sobre nosotros mismos, necesitamos que nos enseñen a vivir en paz desde el ejemplo. Que nos enseñen olvidar, a perdonar y a resolver nuestras diferencias sin violencia. La historia de la Fraternidad, incluso sin buscar serlo, es uno de los modelos que nos puede servir para aprender estas urgentes lecciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Introducción y traducción de Sánchez, J. Madrid: Trotta.
- Alison, James (2017). Y la Cenicienta va al baile: ¿de qué modo la antropología mimética recupera la virtud teologal de la esperanza. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords). Barcelona: Anthropos.
- Angarita, Carlos (2018). Comunicación presentada el 31 de agosto de 2018 en el Encuentro Medellín +50 “El grito de los pobres, grito por la vida, luces y sombras a 50 años de Medellín”. Sin publicar.
- Barahona Plaza, Ángel J. (2017). Identidad y rivalidad de las nacionalidades a la luz de la recepción en España de la obra de René Girard. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords.) Barcelona: Anthropos.
- Benjamin, Walter (2008). Sobre el concepto de historia. En: *Obras*. Edición de Barja, J.; Duque, F. y Guerrero, F. Madrid: Abada.
- Beorlegui, Carlos (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Bernasconi, Robert (2004). What is the question to which substitution is the answer? En: *The Cambridge Companion to Lévinas*. Critchley & Bernasconi (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Castro Rocha, Joao Cezar (2017a). *¿Culturas Shakesperianas? Teoría mimética y América Latina*. Guadalajara: Cátedra.
- Castro Rocha, Joao Cezar. (2017b). Interdividualidad colectiva y formas de invisibilidad: Brasil y México. En: *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América Latina*. Mendoza-Álvarez, C., Jobim J. L., & Méndez-Gallardo, M. Comps. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- CEBs (2016). *Lo vivido y lo dicho en las CEBs de Colombia*. Bogotá: Kimpres.
- Cerella, Antonio (2017). El umbral y el límite: reflexiones sobre el sentido ético-político de la alteridad en la era global. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords). Barcelona: Anthropos.
- Conesa, Dolores (2010). Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: ¿continuidad o ruptura? En: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger*, número 135 págs. 435-454.

- Dussel, Enrique (1994). Teología de la liberación y marxismo. En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta.
- Fisgativa, Carlos Mario (2010). Decir infinito. Proximidad entre lenguaje y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En: *Cuadernos de filosofía latinoamericana* Vol. 31 número. 103. págs. 47-60.
- Fraternidad Cristiana Franciscana (1991). *Vivir, morir y resucitar en el pueblo. Autoretrato de los últimos días de María Eugenia Velandia*. San Gil: Fundación Edisocial.
- Gifford, Paul y Antonello, Pierpaolo (2015). Rethinking the Neolithic Revolution. Symbolism and Sacrifice in Göbekli Tepe. En: *How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. Antonello, P. y Gifford, P. (Eds.). Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, René (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Éditions Gasset & Fasquelle.
- Girard, René (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Traducción de Jordá, J. Barcelona: Anagrama.
- Girard, René (2006) *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Joao Cezar de Castro Rocha y Pierpaolo Antonello*. Traducción de San Miguel de Pablos, J. Madrid: Trotta.
- Girard, René (2010). *Acercas de las cosas ocultas desde la fundación del mundo. Diálogos con Michel Oughourlian y Guy Leford*. Buenos Aires: H. Garetto.
- Girard, René (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y Apocalipsis. Conversaciones con Benoit Chantre*. Traducción por Padilla López, L. Buenos Aires: Katz.
- Girard, René (2012). *Geometrías del deseo*. Traducción de Tabuyo, M. y López, A. México D.F.: Sexto Piso.
- Girard, René (2015). Animal Scapegoating at Catalhöyük. En: *How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. Antonello, P. y Gifford, P. (Eds.). Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, René (2016). *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Jordá, J. Barcelona: Anagrama.
- González Hernández, Domingo (2017). La causalidad diabólica: René Girard y León Poliakov. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords.) Barcelona: Anthropos.
- Goodhart, Sandor (2014). The self and other people. Reading conflict resolution and reconciliation with René Girard and Emmanuel Lévinas. En: Redekop y Ryba (Eds.). *René Girard and creative reconciliation*. Plymouth: Lexington Books.
- Heidegger, Martin (2014). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas por Rivera, J. Madrid: Trotta.
- Jobim, José Luís (2017). La emulación productiva: Machado de Assis y la cultura latinoamericana, según Joao Cezar de Castro Rocha. En: *Mímesis e invisibilización*

