

HORIZONTES PARA UNA PEDAGOGÍA INTERDIVIDUAL
DESEO Y EDUCACIÓN EN RENÉ GIRARD.

IVÁN CAMILO VARGAS CASTRO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2013

HORIZONTES PARA UNA PEDAGOGÍA INTERDIVIDUAL
DESEO Y EDUCACIÓN EN RENÉ GIRARD.

IVÁN CAMILO VARGAS CASTRO

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRIGIDO POR:
ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ D.C.

2013

*A mi familia
y a Cristo, verdadero educador
de una humanidad prisionera de la violencia y el sacrificio*

*“La palabra era la luz verdadera
que ilumina a todo hombre,
viniendo a este mundo”.*

(Jn 1,9)

RESUMEN

Palabras clave: Girard, deseo mimético, interdividualidad, antropología interdividual, mediación interna positiva, Cristo.

Este trabajo intenta exponer e interpretar las posibilidades de una pedagogía interdividual a partir de las propuestas teóricas y prácticas desarrolladas desde la teoría mimética de René Girard. En primer lugar, se hará una exposición de la obra *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*, como la obra donde se descubre el mecanismo mimético que orienta el deseo. Posteriormente, se expone el concepto de interdividualidad como fundamento de una antropología relacional, que cuestiona el concepto de individualidad y formula los horizontes de unas relaciones interdividuales positivas. Por último, se presentan tres propuestas pedagógicas de académicos girardianos que deconstruyen los fundamentos y las prácticas pedagógicas contemporáneas y elaboran unas nuevas a la luz de esta nueva antropología.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
1.EN LAS RAÍCES DEL DESEO MIMÉTICO	13
1.1. Estructura de <i>Mentira Romántica y Verdad Novelesca</i>	15
1.2. Del deseo triangular al deseo metafísico.	17
1.3. La mediación externa y mediación interna y el surgimiento de la rivalidad.....	20
1.4. La intensificación de la mediación interna, apocalipsis y el fracaso del paradigma del <i>individuo</i> moderno	23
1.5. La liberación del novelista: la conversión.....	27
1.6. Consideraciones sobre el deseo después de <i>Mentira Romántica</i>	31
2. DE LA INDIVIDUALIDAD A LA INTERDIVIDUALIDAD	38
2.1. Las <i>cosas ocultas</i> al descubierto: Una nueva antropología interdividual.	38
2.2. Modernidad y surgimiento del “individuo”.	42
2.3. La modernidad contra el concepto de imitación.....	46
2.4. El deseo metafísico como enfermedad endémica	48
2.5. La desaparición del objeto, los <i>dobles</i> y locura.....	51
2.6. El concepto de interdividualidad y el papel de la psicología interdividual.	55
2.7. La emergencia del <i>Yo</i> en las relaciones interdividuales.	62
3. LINEAMIENTOS PEDAGÓGICOS EN TORNO A LA TEORÍA MIMÉTICA.....	67
3.1. Crisis sacrificial en la educación contemporánea.	71
3.1.1. Educación desacralizada, no desmitificada	72
3.1.2. La escuela, los ritos de alfabetización y la indiferenciación	76
3.1.3. Anomía y desaparición de los modelos	81
3.2 Deconstruyendo del mito: mediación interna positiva	83
3.2.1 Bondad del deseo mimético.....	84
3.2.2 La gracia y la mediación de Cristo	85
3.2.3 Cristo como modelo del educador	89
3.3. Deconstrucción de la prohibición: el acuerdo no-violento	93

3.3.1. La persona como demanda ética del acuerdo	93
3.3.2. actuación como conversión.....	95
3.3.3. Nombrar la norma	96
3.4 Deconstrucción del rito: Prácticas no-violentas.....	97
3.4.1. Pedagogía del debate no-violento	98
3.4.2. No responder a la violencia con violencia.....	99
3.4.3. La disciplina en las artes marciales no-violentas	101
CONCLUSIONES.....	104
BIBLIOGRAFÍA.....	110

INTRODUCCIÓN

What is your substance, whereof are you made,
That millions of strange shadows on you tend?
Since every one hath, every one, one's shade,
And you, but one, can every shadow lend.
(Shakespeare. Sonnet LIII)

América Latina es un continente propicio para el estudio permanente de las ciencias humanas, pues su larga historia de conflictos étnicos, sociales y políticos, muchos marcados por una terrible violencia, invitan a pensar y decir algo desde un sentido de responsabilidad. Los más de 50 años desde que fue publicada la primera obra de Girard, han sido suficientes para que su obra haya sido cada vez más acogida en las universidades del continente e interpretada para comprender la violencia y buscar salidas a ella.

La teoría mimética de Girard permite comprender los fenómenos violentos de nuestra región desde conceptos fuertes, porque posee una unidad comprensiva que permite dar cuenta de los procesos humanos individuales y sociales. Además, sus conceptos pueden ser empleados desde diversas disciplinas ya que, en buena medida, han surgido en diálogo con ellas. La interdisciplinariedad constitutiva de la teoría mimética no se forja solamente por su método, sino que gracias a la acogida que ha tenido, los intérpretes del pensamiento girardiano la han llevado a diversos campos investigativos y académicos. Como ha ocurrido con otros filósofos que han desplegado una actitud dialogal, Girard ha construido desde una apertura a pensar otros saberes. Esta apertura rompe los límites de las disciplinas y nos invita a movernos entre diversos saberes.

Así, este trabajo trata de pensar la educación desde la teoría mimética, lo que tiene una alta dificultad ya que Girard poco se ha referido a este campo. Con todo,

el aparente silencio de Girard no hace a la teoría mimética menos digna de ser estudiada por académicos y profesionales de la educación. La cuestión es difícil: los maestros se preguntan por qué su campo de acción no genera cambios profundos en la sociedad, y por el contrario, sí ven sus aulas afectadas por los grandes problemas sociales de violencia que se reproducen en ellas. Pero investigadores como Marie-Louise Martinez, Giuseppe Fornari o Daniel Lance, entre otros, han dedicado numerosos estudios a la relación entre la educación y el deseo mimético, mostrando por qué la educación falla al evitar reproducir la violencia. Así, han ido mostrando cómo la educación es un escenario donde la teoría mimética puede extender su potencial de acción.

Gracias a la teoría mimética, podemos ver que la institución educativa participa de una contradicción fundamental. Por un lado, el acceso a lo simbólico para hacer parte de la participación social y ciudadana; esto no lo puede hacer más que a través de ritos y prohibiciones bastante coercitivos. Paradójicamente, la escuela también difunde la mentira romántica, hace de los estudiantes víctimas de la indiferenciación colectiva y los somete al contagio colectivo y la rivalidad. La educación contemporánea es pretensiosa al centrar sus fines en la transmisión del saber para dotar a los sujetos del acceso a lo simbólico, es decir, a todo orden social. Sin embargo, las propuestas actuales basadas en el aprendizaje por competencias han sometido a los estudiantes a la rivalidad permanente y al fracaso, a la exclusión y las nuevas diferenciaciones que los ponen en el foco de múltiples violencias. Todo esto, basado en una antropología del sujeto como individuo, es decir, partiendo de un punto ciego que reproduce la cultura sin saberlo.

La situación actual de la violencia en la educación ha cobrado una visibilidad sin precedentes que escandaliza, sin que podamos hacer lo suficiente para contenerla. La mayoría de investigadores de la educación analizan la multiplicidad de fenómenos violentos que en la escuela se presentan de forma fragmentaria. Al

contrario, la teoría mimética permite comprender la violencia multiforme por medio de una comprensión unitaria. Esta teoría, con la fuerza propia de la tradición de la filosofía cristiana, permite comprender el fenómeno violento en la institución educativa sin fragmentarla en sus múltiples manifestaciones. Así mismo, la teoría mimética nos muestra que la desacralización y la indiferenciación no son alternativas a las crisis violentas contemporáneas; al contrario, las exacerbaban mucho más. Las alternativas frente a la violencia deben pasar por comprensiones antropológicas profundas y eficaces.

Sin embargo, y puesto que éste es un escrito elaborado para ser presentado como trabajo de grado en una facultad filosófica, el esfuerzo que aquí se presenta consiste en relacionar la filosofía de René Girard con la necesidad de incidir en un campo de acción más amplio en la sociedad. Una hipótesis de trabajo sobre la educación basada en la teoría mimética parte de la antropología filosófica propuesta por Girard, que muestra cómo las relaciones humanas se fundan en la mimesis, generando una comprensión de la persona como interdividualidad. Esta antropología filosófica nos permite comprender el mapa de las relaciones violentas en la escuela, a la vez que nos abre a un espacio transformador de la realidad social por medio del escenario pedagógico.

La antropología filosófica de René Girard posee una inteligibilidad de las relaciones educativas, no sólo en el grueso de sus operaciones, sino también y más especialmente en sus disfunciones. Este enfoque de la teoría mimética permite una mejor comprensión de la violencia inherente a los órdenes simbólico y educativo y permite la búsqueda de alternativas a dicha violencia. Aún más, en lo pedagógico, el esfuerzo interpretativo y crítico debe desembocar en la práctica de esta nueva comprensión educativa.

Este trabajo es fruto del esfuerzo por comprender la violencia educativa por medio del poder comprensivo de la teoría mimética. Esfuerzo que ha tomado su

desarrollo en el tiempo, y que estuvo nutrido de vivencias y anécdotas. No sólo se trató de leer libros de Girard, sino también de participar en los esfuerzos por difundir la teoría mimética en el mundo de habla hispana. Así, he participado en dos de los eventos que se han realizado en Latinoamérica, en Bogotá y en Ciudad de México. Allí, tuve la oportunidad de conocer a varios académicos que han contribuido al desarrollo de la teoría mimética. Entre ellos puedo mencionar a Jean-Pierre Dupuy, James Alison, Carlos Mendoza, Gabriel Andrade y João Cezar de Castro Rocha, quienes con su diálogo nutrido me permitieron desarrollar lo que eran intuiciones para este trabajo.

Recuerdo especialmente la noche anterior al inicio del seminario en Ciudad de México, en la que me encontraba reunido con todos los invitados al seminario en un restaurante al poniente de la Ciudad de México. Allí, João se interesó mucho por mi tema de investigación y me sugirió profundizarlo con la noción de la *mediación interna positiva*, propuesta por Giuseppe Fornari y que, completando el concepto de la mediación interna formulada por René Girard, pretende revelar la bondad del deseo mimético a través del mediador. Al finalizar la conversación, Roberto aprobó mi tema de tesis al frente de los invitados al coloquio, asintiendo la sugerencia recibida por João. Tres días después, mientras nos dirigíamos en un vehículo del aeropuerto de Tuxtla Gutiérrez a San Cristóbal de las Casas, sede secundaria del evento, Roberto y yo dialogamos sobre la estructura del trabajo. Diálogo que, aunque bastante nutrido, fue bastante complejo porque no tenía la oportunidad de tomar apuntes. La participación en este evento me permitió corroborar la pertinencia de la teoría mimética para la comprensión de la violencia y la formulación de prácticas no-violentas que tengan un alcance en el ámbito educativo.

Este escrito se centra en el concepto de *interdividualidad*, que abarca la gran comprensión antropológica de Girard, según el cual los seres humanos se constituyen mutuamente en función de la mimesis de sus deseos. Así, el riesgo de

enfaticar este concepto por encima de una exposición más completa de la teoría mimética, fue asumido conscientemente a fin de darle un enfoque que fundamentara mejor las propuestas pedagógicas del capítulo final. Sin embargo, este giro antropológico permitió pensar que las hipótesis pedagógicas surgidas de la teoría mimética estarían mejor fundamentadas sobre una antropología de las relaciones, es decir, de una antropología interdividual.

Agradezco la enorme confianza que Roberto Solarte puso sobre mi proceso académico y a los demás académicos girardianos que colaboraron en este trabajo a través del diálogo fecundo y del acceso a sus textos. En este sentido, valoro profundamente el esfuerzo que ha hecho el profesor Roberto Solarte, quien dirigió el presente trabajo y me permitió inmiscuirme en varias prácticas que él desarrolla. Su labor desde la facultad de Filosofía no se ha dedicado a realizar un trabajo netamente académico, sino que en el devenir de su carrera como filósofo, investigador y docente universitario, ha unido sus reflexiones a la práctica social por medio de la participación en encuentros y movimientos sociales donde el pensamiento girardiano tiene aún mucho por decir. Por medio de mi encuentro con Roberto durante los últimos años he tratado, miméticamente, de encontrar también un modo de desarrollar un trabajo académico que tenga una relación directa con la práctica social y educativa, con aquellos problemas que se encuentran en lo cotidiano de la sociedad.

No puedo dejar de mencionar a mi familia, quienes acompañaron mi proceso de formación y no dejaron de motivarme para finalizar satisfactoriamente este proceso, quienes fueron siempre para mí mediadores e inspiradores de una entrega gratuita, infundieron desde mi infancia mi fe y me permitieron finalizar este proceso de formación universitaria. Por último, y el mayor agradecimiento, a Cristo, el verdadero mediador de una imitación positiva, graciosa y amorosa, quien inspiró este trabajo y me mantuvo firme pese a las dificultades que se me presentaron a lo largo de la investigación y elaboración del texto.

* * * * *

El primer capítulo de este texto hace descripción fenomenológica de la obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. Comienza con la comprensión del deseo mimético, en tanto triangular, metafísico y proclive de desembocar en la rivalidad. Es una vuelta a las raíces, donde se busca ante todo, comprender el proceso por el cual los sujetos se imitan mutuamente, esbozando una fuerte crítica al concepto de individuo. Finaliza esbozando algunos desarrollos posteriores que Girard hizo sobre el deseo, entre las que se encuentran la descripción del fenómeno del chivo expiatorio, lo religioso institucionalizado y la descripción de la conversión del deseo metafísico como autocrítica.

En el segundo capítulo, se despliega el concepto de interdividualidad, único neologismo de René Girard, y que describe una nueva antropología filosófica, una comprensión de los seres humanos en tanto seres constitutivamente relacionales. Comienza con un análisis deconstructivo del concepto de individuo y luego describe las relaciones interdividuales a partir del fenómeno de los dobles. En síntesis, por medio de las relaciones miméticas, los sujetos se constituyen mutuamente.

En el tercer capítulo se exponen tres despliegues teóricos que tres académicos de la teoría mimética han desarrollado sobre la pedagogía, no sin antes revisar el estado de la educación en lo que concierne al mito fundador, los ritos y las prohibiciones en la educación. Luego, cada una de las propuestas se presenta como una deconstrucción de estos rasgos de la violencia educativa. Una educación que busca salir de la violencia, ha de formar a las personas en una socialización solidaria y ciudadana a través de una cooperación y una emulación positiva y consciente.

1. EN LAS RAÍCES DEL DESEO MIMÉTICO

Hace 50 años hablar de deseo mimético era un oxímoron. Todo pensamiento referente al deseo afirmaba su autonomía y espontaneidad, a fin de diferenciarlo de los impulsos o instintos naturales que provienen de la necesidad biológica del ser vivo. Pero a partir de 1961, cuando René Girard formula en *Mensonge romantique et vérité romanesque* (traducida al castellano como *Mentira romántica y verdad novelesca*) su primer gran concepto, el *deseo mimético*, se produce un giro radical en la comprensión del deseo: ningún deseo es espontáneo; siempre se origina por la mediación de otro ser humano; el otro inspira mi deseo. Dicho descubrimiento lo debe Girard a su análisis fenomenológico del deseo, tal como aparece en las grandes obras literarias, aquellas que reflejan la verdadera dinámica del deseo humano por medio de la mimesis y la rivalidad que ella puede desencadenar.

En el estudio del pensamiento girardiano, la formulación de la teoría mimética tiene una prioridad tanto a nivel cronológico como lógico. Todos los desarrollos posteriores y las interpretaciones derivadas tienen por base la novedad del deseo mimético (Vinolo, 2010, 20). Por tanto, por muy variadas que sean las sendas temáticas por las que transitamos, siempre será necesario volver sobre la formulación de la teoría del deseo mimético en este primer libro de Girard.

El deseo mimético aparece como la dura verdad según la cual reconocemos que nuestros deseos sólo pueden ser miméticos, frente a la mentira del romanticismo, que el deseo brota de forma espontánea y autónoma. En efecto, el título del primer libro de Girard nos habla de dos tendencias literarias. La primera, la *mentira romántica*, hace referencia a las obras que ocultan la mimesis del deseo, aquellas que se enmascaran tras el ideal de autonomía; pero la mentira romántica va más allá, pues coincide con toda una tendencia que recae en un individualismo extremo iniciado en la modernidad y que llega hasta nuestros días. Sin embargo,

por medio de su análisis fenomenológico, Girard revela que en realidad el deseo se opone a la autonomía, pues no hay ninguna posibilidad de que el deseo surja espontáneamente. Es así que la *verdad novelesca* aparece en las grandes obras literarias, aquellas que reflejan la dinámica real del deseo humano. La verdad novelesca no es una estrategia de interpretación o crítica literaria, sino en realidad un vuelco antropológico y ontológico, pues nos revela la realidad de las relaciones humanas y el despliegue natural del deseo por medio de la imitación. Entonces, el primer gran descubrimiento girardiano, el más relevante y el que atravesará toda la formulación posterior de su pensamiento, es la comprensión de que la mimesis constituye nuestro deseo.

Desde que Girard expuso la teoría mimética no hizo menos que generar oposición entre algunos círculos filosóficos, no sólo por la contradicción que generaba con respecto a algunas tradiciones precedentes, sino por intentar comprender la génesis y despliegue del deseo por medio de las obras literarias. No era para menos, pues toda teoría sobre la subjetividad intentaba explicar el desear humano por medio de la pura autonomía; por el contrario, se han visto en ascuas para tratar de comprender cómo es que es posible que este sujeto aislado en sí mismo, pudiera constituir algo así como un *nosotros* o una intersubjetividad. Entre tanto, la teoría del deseo como mimético proporciona una nueva comprensión del ser humano, cuya realidad es la *interdividualidad* (contraria a la individualidad)¹, que va a hacer posible pensar de otra manera todas las construcciones humanas. Así mismo, este deseo mimético constituye la base de nuestra capacidad de relación con otros, y por tanto, de convivir.

¹ Sobre el concepto de *interdividualidad* conviene decir dos cosas. En primer lugar, es un concepto que sólo aparecerá en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, publicada en 1978 en francés. Según dice de Castro Rocha, el concepto de interdividualidad es el único neologismo de toda la obra girardiana, pues todos sus conceptos fundamentales están sentados sobre expresiones de la vida cotidiana. Sin embargo, este concepto, pese a ser bastante posterior, está implícito desde la publicación de su primera obra.

Cuando Girard afirma que el deseo surge por la mediación de otro que lo inspira, lo hace mostrando que la realidad del desear está inscrita en las relaciones sociales, en la interacción con los semejantes. No lo está en un estado de naturaleza, que es lo ilógico ya que sólo puede explicar a partir de lo explicado, pues recurre a interacciones lingüísticas antes de poder dar cuenta de cómo emerge el lenguaje; o en el aislamiento del sujeto deseante; en este caso se toma un resultado del proceso cultural (el sujeto moderno), por principio a través de lo más abstrusa abstracción posible. En este primer capítulo se expondrán los conceptos que surgen de la descripción fenomenológica que hace Girard del deseo a partir de las novelas. Dicho esfuerzo nos permitirá comprender por qué la novela expone la verdad del deseo, en contraposición al romanticismo y su persistente mentira hasta el día de hoy.

1.1. Estructura de *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*

La obra comienza con una cita de don Quijote, para dar enseguida, una sentencia que indicará los alcances de la obra. Don Quijote se ha lanzado tras de un ideal caballeresco, y al hacer dicha elección, “ha renunciado, en favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo; es Amadís quien debe elegir por él” (Girard, 1985, 9). *Mentira romántica y verdad novelesca* es una exposición de la verdad del deseo, según la cual no hay autenticidad ni autonomía; el deseo siempre será fruto del encuentro con otro. El sujeto que cree desear por medio de sí mismo oculta la mentira del deseo detrás de su falsa autenticidad. Como en realidad solo se puede desear por medio de otro, se renuncia a sí mismo. Los tres primeros capítulos de la obra son, sin duda, los que revelan con mayor claridad los aspectos esenciales del deseo metafísico.