- social. Interdividualidad colectiva en América Latina*. Mendoza-Álvarez, C., Jobim J. L., & Méndez-Gallardo, M. (Comps). México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Kant, Emmanuel (1985). *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción Ímaz, Eugenio. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Lévinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Traducción e introducción de Guillot D.E. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*. Presentación, traducción y notas de Ayuso Díez, J. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Lévinas, Emmanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*. Traducción de Pardo, J. Valencia: Pre-Textos.
- Lévinas, Emmanuel (2004). *Difícil libertad. Y otros ensayos sobre el judaísmo*. Traducción e introducción de Mauer, M. Buenos Aires: Lilmod.
- Lévinas, Emmanuel (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción e introducción por Pintor Ramos, A. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel et al. (2012). Le paradoxe de la moralité. Un entretien avec Emmanuel Lévinas. *Philosophie*, Vol. 1 número 112, págs. 12-24
- Llewelyn, John (2004) Levinas and lenguaje. En: *The Cambridge Companion to Levinas*. Critchley & Bernasconi (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Magazine, Roger (2017). La interdependencia de las culturas indígenas mesoamericanas como verdad novelesca. En: *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América Latina*. Mendoza-Álvarez, C., Jobim J. L., & Méndez-Gallardo, M. (Comps). México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Marx, Karl & Engels, Friederich (1974). "Tesis sobre Feuerbach". En: *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Meira Monteiro, Pedro (2017). Imaginación graduada en conciencia: Las circunstancias de una cultura y la efímera potencia de los márgenes. En: *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América Latina*. Mendoza-Álvarez, C., Jobim J. L., & Méndez-Gallardo, M. (Comps). México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Mejía, Andrea (2010). La anarquía como orden en De otro modo que ser. En: *Cuadernos de filosofía latinoamericana* Vol. 31, número. 103. 2010 págs. 81- 90.
- Mendoza-Álvarez, Carlos & Palomar Méndez, Rodrigo (2017). Teología y posmodernidad. Una recepción crítica de la teoría mimética en contexto de la violencia sistémica. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords.) Barcelona: Anthropos.
- Navarro, Dionisio. *Del Monasterio a la opción por los pobres. Experiencias de un grupo de clarisas en búsqueda*. Sin publicar.

- Oliveros, Roberto (1994). Historia de la teología de la liberación. En: Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (Eds.). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta.
- Palacio, Marta. (2013). La posición de Lévinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética». *Areté. Revista de Filosofía*, XXV, número. 1 págs. 133-152.
- Parrilla Martínez, Desiderio (2017). Limitaciones de la teoría mimética como categoría política. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords.) Barcelona: Anthropos.
- Peperzak, Adriaan. (2011). Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger. *Signos Filosóficos*, XIII, número 25 págs. 151-168.
- Ramond, Charles (2017). Injusticias, Indignaciones y Revueltas... Una lectura girardiana de los «sentimientos morales» en las crisis contemporáneas. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords.) Barcelona: Anthropos.
- Richard, Pablo (1987). *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. San José: Departamento Euménico de investigaciones.
- Sabrovsky, E. (2011). Levinas critique of Heidegger in *Totality and infinite*. En: *Ideas y valores*. Abril 2011 Vol. 60 número 145 págs. 55 – 68
- Saramago, Victoria (2017). Probando límites: interdividualidad colectiva en las novelas de la selva y la sequía. En: *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América Latina*. Mendoza-Álvarez, C., Jobim J. L., & Méndez-Gallardo, M. (Comps). México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Saussure, Ferdinand de. (1987). *Curso de lingüística general*. Prólogo, traducción y notas de Alonso, A. Madrid: Alianza Editorial.
- Solarte Rodríguez, Roberto (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Solarte Rodríguez, Roberto (2017). Comprender la guerra y la paz con la teoría mimética. El caso de Colombia. En: *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Atienza de Frutos, D. & García-Ramos Gallego, D. (Coords.) Barcelona: Anthropos.
- Solarte, Roberto y Rodríguez, Mery Edith (2017b). The Drum, the *Gaita*, and the Desert: Thoughts on How to Approach Conflicts with Mimetic Theory. En: Alberg, J. (Ed.). *Apocalypse Deferred*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Urbieta López, José Ángel (Dir.) (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Waldenfels, Bernhard (2004) Levinas and the face of the other. En: *The Cambridge Companion to Levinas*. Critchley & Bernasconi (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Wyschogrod, Edith (2004) Language and alterity in the thought of Levinas. En: *The Cambridge Companion to Levinas*. Critchley & Bernasconi (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Zolla Márquez, Emiliano (2017). Del cuerpo *ayuujk* al cuerpo indígena. Mímesis, alteridad y sacrificio en la Sierra Mixe. En: *Mímesis e invisibilización social. Interdividualidad colectiva en América Latina*. Mendoza-Álvarez, C., Jobim J. L., & Méndez-Gallardo, M. (Comps). México D.F.: Universidad Iberoamericana.