En el primer capítulo, Girard nos muestra la triangularidad del deseo, los diferentes tipos de mediación y algunos indicios del deseo metafísico. El deseo es triangular porque siempre hay un mediador entre el sujeto y el objeto. Todo deseo está

mediado por otro, pues al desear un objeto, éste no se desea espontáneamente sino que otro sujeto lo indica. Los sujetos esperan que, al adquirir el objeto del deseo, su ser se transforme. A partir del segundo capítulo se muestra que el deseo no se satisface con la adquisición del objeto; en realidad, se desea el ser del mediador. El ser del mediador es idolatrado, socavando así tanto al ser del sujeto deseante como el de su mediador; el sujeto se odia, pero lo hace por medio del mediador. Entonces, el otro idolatrado es objeto del resentimiento por parte del sujeto que no logra apropiarse de su ser. Y mientras más lo resiente, más se obsesiona con él. En el tercer capítulo se exponen los rasgos del deseo metafísico. En realidad, el deseo es siempre metafísico, pues se desea el ser del otro, y los objetos no son más que medios para alcanzar dicho ser.

Otros conceptos son mediación externa e interna. La novela parece avanzar en una intensificación de la mediación interna. Así, a partir del capítulo V, Girard hace una descripción del deseo a partir de las grandes novelas. En concreto, Dostoyevski es quien revela con mejores detalles los alcances del deseo metafísico, que desencadena la rivalidad y la violencia. Por eso, Girard se refiere a la obra de Dostoyevski como el apocalipsis, horizonte que deja entrever la crisis que desencadena la multiplicación de los mediadores y la absoluta indiferenciación entre los sujetos del deseo.

En la conclusión, Girard nos muestra los límites del deseo metafísico y la necesaria conversión de los héroes que renuncian al deseo metafísico. El genio novelesco no lo es solamente por la revelación del deseo metafísico, sino porque quien lo ha padecido ha salido triunfante de él. Es el novelista quien ha sido víctima del deseo metafísico y ha sobrevivido a él. Quien ha sobrevivido, es capaz de retratarlo en sus obras. Pero cuenta esta comprensión a través de la historia de su héroe. En este sentido, el héroe novelesco es el mismo creador de la obra, viviendo los desafueros del deseo metafísico y sobreviviendo a ellos. De este modo, la revelación del deseo metafísico no debe hacer menos que llevar al

creador y al lector por otras sendas, diferentes a aquellas que propone la mentira romántica.

El deseo solamente puede ser comprendido en el entramado de las relaciones humanas y en su latente conflictividad. Así mismo, es la comprensión del propio deseo lo que permite la conversión como renuncia al deseo metafísico, conversión de la que son modelos los héroes. Adentrémonos, pues, en los conceptos más relevantes de su obra.

1.2. Del deseo triangular al deseo metafísico.

El hombre sabe que desea intensamente, pero no es consciente de la fuerza que desencadena su deseo. Dicha afirmación coincide con la sentencia de Spinoza, para quien los hombres se creen libres porque son conscientes de sus acciones, pero ignorantes de las causas que las determinan (Ética, III, Prop. II). Cuando no somos conscientes de la naturaleza mimética del deseo, parece que lo importante es alcanzar el objeto, y sin embargo, al alcanzar el objeto que buscamos, otro emerge a nuestra voluntad. Si el fin del deseo estuviera puesto en el objeto, no habría cómo explicar por qué surge otro deseo cuando se satisface el primero. El romanticismo no logra explicar esto, sino que lo da como un hecho.

Para pensadores como Hegel (*Lineamientos para una Filosofía del Derecho*, pp 1-30) y Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, II § 28), el deseo tiene una dinámica insaciable que siempre repite su mecanismo de tender a un objeto y saciarse en su realización, para tender luego a otro y otro, y así en un proceso al infinito. Se ha pensado que el deseo es tan diverso como el objeto; aunque en realidad el deseo es siempre el mismo, puesto que surge de la influencia de otra persona. Girard ve en este desplazamiento del deseo entre un objeto y otro, que el sujeto no desea el objeto de un modo espontáneo o porque el

objeto tenga un valor inherente; por el contrario, el valor del objeto ha sido puesto por un sujeto que opera como mediador del deseo.

Entonces, el fin del deseo no se limita a su satisfacción. Según el análisis sobre la obra del Quijote, éste puede desear infinidad de cosas, pero lo que realmente desea es ser un caballero, y lo desea por medio de Amadís, que aparece como modelo de la caballería. En las grandes narraciones novelescas encontramos que lo que realmente importa en la estructura del deseo humano es el mediador que lo inspira. De lo anterior se sigue que la estructura del deseo es *triangular*, y a su vez, que el deseo es *metafísico*, pues lo que se desea es el ser de otro.

El deseo es *triangular* porque cuando el sujeto desea algo, no solamente hay una relación de tendencia del sujeto al objeto, sino que esa búsqueda del objeto está mediada por otro, un *mediador*, que tiene la primacía en la relación triangular del deseo (Girard, 1985, 9-10). A su vez, el objeto está a mitad de camino entre los sujetos, y cuando se alcanza y se “realiza” el deseo, emerge otro objeto entre dichos sujetos deseantes. Así, la tríada sujeto-objeto-mediador nos permite comprender cómo se origina el deseo, cómo se transforma el deseo cuando se alcanza un objeto para que luego surja otro y cómo se relacionan los seres humanos cuando se entrecruzan las esferas del deseo, y por tanto, compiten o se rivalizan por el mismo objeto (Girard, 1985, 13).

Dentro del triángulo mimético la relación primordial es la que une al sujeto con el mediador. Del mediador podemos decir que es un sujeto que parece estar dotado de un ser que el sujeto deseante no posee. Lo deseable no es propiamente el objeto que indica el mediador; lo que se desea es su ser, y los objetos son solo medios para alcanzar dicho ser (Girard, 1985, 53). Entonces, es ésta la fuerza básica del triángulo mimético y la dirección del *deseo de ser* o *deseo metafísico*, verdadero fin del deseo. El Quijote desea ser un caballero, pero lo desea porque Amadís le señala las cualidades que posee; sin Amadís no hay un ideal de

caballería que pueda ser seguido. Por medio del deseo mimético nos constituimos como reflejos de *Otro*, pues deseamos ser como él. En consecuencia, el deseo es esencialmente metafísico, pues desear por medio de *Otro* es a su vez desear ser *Otro* (Girard, 1985, 79).

El deseo metafísico remite a una carencia que el propio sujeto experimenta, una insatisfacción con su propio ser, que no sabe cómo llenar y que busca en *Otro*, al que carga con ese ser del que se carece. El problema con el deseo metafísico no es primariamente que se revele como una carencia, sino que al desear el ser del otro, el sujeto desea apropiarse de ese ser (Andrade, 2007, 34). Pero no desea simplemente el ser del otro, sino que disputa con el otro por su ser, quiere apropiárselo, arrebatarárselo. O dicho de otro modo, una forma del deseo mimético es el deseo de apropiación, que no sólo consiste en hacerse con el objeto que se desea, sino, y más esencialmente, apropiarse del ser del otro. Pretende ser una apropiación ontológica.

La comprensión de la mimesis deseante permite volcar nuestra mirada sobre el mediador que inspira el deseo, que para la modernidad siempre permaneció oculto. Pero debemos tener en cuenta que, si bien el objeto siempre tiene un carácter secundario en el deseo, es ineludible. Es decir, el deseo nunca dejará de ser triangular, implicando siempre un aspecto de competencia con otro por un objeto; competencia que, sin embargo, nos esforzamos en ocultar. Este es el carácter romántico del deseo, a saber, creer que el sujeto se esfuerza más en mantener el vínculo con el objeto que en acceder a él como forma de alcanzar el ser del mediador. El objeto parece ayudar a la satisfacción del deseo metafísico, puesto que “el sujeto espera de ese otro que le diga lo que hay que desear, para adquirir ese ser. Si el modelo, ya dotado, según parece, de un ser superior desea algo, sólo puede tratarse de un objeto capaz de conferir una plenitud todavía más total” (Girard, 1995a, 152).

El objeto juega un papel similar al de un río (*rivus*), donde cada sujeto está en una de las orillas en una posición simétrica al otro, es decir, donde cada sujeto del triángulo repite lo que considera que el otro desea, constituyendo a estos sujetos en *rivales* (*rivālis*). Así, el deseo triangular y metafísico produce rivalidad, pues cada una de las partes entra en competencia con la otra por obtener la misma cosa deseada. Es así que se construyen los dos lados del triángulo mimético. El objeto tiene el valor que le ha proporcionado el mediador y el sujeto solamente permanece en su persecución porque el mediador también lo está. Sin embargo, la posible rivalidad está determinada por la distancia que hay entre los dos sujetos, como veremos en seguida.

1.3. La mediación externa y mediación interna y el surgimiento de la rivalidad.

El sujeto desea siempre según un mediador que inspira su deseo, pero la mediación de la que participa no siempre tiene las mismas características. De hecho, Girard distingue dos categorías fundamentales de la mediación. Dichas categorías se dividen según la distancia entre el sujeto y el mediador, aunque aclara Girard que dicha distancia no es espacial o temporal, sino espiritual. La *mediación externa* se caracteriza porque hay una distancia insalvable entre el sujeto que desea y su mediador, ya sea porque el mediador está ausente, o porque sus mundos, sus esferas de posibilidades, no se encuentran (Girard, 1985, 15). El Quijote desea a través del Amadís, pero también inspira el deseo de Sancho. Ambas relaciones son de mediación externa. La primera, porque Amadís es un sujeto de cuya existencia don Quijote solo conoce por unos textos; la segunda, porque su relación con Sancho está marcada por una distancia que el escudero no se atreve a rebasar. Por el contrario, en la *mediación interna* las esferas están en permanente encuentro. El sujeto está próximo a su mediador, no solo en la distancia física; sus posibilidades están en el mismo alcance, tanto para sujeto como para mediador (Girard, 1985, 15). En la mediación interna el mundo

del sujeto se confunde con el mundo del mediador, y por lo tanto, es más probable que se obstaculicen mutuamente y terminen rivalizando por el objeto. La *rivalidad* surge solamente cuando la distancia con el mediador es reducida, es decir, cuando la mediación es interna, puesto que al coincidir los deseos sobre el mismo objeto, los dos sujetos entran a competir por él².

Cuando surge la rivalidad, los roles del sujeto y del mediador se confunden, pues quien era mediador se vuelve también imitador y quien era imitador se torna mediador. A esto lo llama Girard mediación doble o recíproca³. De manera más precisa, podemos decir que es por medio de la doble mediación como surge la rivalidad, la cual se hace más efectiva cuanto más se difuminan las diferencias. Cuando sujeto y mediador son rivales, ambos se niegan a reconocer su dependencia del otro para la satisfacción de su deseo; al contrario, intentan ocultar su mimesis. En la mediación externa, aun cuando el objeto de deseo sea el mismo, nunca surge rivalidad.

Siguiendo el hilo de las grandes novelas, vemos que es posible que en una misma narración encontremos los dos tipos de mediación. Es el caso de Julien Sorel, quien desea según Napoleón, cuya mediación externa lo mueve a la búsqueda del espíritu burgués. Pero Julien también se encuentra con otros jóvenes que desean lo mismo, es decir, alcanzar el estatus de la burguesía; a su vez, los servicios de Julien son deseados por Valenod y Renal, quienes ya no se rivalizan por el valor

²Una de las problemáticas que podemos encontrar en el pensamiento girardiano es la de llegar demasiado pronto a la rivalidad que desencadena la mediación interna. ¿Acaso todas las relaciones cotidianas de los seres humanos no están determinadas por la mediación interna? Entonces, ¿estamos abocados a la permanente rivalidad? ¿No parece demasiado pesimista este temprano planteamiento? Más adelante veremos cuáles son los límites de esta primaria interpretación, pues Girard aclara que no toda mediación interna desemboca en la rivalidad; sin embargo, conviene seguir, por ahora, este proceso fenomenológico tal cual lo expone Girard en *Mentira Romántica y Verdad Novelesca*.

³ En el siguiente capítulo se mostrará que esta primera distinción entre imitador y mediador, en algunos casos, es tan sólo primaria o didáctica. Girard desarrollará, a partir del concepto de mediación doble, el concepto de *los dobles* para mostrar que no hay realidad metafísica en la individualidad, sino en la relación entre los sujetos del deseo. Esta realidad, que es relacional, es la que compone la *interdividualidad*.

del objeto, es decir, por sus cualidades académicas, sino porque sus servicios también son deseados por el otro.

Mientras más disminuye la distancia entre los dos sujetos, mayores son las posibilidades de que emerja la rivalidad. El valor del objeto es desplazado, puesto que ahora lo importante es prevenir que el otro posea el objeto de disputa. Entonces, de una primera admiración por el mediador, surgen ahora la envidia y los celos. El sujeto diviniza a su mediador, el cual a la vez que inspira su deseo también obstaculiza su realización. El mediador es alguien por quien el sujeto profesa una profunda admiración, pero cuando este sujeto participa de la mediación interna, recae en un resentimiento hacia el mismo mediador (Girard, 1985, 17). El sujeto, al mismo tiempo que admira al Otro, lo odia, puesto que es él quien obstaculiza su posibilidad de satisfacer su deseo. El deseo metafísico se intensifica porque el sujeto se siente inconforme consigo mismo y se obsesiona con el otro. La inconformidad con sí mismo lo lleva a esforzarse con mayor ahínco para encontrarse con el otro, para intentar tomar prestado el ser de los demás, y por medio de esto, ser todo lo que nunca se ha sido.

Los héroes de novela padecen tanto de la insatisfacción con el propio ser, están tan inconformes consigo mismos, que se odian y se odian por medio de los otros (Girard, 1985, 55). Son presas de un proceso de identificación que los lleva a negarse a sí mismos en la emulación de sus modelos. La personalidad del héroe novelesco está tan erosionada que aborrece su ser y su deseo se torna enfermizo, porque refleja todos los desafueros a los que tiene alcance el deseo metafísico, es decir, cuando el sujeto deseante se obsesiona tanto con su mediador que, queriendo apropiarse en su totalidad del ser del otro, no encuentra más que la insatisfacción y culpa al mediador de la imposibilidad con la que se enfrenta.

1.4. La intensificación de la mediación interna, apocalipsis y el fracaso del paradigma del *individuo* moderno.

Según Girard, la intensificación de la mediación interna tiene un origen histórico: en el triunfo de la Revolución Francesa. El fin del absolutismo es también la crisis de las diferencias que la nobleza representaba. “Gracias a la revolución, el hijo de un carpintero puede aspirar a ser burgués” (Andrade, 2007, 44). Cuando triunfa la Revolución, el resultado esperado era el fin de la vanidad, pues al finiquitar todo privilegio basado en la nobleza, no habría diferencia que admirar. Sin embargo, el resultado fue totalmente opuesto.

Girard, citando a Tocqueville, afirma que en el Antiguo Régimen, el Rey constituía el mediador de los deseos del pueblo; pero la distancia entre el mediador y los sujetos era tan grande que, en principio, no generaba rivalidad. Cuando sucumben las monarquías, lo hacen también las diferencias; así, la expansión de la burguesía multiplica los mediadores y los rivales. En la democracia todos los privilegios concurren y están al alcance de todos. El poder ser alcanzados por los propios méritos, ‘permite a los ciudadanos concebir grandes esperanzas’, pero también los hace inmensamente débiles. ‘Limita por todas partes sus fuerzas, al mismo tiempo que permite la extensión de sus deseos’ (Girard, 1985, 111). El deseo metafísico se torna más contagioso, pues cuando las grandes diferencias se desvanecen y se difunden otras que son alcanzables por todos los sujetos, todos desean al nuevo ser deseable que se muestra en la esfera de sus posibilidades, es decir, alcanzar la burguesía. El ideal de igualdad de la Revolución revela la crisis de la rivalidad que ella desencadena.

El apogeo de la Revolución coincide con la formulación de los ideales románticos de afirmación del individuo y su libertad absoluta. Ahora, la accesibilidad a los privilegios permite al sujeto desear la diferencia. Una filosofía de la diferencia, como es la de la modernidad, no hubiera sido posible sin la indiferenciación que

desencadenó la Revolución. Pero el deseo de diferenciación recae siempre sobre el mimetismo del cual pretende escapar. La Revolución, así como la mediación interna, destruye al sujeto del deseo (Andrade, 2007, 48). La multiplicación de los mediadores y de los rivales no puede hacer menos que socavar las aspiraciones de los sujetos deseantes, pues las rivalidades llevadas al extremo convierten al deseo en una fuerza destructora que frustra a la multitud que se vuelca sobre las nuevas aspiraciones sociales.

Como se dijo anteriormente, podemos mencionar diferentes niveles de genialidad entre los autores novelescos. El aumento de la genialidad coincide con la intensificación de la mediación interna, y por tanto, con el auge de los ideales de la modernidad y de la Ilustración. Por eso, Don Quijote es víctima de menos desafueros en el deseo de los que son víctima los personajes de Proust y Dostoievski. En Dostoyevski, la reciprocidad se torna destructiva y apocalíptica, a causa de la intensificación e insaciabilidad del deseo metafísico. La convergencia de los deseos conlleva a la frustración colectiva, tendiendo gradualmente hacia el caos. (Girard, 1985, 152).

Cuanto más se acerque el mediador, más tenderán los fenómenos asociados al deseo metafísico a tomar un carácter colectivo. Este carácter aparece con mayor evidencia que nunca en el estadio supremo del deseo. Junto al suicidio individual, encontraremos, pues, en Dostoyevski, un suicidio o casi-suicidio de la colectividad. (Girard, 1985, 251)

Sin embargo, no hay que esperar hasta la modernidad para notar los efectos infernales de la mediación interna. Ya Cervantes había expuesto los efectos contagiosos de la enfermedad ontológica. Quien está enfermo esparce en torno a él los efectos de su locura, incluso a quienes se escandalizan de su locura (Girard, 1985, 91). Por otro lado, cuando el deseo se ve compartido, se reduplica. Así, la mediación doble o recíproca puede convertirse en múltiple. Puede afectar al

conjunto de la colectividad. Los efectos del deseo metafísico se aceleran, llevando a la comunidad a las “puertas del infierno”, es decir, a los estadios últimos de la mediación (Girard, 1985, 96). El proceso que describe Cervantes se hace más universal y catastrófico a medida que se desciende al *infierno* de la mediación recíproca.

La enfermedad ontológica, al mismo tiempo que es contagiosa⁴, aísla a los individuos; arroja los unos contra los otros. (Girard, 1985, 253). Ante la inminente frustración de su deseo, “el sujeto preferiría destruirlo a fin de estar seguro de que nadie más lo poseerá en su lugar. Y estaría dispuesto a destruirse a sí mismo, si es necesario, con el fin de obtener y destruir al otro” (Oughourlian, 2010, 25).

A medida que aumenta la simetría entre los sujetos, ellos van perdiendo progresivamente su libertad. La fascinación por el *Otro*, el modelo/rival que inspira el deseo, hace del sujeto un esclavo del deseo metafísico. El paradigma de la libertad contrasta con la pérdida total de ella por parte de los personajes. Entonces, el individuo moderno es, en realidad, un sujeto alienado, porque en la búsqueda de su autonomía, renuncia a sí y se entrega al otro (Andrade, 2007, 47).

Al mismo tiempo que se avergüenza de sí mismo, el sujeto ya no encuentra un mediador quien satisfaga su sed ontológica. Por tanto, multiplica los mediadores, “invitando a todos a su alrededor a participar de ese peligroso juego que en un pestañear, puede dar paso de la mediación interna, a la doble mediación donde todos son modelos y rivales de todos” (Andrade, 2007, 47-48). Ahora, *cualquiera*

⁴ Pese a que el deseo es contagioso, Girard indica que el deseo no es una enfermedad epidémica, sino *endémica* de la modernidad. El sujeto moderno está expuesto al contagio del deseo metafísico y de la violencia porque ya no tiene la mediación de lo sagrado. Aunque en el curso de la historia reciente podamos encontrar manifestaciones colectivas de una enfermedad epidémica, la enfermedad ontológica está siempre presente y al alcance de todos los sujetos. Esto se expondrá con detalle en el segundo capítulo. La mediación de lo sagrado que cataliza la violencia colectiva es retratada en *La Violence et le sacré*, obra publicada en 1972. El mecanismo del chivo expiatorio permite dirigir la violencia generalizada sobre una sola víctima que es acusada de los males del grupo. Sin embargo, esta víctima, al ser declarada culpable, también es divinizada porque su muerte restituye el orden a la comunidad.

puede ser un mediador. Así, la pretendida soledad del romanticismo es, en realidad, el fruto de la frustración. El sujeto se aísla porque cree que todos son superiores a él y, además, están en su contra. El deseo metafísico ha conducido al sujeto a su alienación: “El deseo metafísico tiende a la destrucción total de la vida y del espíritu” (Girard, 1985, 254).

El individualismo moderno está condenado al fracaso porque, haciendo referencia a la mentira romántica, no hace más que ocultar la mimesis detrás de las pretensiones de autenticidad, llamando libertad a una esclavitud ante los otros. La ilustración dio paso a la libertad para que los sujetos desearan sin límites el ser del otro y se encontraran de frente ante la imposibilidad de la satisfacción de su deseo. En consecuencia, la época actual, al ser época de la individualidad, es a la vez del deseo metafísico, de la mediación interna y de la rivalidad.

El deseo metafísico conduce a una insatisfacción ontológica de la que el sujeto no es plenamente consciente, y que lo encamina a una transformación de sí mismo, como si al apropiarse del ser del otro pudiera llenar su vacío ontológico. En este sentido, la apropiación del ser del otro nunca podrá ser más que un reflejo del ser del otro, porque propiamente cada otro, así como cada yo, es alguien radicalmente carente de ser, constituido más bien por su indigencia y su búsqueda permanente de ser.

El deseo metafísico remite a un excesivo individualismo del sujeto que tiene en su mediador a un rival, pero a su vez no desea ser imitado por otros, pues cuando encuentra que su ser es deseado por otros, lucha por no ser alcanzado por éstos. El sujeto deseante encuentra una resistencia y un obstáculo en el otro, pero esta resistencia en realidad se extiende al mundo que lo rodea, a los objetos que están entre él y sus posibles mediadores por los cuales accede al deseo de objetos. Entonces, si el deseo metafísico parte de la indigencia del sujeto en su deseo de ser, culmina siempre en la insatisfacción, ya que no hay ser propiamente ni en sí

mismo, ni en los otros, ni en el mundo que lo rodea. Hacerse consciente de la imposibilidad de la apropiación ontológica es la función de la revelación, que hará posible la conversión del héroe novelesco.

1.5. La liberación del novelista: la conversión.

Girard nos permite comprender por qué no todas las novelas participan de la genialidad que sí tienen los grandes autores. El novelista logra vislumbrar el alcance del deseo metafísico porque lo ha padecido, y se retrata a sí mismo en el héroe de sus creaciones. Relata que ha sido víctima del deseo metafísico, pero también que se ha convertido: revela los desafueros del deseo metafísico porque ha sido su víctima, aunque lo ha sobrevivido. El carácter novelesco de las grandes obras llega a una conclusión narrativa que la filosofía romántica no ha logrado aceptar aún: la deuda del *Mismo* con el *Otro* (Andrade, 2007, 52). La novela revela el deseo mimético porque quien se descubre víctima de éste ha superado las consecuencias a la que el deseo metafísico lo llevó: la vanidad, el resentimiento, la envidia, el odio. Y quien ha sido víctima y lo ha superado, es capaz de retratarlo en sus héroes.

Mientras que la literatura romántica es una literatura del yo y para el yo (Girard, 2012, 115), es decir, cree en la absoluta autodeterminación del sujeto, la literatura novelesca concluye en el reconocimiento del otro y en la renuncia al deseo metafísico. Las grandes creaciones novelescas no lo son solamente por el descubrimiento del deseo metafísico, sino que son también el fruto de una fascinación superada (Girard, 1985, 270). Por tanto, en la verdad novelescano basta con la revelación de la mimesis, sino que debe culminar con la victoria del héroe sobre el deseo. Los finales de las grandes novelas llegan a la renuncia del deseo metafísico y esta renuncia es una conversión.

La conversión requiere del fracaso del héroe que no puede triunfar ante el deseo metafísico. Se encuentra con una imposibilidad ante la cual se sabe derrotado. Por la conversión se renuncia a la divinización a la que fue elevado su mediador. Y al renunciar a sus ídolos, renuncia a la esclavitud del deseo metafísico (Girard, 1985, 264). El héroe sale victorioso, no de la satisfacción del deseo metafísico, sino de su frustración y derrota. El héroe triunfa “porque ha llegado al final de sus fuerzas; necesita, por primera vez, mirar de frente su desesperación y su nada. Pero esta mirada tan temida, esta mirada que es la muerte del orgullo, es una mirada salvadora” (Girard, 1985, 265).

Cuando el héroe se [re]encuentra con los Otros, sin la mediación del deseo metafísico, se sorprende porque ya no siente el resentimiento de antes. Así, “el triunfo estético del novelista se confunde con la alegría del héroe que ha renunciado al deseo” (Girard, 1985, 267). La victoria sobre el deseo metafísico es la victoria sobre el amor propio, sobre el orgullo y el resentimiento, y a la vez nos permite acercarnos al otro de un modo diferente:

El amor propio proustiano engendra la *imitación* y nos hace vivir *separados de nosotros mismos*. [...] Es un impulso en dos direcciones contradictorias que acaba siempre por desgarrar al individuo. Triunfar del amor propio es alejarse de uno mismo y acercarse a los demás, pero, en otro sentido, es acercarse a uno mismo y alejarse de los demás. El amor propio cree elegirse a sí mismo pero se cierra tanto a sí mismo como a los otros. Una victoria sobre el amor propio nos permite descender profundamente en el Yo, y nos ofrece, al mismo tiempo, el conocimiento del *Otro* (Girard, 1985, 268).

La conversión genera un nuevo escenario de relaciones entre el sujeto y los otros. La reconciliación posible entre el sujeto y el mundo. Cuando se renuncia al deseo metafísico, “el universo de las pasiones se descompone y retorna a la simplicidad” (Girard, 1985, 277):

Debemos renunciar, nos dice Proust, al discurso apasionado que cada uno de nosotros prosigue incansablemente en la superficie de sí mismo. Debemos “abrogar nuestras más queridas ilusiones”. El arte del novelista es una *epoché* fenomenológica. Pero la única *epoché* auténtica es aquella de la que

los filósofos modernos no nos hablan jamás; siempre es la victoria sobre el deseo, siempre es victoria sobre el orgullo prometeico (Girard, 1985, 270).

La conversión consiste primordialmente en la renuncia al deseo metafísico, a la rivalidad, a la disputa por el objeto. Lo que se abandona en la conversión es un tipo de deseo mimético, expresado en el afán de predominio y el ansia de posesión de lo que tienen otros. Pero ese desapego acaba conduciendo al convencimiento vital de que esta enfermedad metafísica radica en uno mismo (Llano, 2006, 125). No se trata, por tanto, de la renuncia a la facultad de desear, sino de la transformación del deseo metafísico en una mimesis que construya nuevas relaciones con los demás, como lo veremos más adelante.

Para progresar en este avance hacia la propia interioridad, resulta imprescindible superar en la experiencia vital el resentimiento que nos lleva a sentirnos víctimas y a proyectar en los otros nuestra violencia contenida; el resentimiento supone el desconocimiento de nuestras inclinaciones continuamente sesgadas y curvadas sobre sí mismas (Llano, 2006, 126).

Pero la literatura novelesca no solamente es signo de conversión del novelista. La actividad literaria también produce un efecto catártico para el receptor. La obra ha sido creada como fruto de una conversión, pero quien comprende los efectos del deseo metafísico por medio de la novela no puede transitar por ella y salir impune. De hecho, podemos leer *Mentira romántica y verdad novelesca* como el desenmascaramiento de la verdad novelesca y también como el retrato de la conversión de Girard. El lector, que también ha de sanarse de la enfermedad ontológica, tiene a su alcance las novelas como mediación de una revelación de la mimesis contagiosa. “Para que la creación literaria – tanto activa como perceptiva – efectúe su labor sanadora, es preciso que el escritor y (en alguna medida) los lectores se hayan previamente curado” (Llano, 2006, 126). La conversión novelesca, tanto la del escritor como la del lector, es conversión solitaria, personal, y se acerca siempre hacia un tipo de experiencia religiosa (Girard, 2009, 3).

Aunque la conversión novelesca no siempre es conversión religiosa, sí se presenta de un modo semejante. Al describir el fenómeno de la conversión, Girard le da al simbolismo cristiano la importancia que en las interpretaciones románticas se suprime. En varias de las obras novelescas, las meditaciones religiosas presentes, por ejemplo, en la obra de Dostoyevski, muestran el desplazamiento de la mediación interna por medio de la revelación evangélica: “y comprenderíamos finalmente que el simbolismo cristiano es universal porque es el único capaz de informar la experiencia novelesca” (Girard, 1985, 279).

La conversión mediada por la reflexión cristiana permite renunciar a la divinización de los mediadores: “a la trascendencia desviada del deseo metafísico, Girard opone una trascendencia ‘vertical’, donde el sujeto, a la manera del místico, busca impregnarse del ser de la divinidad, pero a diferencia de la mediación interna, siempre se mantendrá la armonía” (Andrade, 2007, 58). Sólo la trascendencia vertical, que es elección voluntaria de la divinidad como la única mediación, otorga al sujeto la auténtica libertad. Solo así el sujeto se hace libre, pues ha triunfado sobre el resentimiento y la envidia, pero también se ha hecho libre para elegir su modelo, pues “la auténtica libertad se sitúa en la alternativa fundamental entre modelo humano y modelo divino” (Girard, 1985, 58).

La conversión novelesca permite al sujeto aceptar la inautenticidad de su deseo, sin que ello le conduzca a la insatisfacción. El sujeto convertido ha aceptado la participación del otro en la constitución de su propio ser. En la medida que reconocemos la mimesis del deseo, es decir, que nuestra identidad como personas está constituida por las mediaciones con otros, podemos aprender a tomar distancia de este proceso imitativo de repetición automática de otros y dirigir nuestra atención a los mediadores que nos van modelando. Esta es la esencia de la conversión a la que asisten los novelistas y sus héroes. Y esta es la gran intuición que precede a las posteriores consideraciones sobre el deseo.

1.6. Consideraciones sobre el deseo después de *Mentira Romántica*.

A través de los héroes novelescos hemos podido reconocer la naturaleza mimética del deseo, pues ellos toman sus deseos de otros, que les sirven de modelos. Pero el carácter revelador de los personajes novelescos no los hace paradigmáticos, dado que no toda mediación humana tiene el mismo desenlace. Si se limita el acercamiento a Girard a su primera obra, se podría pensar que todos los seres humanos participan irrenunciablemente de los desafueros de los que los héroes novelescos son víctimas a causa de la mimesis.

El carácter revelador esta primera obra consiste en exponer el deseo mimético a partir de algunas de las grandes novelas, a modo de una descripción fenomenológica. La tesis de Girard es que la filosofía, a pesar del acercamiento de Hegel, Heidegger y Nietzsche al problema, no ha logrado describir el fenómeno, y entonces, tampoco ha podido comprender la idea de deseo mimético; en particular, en la modernidad se fue gestando la noción de sujeto autónomo, que luego dio forma al romanticismo, insistiendo siempre en la absoluta capacidad de autodeterminación del individuo. Se puede decir que la mimesis de la que participan los héroes novelescos lleva al extremo la imitación cuando pasa a desear el ser del otro, es decir, a dar carácter idolátrico o metafísico a la fuente de sus deseos.

El primer libro de Girard tiene un carácter revelador de la mimesis conflictiva y contagiosa de la cual somos víctimas gracias a la reducción de las diferencias operada por la modernidad y a la multiplicación de la mediación interna. Sin embargo, Girard no defiende ni la renuncia absoluta del deseo ni el restablecimiento de las diferencias semejantes a las del Antiguo Régimen. En la obra no se desacredita el deseo, pues Girard sostiene que es esencialmente bueno; el carácter revelador de la obra se enfoca en denunciar las aspiraciones

románticas e individualistas del pensamiento occidental. Por tanto, las ideas a las que se llega en las descripciones logradas gracias a las grandes obras literarias, consisten en un replanteamiento del sujeto; no se trata ya de acceder al ser, sino a la simplicidad y complejidad de la humanidad. Donde la ontología clásica llegaba a la contemplación del ser, la fenomenología de *Mentira romántica y verdad novelesca* llega a una exposición de la interioridad de la humanidad. Será en obras posteriores que esta antropología despliegue todo su contenido crítico de la sociedad y de las ideologías, pues toda la obra de Girard es un ataque frontal a las teorías románticas e individualistas, así como a un pensamiento que renuncia a la identidad para hundirse en los juegos infinitos de la diferencia.

Así pues, lo que se gana con esta obra es una nueva antropología filosófica, que discute los conceptos de individuo y autonomía que nos ha legado el romanticismo. Ambos surgen en la modernidad y están ligados mutuamente y sentados sobre esa forma que adquiere el deseo cuanto se retuerce de modo metafísico, es decir, ya no se orienta hacia un ser divino, sino a otro ser humano, el cual tiene todas las características de un dios, solo que aparentemente es más accesible. El deseo metafísico es esta torcedura del deseo, lo que lleva a salir del dios suprahumano y a construir dioses de los otros, y en consecuencia, nuevas nociones metafísicas, como sujeto y autonomía, con todos sus derivados de distinto orden. Descubrir que esta exigencia metafísica tiene su raíz en el deseo humano, es un avance en el proceso de desacralización del mundo. Ya Hegel, y con él todos sus seguidores, habían barruntado este asunto del desarrollo del deseo como lucha con otro al cual se imita, hasta la complejidad de la cultura y de la enajenación del sujeto en un dios ajeno; de ahí a considerar a Dios un producto de la enajenación humana, y a declarar su muerte por sustracción de materia, no hay sino un paso. Sólo que en Hegel y en Girard se mueren los ídolos, esas construcciones humanas sacralizadas, no el Dios revelado, cuyo destino más preciso es la cruz y, desde entonces, su silencio y alejamiento, que desata todos los avatares del deseo mimético desenfrenado, es decir, el universo apocalíptico.

Pero en términos del logro antropológico, la exposición de los procesos de la mimesis, muestra que la noción metafísica de individuo, así como sus pretensiones de autonomía y libertad, son vanas. A la *individualidad* moderna, Girard enfrentará el concepto de *interdividualidad*. En *Des choses cachées depuis la fondation du monde (Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo)*, Girard dedicará una parte de esta obra a lo que ha denominado Psicología Interdividual. En el siguiente capítulo se expondrá el surgimiento de dicha expresión y la crítica que de allí se deriva al concepto de individuo.

Mentira romántica y verdad novelesca nos deja el camino abierto para varias hipótesis que se desarrollarán en las obras posteriores. Girard subraya que los novelistas reflejan mejor que otro tipo de escritores y artistas la verdad del deseo, porque al sobrevivir a él, han tomado conciencia de su significado y han sido capaces de retratarlo en sus héroes. Sin embargo, los literatos necesitan del trabajo del filósofo para poner en conceptos lo que ellos intuyen, sienten y narran; desde entonces, el trabajo filosófico de Girard hará fenomenología de diversa clase de textos, en los que encuentra expuesta la experiencia, sin abandonar nunca del todo las grandes obras literarias, ni tampoco la Biblia. Por eso, en su perspectiva fenomenológica, la Biblia pasará a ocupar un lugar privilegiado, no sólo por ser un texto que revela las estructuras del desear humano, sino porque lo hace como revelación de un Dios que no es ninguna clase de constructo humano.

Así, en *La Violence et le sacré (La violencia y lo sagrado)*, obra en que recurre a los textos de la ciencia antropológica como lugares de la experiencia, Girard hace una revisión de la tragedia griega, del mismo modo que lo hizo en *Mentira romántica y verdad novelesca* con los genios novelescos. Años más tarde, Girard también dedica un libro completo a la obra de Shakespeare, *Los fuegos de la envidia*, obra en la que desarrolla su teoría de la *antropología interdividual*. La vuelta a la comprensión literaria, unida con la expresión de este concepto, harán

de esta obra la manifestación de lo interdividual como un fenómeno real y cotidiano de las relaciones humanas.

En sus otras obras, Girard le dará una continuidad mayor a las consecuencias de los desarrollos del deseo mimético cuando adquieren un carácter colectivo. Lo apocalíptico es resultado de la pérdida de las diferencias y de la intensificación del deseo mimético, por el cual las tensiones entre los seres humanos tienden a ir a sus consecuencias extremas. Pero esta realidad apocalíptica no es solo un concepto o idea de la teoría mimética, sino que desde él se comprenden las luchas incesantes de los seres humanos en los últimos siglos, en términos económicos, políticos y militares. Sin embargo, Girard no sólo hará un estudio de la violencia en la actualidad como consecuencia de la intensificación de la mediación interna, sino que intentará explicar el origen de todas las culturas a la luz de los mecanismos sacrificiales.

Esto ocurre cuando extiende su investigación al ámbito de la antropología, basándose en los relatos de los etnógrafos para encontrar el verdadero origen de las asociaciones humanas, como ocurre en *La Violencia y Lo Sagrado, Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo* y *El Chivo expiatorio*. En este caso, la mimesis no sólo permite comprender las interacciones de sujetos modernos, como en *mentira romántica y verdad novelesca*, sino que hace posible comprender la génesis de lo humano. El mecanismo del chivo expiatorio señala que en las sociedades arcaicas, cuando las relaciones de rivalidad comienzan a diseminarse, el deseo se contagia a causa del entrecruzamiento de las esferas de todos los individuos y la violencia se hace incontrolable. La única forma de frenar la violencia es dirigirla hacia una sola víctima, elegida por unanimidad para evitar que sea vengada (Girard, 1986, 141). La escalada de la violencia generada por el deseo mimético, hace que en algún momento la sociedad esté amenazada por la desintegración, en razón del contagio de las rivalidades y sus conflictos.

La violencia, que funda lo sagrado, está presente en el origen de todos los sistemas culturales y tiene la finalidad de controlar las crisis que desencadena el deseo mimético. Empleando los textos de los etnógrafos como descripciones de fenómenos, que pone en contraste con las comprensiones de la violencia logradas en la tragedia griega, Girard accede a una nueva idea, la del chivo expiatorio; ésta expone el origen violento que está en la base toda institución y orden establecido, pero también la conciencia de ese fenómeno - de la violencia que contiene la violencia - tal como es comprendido en la Biblia. La idea del chivo expiatorio pone en cuestión la “normalidad” de las culturas y sus instituciones (Girard, 1996a, 30); con ella pensamos las culturas a partir de la violencia, es decir, de las crisis que desencadenan las rivalidades miméticas, en un movimiento incesante entre orden y desorden, pues si hay un orden normal en las sociedades, debe ser fruto de una crisis anterior (Girard, 1996a, 30). Tal como Hobbes, Girard piensa el orden social normal como la resolución de una crisis originaria. Pero, a diferencia de él, considera que la solución no proviene de algún tipo de razón, como ocurre con el contrato social, sino de un mecanismo de composición del orden a partir del desorden. Por el contrario, la comprensión bíblica de un Dios que no es fruto de la violencia, pone en cuestión toda pretensión de orden humano.

El mecanismo del chivo expiatorio es paradójico, pues la violencia contra la víctima propiciatoria, que es acusada de todos los problemas que aquejan a la sociedad, se convierte en una violencia integradora y purificadora (Girard, 1986, 141). Esto ocurre porque la violencia en los casos del chivo expiatorio, es unánime, de todos contra uno, y así no hay posibilidad de que la víctima sea vengada; el asesinato del chivo expiatorio produce un efecto catártico en esa masa enardecida, que experimenta cómo las diferencias de la cultura son instauradas gracias al sacrificio. De este modo, la víctima propiciatoria emerge como lo sagrado que ordena a esa comunidad, siendo necesariamente paradójica, culpable y salvadora, aterradora y fascinante. El asesinato fundador, es decir, la violencia de una masa indiferenciada, todos, contra una víctima elegida de manera

arbitraria en virtud de cualquier rasgo diferencial, constituye de este modo el origen de toda cultura, cuyo carácter es religioso porque siempre está conformada por lo sagrado. Si en *La Violencia y lo Sagrado* muestra que todos los rituales provienen del sacrificio, en *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo* expone el papel de la violencia en el proceso de hominización, y en *El Chivo expiatorio* afina su comprensión de la revelación bíblica como proceso de desmitificación. Si los ritos forman una unidad, lo mismo sucede con los mitos, origen de todas nuestras teorías, siempre marcadas por un desconocimiento fundacional; los mitos de origen de las culturas tratan todos sobre el sacrificio fundacional, pero lo hace de manera deforma, pues no pueden narrar sino en la perspectiva de los victimarios y ocultar la de sus víctimas (Girard, 1986, 123). Así, la violencia, y su transformación en lo sagrado, constituye el origen de todo orden cultural; por el contrario, la Biblia, que en lo fundamental se narra desde la perspectiva de las víctimas, expone el proceso de revelación de lo sagrado y su mismo derribamiento por lo santo, que nada debe a la violencia humana.

En contraposición, en *Achever Clausewitz* (en castellano *Clausewitz en los extremos*), una de las últimas obras de Girard, se revelan las consecuencias de la tendencia histórica a la que nos dirige el deseo mimético. La violencia ya no consiste en un medio para otro fin, como lo sería la guerra para la política o el lucro para el mercado. Los medios de la guerra, y en general la violencia, se han constituido en fines, supeditando a su lógica tanto los universos políticos como económicos; este es el contexto propiamente apocalíptico. El análisis de Girard sobre la obra de Clausewitz, nos muestra cómo la desacralización de la sociedad nos ha adentrado en un mundo que constantemente devela lo apocalíptico como la verdad de la modernidad. Así mismo, aunque el fenómeno del chivo expiatorio se sigue reproduciendo, debido a la desacralización generada por el Evangelio, ha perdido su eficacia para poner freno a nuevas violencia.

Por otro lado, la conversión, que es la renuncia al deseo metafísico y a la rivalidad, cada vez más se acerca a la conversión en sentido cristiano. Es necesario insistir que la conversión no es renuncia al deseo ni a la mimesis, sino a la divinización de los mediadores y, por tanto, a la apropiación ontológica, a la rivalidad y la violencia. El sujeto, al elegir a Cristo como su mediador, renuncia a divinizar a los demás sujetos, sugiriendo un modo de relacionarse más allá de la reciprocidad violenta, que podemos llamar el don de sí.

Según Girard, la revelación evangélica, cuyo centro es la muerte de Jesús en la cruz, permite exponer, revelar o desenmascarar los mecanismos sacrificiales, puesto que en los Evangelios se relatan desde la perspectiva de la víctima, no de los victimarios; en ellos se expone con detalle todo el proceso de una comunidad que entra en crisis, se torna en una masa violenta que construye una víctima, la acusa con falsedades y la asesina, produciendo una reconciliación artificial de los enemigos. A diferencia de los mitos, en los Evangelios, la víctima sostiene su inocencia, y el texto se relata para mostrar esa inocencia, sin caer, como se podría esperar de un nuevo mito, en una acusación a unos culpables de ese asesinato; la reconciliación evangélica no se arma entre enemigos unidos en un crimen, sino se logra por el perdón y la memoria amorosa que reconstruye la vida de la víctima y rescata su humanidad. Cristo es la víctima que retorna sin exigir venganza, enseñando a renunciar a la reciprocidad violenta e invitado a salir del ciclo mimético por medio de otro tipo de imitación; la de Jesús mismo unido con Dios en el silencio y alejamiento de la muerte en cruz. Así, las posibilidades de la conversión cristiana implican la apertura a la gracia de la imitación de Cristo, que imita a su vez a Dios Padre, precisamente para poder dejarse hacer un ser graciosamente dado. Sobre este punto de la conversión mediada por la gracia se volverá en el tercer capítulo, cuando se expongan los lineamientos de una pedagogía basada en la teoría mimética.

2. DE LA INDIVIDUALIDAD A LA INTERDIVIDUALIDAD

El concepto de *interdividualidad* desarrolla las paradojas que constituyen al término *individuo*. En las siguientes obras de Girard, el procedimiento fenomenológico es similar al que se presentó en el primer capítulo: continúa deconstruyendo la mentira romántica, es decir, mostrando aquello que ella desconoce y, sin embargo, hace posible que ella exista. Dentro de la tradición dialéctica y fenomenológica, Girard emplea este concepto para describir lo que sucede con las pretensiones de autonomía de los individuos, tanto su mimetismo como la indiferenciación por la cual tienden a la violencia. Este concepto, como se verá, permite delimitar la antropología filosófica de Girard. En este capítulo se hará, en primer lugar, una deconstrucción del concepto de individuo, para luego describir cómo surge el concepto de interdividualidad, finalizando con lo que nos permiten vislumbrar las relaciones interdividuales.

2.1 Las cosas ocultas al descubierto: Una nueva antropología interdividual.

17 años después de *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard publica *Des choses cachees depuis la fondation du monde* (traducida al castellano como *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*), obra muy importante en el avance de su pensamiento. Este libro presenta varios rasgos que lo hacen novedosa y reveladora. En primer lugar, es la primera que se escribe en diálogo, con Jean Michel Oughourlian y Guy Lefort, psiquiatras, cercanos a la teoría mimética. Esta escritura dialogal sugiere un pensamiento contrastado, construido en conjunto, que cada vez será más común en las obras posteriores de Girard.

En segundo lugar, es la primera obra donde hace una referencia explícita al cristianismo como desmitificador de los mecanismos sacrificiales. En *La violencia*

y *lo sagrado*, Girard expuso la violencia que caracteriza el origen de todo sistema sacrificial, fundada sobre el mecanismo del chivo expiatorio. El cristianismo, pese a que relata el sacrificio de una víctima, no construye mitos, porque relata la muerte de la víctima poniendo al descubierto la totalidad del mecanismo sacrificial. Por esto, el cristianismo genera la desacralización de todas las instituciones y culturas.

Una filosofía en un universo desacralizado tiende a tener como objeto al ser humano. Pero ya no podrá ser algo filosófico en sentido tradicional, referido solo a otros discursos filosóficos, sino que tendrá que construirse en diálogo con otras formas del saber; aunque si se trata de filosofía en el sentido en que procedía Tomás de Aquino, haciendo no solo exposición de las cuestiones, sino de los diversos argumentos. Es así que en esta obra, Girard pone en diálogo saberes como la teología, la psicología, la antropología con la filosofía. Este diálogo será fundamental, pues Girard insiste que la filosofía tiene una fuerte carga de discurso mitológico; ésta ha ignorado el papel de la mimesis, de la violencia y de lo religioso. Así, para desmitificar a la filosofía es necesario pensar lo religioso; más específicamente, es necesario invertir el método y leer lo filosófico a la luz de lo religioso (Burbano, 2003, 52).

El esfuerzo comprensivo de Girard se puede relacionar con el desafío que, en las *Conferencias Gifford* de 1988, MacIntyre propuso a la tradición cristiana, a saber, la tarea histórica de asumir y cristianizar las dos tradiciones académicas más fuertes, las narrativas de la genealogía y la enciclopedia. Esfuerzo que no deja de ser similar al de Tomás de Aquino, cuando emprendió la tarea de armonizar las corrientes de la patrística y la gentilidad (Parrilla, 2008, 637).

Girard ha aplicado en su primera obra un método de deconstrucción del texto literario, al que también ha llamado una forma de fenomenología del deseo. Desde *La violencia y lo sagrado*, y en adelante en sus obras posteriores, su método, sin

dejar de ser de deconstrucción, es arqueológico: centrado en los textos antropológicos y psicológicos, deconstruye el saber histórico y sus instituciones a la luz de la teoría mimética, ya que saca a la luz los supuestos sin los cuales esos saberes e instituciones han sido posibles. Así, la fenomenología del deseo y de la violencia pasa por la comprensión de lo religioso, que sigue presente en la modernidad, pese a la progresiva desacralización de la sociedad.

Girard muestra la importancia y la complementariedad de la intra-textualidad y la inter-textualidad en el análisis de textos inter-disciplinarios. El método tiene una doble estructura diacrónica-sincrónica: mientras describe los fenómenos de la trama de cada texto, revela una estructura común que sirve de trasfondo de cada texto, a saber, los mecanismos interindividuales y victimarios, ocultos tras los relatos religiosos. Es esta doble estructura diacrónica-sincrónica, por la cual Girard dice que su método es el mismo de Tomás de Aquino, de modo que trabaja con los fenómenos, dialoga con las mejores versiones de sus adversarios, las lleva a sus consecuencias extremas de posiciones y contraposiciones, desde donde puede exponer sus ideas (Briancesco, 1986, 74-75).

La obra está dividida en tres partes: la primera, *Antropología Fundamental*, hace un recuento sobre el proceso de hominización a partir de los mecanismos sacrificiales y los relatos míticos que enmascaran el origen violento de los sistemas culturales y sociales. La segunda parte, *La escritura Judeo-Cristiana*, probablemente la más novedosa, propone una lectura no-sacrificial de los relatos bíblicos y del cristianismo histórico, que cierra con una comparación entre el logos de Heráclito con el logos Joánico. La tercera parte, *Psicología Interdividual*, hace una revisión de los conceptos de la teoría mimética formulados desde *Mentira romántica y verdad novelesca*, pero ahora aplica su método fenomenológico-deconstructivo, no a las obras literarias, sino a las teorías psicológicas. En esta sección desarrolla el concepto de interdividualidad, que representa una ruptura

con la individualidad moderna e invita a comprender la subjetividad desde una óptica relacional.

A partir de la primera obra de Girard, hemos visto cómo se produce una revisión del paradigma moderno de la subjetividad humana expresado en las tendencias románticas y existencialistas como una autoconstrucción del sujeto. Esto se logra mediante la formulación de la teoría del deseo mimético. Sin embargo, es en *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo* donde hace una crítica más explícita sobre el concepto de individuo, puesto que la formulación de la interdividualidad como oposición a la individualidad indica una antropología que ya no está centrada en la autonomía ni en la particularidad de los individuos, sino en las relaciones miméticas.

En primer lugar, todo concepto del ser humano como individuo, sujeto autónomo, está ligado al concepto de deseo como pura autodeterminación. El sujeto desea libremente, y por tanto, no desea lo mismo que los demás. Se construye como un sujeto distinto en tanto que desea distintamente. El término individuo está referido a la antropología moderna para definir la absoluta autenticidad como posibilidad para el ser humano.

En oposición al paradigma moderno del individuo, vigente en nuestros días, la teoría mimética sigue construyendo los alcances de su pensamiento. Dado que no hay un deseo propio ni un yo que se construya autónomamente, es necesaria la formulación de una terminología que permita indagar con mayor precisión cómo se forma ese yo, esa identidad que, por más que se exija, no podrá ser auténtica e independiente de la de los demás. Es así que la nueva antropología interdividual asume los conceptos de la teoría mimética ya explicados en *Mentira romántica y verdad novelesca*, pero profundizándolos. Cabe decir que Girard no establece una teoría de la subjetividad ni habla nunca de una antropología interdividual. Se trata de analizar, a partir de esta obra, qué pasa con la subjetividad e identidad

humanas después de que se ha cuestionado el término *individuo*, al mismo tiempo profundizar los análisis que pensadores girardianos han hecho en torno a la nueva terminología.

Con la crítica de la teoría mimética, sucede a la expresión *individuo* lo mismo que al *átomo*, del cual la expresión hereda su acepción. La entidad atómica fue nombrada así porque se consideraba la unidad material indivisible. Sin embargo, así como los científicos han reducido el átomo a entidades mucho más pequeñas, el individuo no puede ser pensado más como una entidad indivisa y autodeterminada, sino solamente en la multiplicidad que lo compone. La teoría mimética ha permitido comprender las subjetividades como identidades mutuamente constituidas. Conviene, sin embargo, comenzar haciendo una revisión histórica del concepto del individuo para comprender con mayor profundidad el alcance de la crítica y de la formulación de la antropología interdividual.

2.2 Modernidad y surgimiento del “individuo”.

La definición de individuo debe su surgimiento a la concepción de *persona* heredada del cristianismo. Antes del descubrimiento de la persona (singular), todas las determinaciones eran a nivel grupal, sobre los miembros que lo componen. Cuando se descubre dicho término, se produce una ruptura con las sujeciones rituales como la desacralización de lo social (Girard, 1996a, 38). El cristianismo, por medio de la consagración de la relación personal del ser humano con Dios, eleva a la “persona” a la categoría de valor único, insustituible y no sacrificable a los intereses colectivos. De este modo, es a partir de la liberación de una perspectiva subjetiva sobre la realidad humana, religiosa y social – en sí misma buena y representando un progreso – que se vuelven posibles las derivaciones y distorsiones que conducen a la ilusión de la auto-suficiencia moderna (Dias Costa, 2000, 124). Así, de la oposición a las representaciones

colectivas que busca prevenir la generación de más víctimas, se llega a la liberación del sujeto que busca fomentar el libre desenvolvimiento del deseo:

Todos los sectores de la vida privada de los individuos tienden a reclamar su libre desarrollo frente a las interferencias exteriores. Encontramos, en la base de todo este proceso, la representación de un individuo moderno como ser independiente, espacio de deseos y de intereses particulares, que reclama total libertad de auto-determinación sobre las prohibiciones religiosas y las convenciones sociales (Dias Costa, 2000, 123).

El término individuo tiene una connotación metafísica. El vocablo latino *individuum* designa una realidad indivisa (no necesariamente indivisible) y diferente de los demás individuos de su especie. “El individuo no es de por sí indivisible pero sus bases y las propiedades que lo componen como unidad lo son”. (Auroux, 1990, 1272). Un individuo es una entidad independiente de otras e indeterminada por las otras. El término individuo designa, entonces, una *alteridad* para los demás: pretende ser un radicalmente *otro* entre los otros y para los otros.

El término individuo puede comprenderse en un sentido cuantitativo y en un sentido cualitativo. Cuantitativamente, el individuo es un sujeto separado, es un ente que se puede numerar entre otros semejantes. Cualitativamente, un individuo tiene diferencias radicales que le permiten distinguirse de entre otros por sus características (Auroux, 1990, 1277). Así mismo, la noción de individuo referida a la subjetividad humana indica que el individuo es un sujeto indiviso, que se diferencia de entre otros seres humanos como una racionalidad y una voluntad autónomas e independientes. Designa la propiedad psicológica del sujeto; es la interioridad auto-constituida (Foulquié, 1967, 519). La individualidad en la modernidad no se refiere a una singularidad numérica, sino a una singularidad constitutiva, cualitativa. Un sujeto dividido deja necesariamente de ser individuo; es decir, con la modernidad, la concepción de individuo adquiere un uso más estrictamente técnico del término.

Con Leibniz se encuentra el quiebre principal de la definición de individuo como una entidad radicalmente singular e independiente. Las mónadas son definidas como “entidades absolutamente independientes y sin influencia directa de unas con otras [...], pero al mismo tiempo requieren de una armonía pre-establecida, un conjunto racional de voluntades al nivel mundial y una visión del universo como un Todo” (Dias Costa: 125). Las mónadas son realidades últimas, sustancias cada una distinta de las demás; no hay dos mónadas que sean exactamente iguales. “Cada mónada constituye un mundo aparte, en el sentido de que desarrolla sus potencialidades desde su interior” (Copleston, 2004, IV-237).

A pesar de las diferencias entre las tendencias modernas, la mayoría coinciden en que la individualidad humana se compone de una racionalidad y una voluntad únicas. No es solamente el deseo lo que constituye al sujeto como una individualidad única, sino la conciencia de sí mismo como tal por medio del uso de la razón. Para Descartes, la afirmación de toda la realidad comienza con la afirmación de sí mismo como una entidad pensante. Yo soy en tanto que pienso. Mientras la realidad material (*res extensa*) es una sola, la realidad pensante (*res pensante*) es lo que diferencia a un individuo de los demás sujetos (Meditaciones Metafísicas, II). El sujeto racional, que es capaz de afirmarse a sí mismo, tiene por tanto una posibilidad de determinar el conocimiento por sí mismo.

El sujeto racional es, así mismo, capaz de autogobernarse. La autonomía y autogobierno de las que es capaz el individuo solamente son posibles por un ejercicio adecuado de la razón. Pero dicha confianza plena en la razón coincide también con la progresiva desacralización de todos los ámbitos públicos. El hombre no debía ya poner su confianza en la tradición, sino que tenía por norma buscar la verdad por sí mismo. La tutela religiosa o política no son determinantes de la verdad, pues la propia razón puede juzgarse a sí misma (Kant, 1985, 9 (AXI-XII)); él mismo puede juzgar lo verdadero, lo bueno, lo correcto, lo deseable. La autonomía como autogobierno sustituye el papel de violencia sacrificial, pues el

sujeto sería capaz de encontrar los mecanismos para el control de su deseo y de su violencia.

El individuo se afirma como un sujeto libre, que tiene deseos particulares que, según reclama, no siempre coinciden con los de los otros o los comunes a la comunidad. La libertad del individuo es una libertad que le permite posar su deseo donde le plazca, oponiéndose a las prohibiciones que le hagan contener su deseo. La libertad moderna conduce a la reducción de las prohibiciones y, de esta manera, a la liberación de aquello que ha sido nombrado como el deseo.

El concepto de individuo moderno como un sujeto autónomo necesita diferenciarse por sus intereses de los de los demás. Es así que hay una identidad entre los conceptos de individuo, razón, libertad y deseo. El sujeto que se reclama libre necesita del deseo para explicar qué lo identifica como un individuo diferente de los demás. De un modo semejante, el ejercicio racional lo dota de la capacidad de juzgar los alcances de su búsqueda, pues cree que en sí mismo no solamente se encuentra la génesis de su deseo, sino también la capacidad de controlarse y juzgar lo bueno y lo correcto.

Con la caída del Régimen Antiguo y el triunfo de la Revolución Francesa, parece que los atributos del individuo pueden realizarse sin las numerosas prohibiciones a las que eran sometidos los seres humanos. La progresiva desacralización de la sociedad libera a los sujetos de las prohibiciones, de las normas; permite que el individuo emerja y pretenda afirmarse a sí mismo por fuera de las determinaciones grupales y de los interdictos religiosos y culturales. La desacralización es nombrada como la absoluta liberación de los individuos y de lo social, que ya no están sometidos a la antigua opresión. Pero la desacralización es incompleta: deja a los sujetos en la absoluta anomía, expuestos a los embates del deseo metafísico, a la vez que sigue sometidos a las exigencias románticas de autonomía.

Todas las reclamaciones y reivindicaciones individualistas se ven confrontadas con paradojas y efectos perversos imprevisibles, creando continuamente nuevas situaciones de opresión y violencia. En contra de la armonía entre las mónadas que Leibniz suponía (Copleston, 2004, IV-237), las entidades singulares chocan las unas con las otras en nombre de su propio deseo y de su libertad. Es así que la espontaneidad, la autodeterminación, la libertad, premisas o imperativos del individuo moderno, traen tras de sí la rivalidad, la frustración y la violencia. El apogeo del concepto de individuo coincide con la intensificación de la mediación interna, la cual es posible porque han sucumbido las diferencias entre los individuos. La revolución ha hecho a todos los hombres sujetos iguales; ahora necesitan diferenciarse por medio del deseo. Es así que el concepto de individualidad, así como el de deseo, sigue enmascarado por la mentira romántica. El individuo, en vez de gozar de los atributos que la modernidad le sugiere, es víctima de ella. Pues bien, es en contra de la pretendida autosuficiencia del sujeto moderno, convertida en “mentira romántica”, que Girard desarrolla originariamente su teoría del deseo mimético. Girard identifica como trazo distintivo de la modernidad el nacimiento del individualismo. Y en todas sus obras ha dado contundentes punzadas a las pretensiones de la modernidad, las cuales concreta finalmente con el surgimiento de la *interdividualidad*.

2.3 La modernidad contra el concepto de imitación.

A pesar de que en *Mentira romántica y verdad novelesca*, no se encontrarán suficientes referencias directas al concepto de individuo, Girard sí discute con los atributos del individuo, como la autonomía. Girard, citando la obra de Cervantes, dice: “Don Quijote ha renunciado, en favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo”. En la primera página de su obra, Girard ya había dado una fuerte crítica al individualismo moderno y mostrado el horizonte que marcará el desarrollo de su teoría. La prerrogativa del individuo es la diferenciación; pero

ella se traiciona a sí misma cuando no encuentra otra salida que la de imitar a un modelo.

Por la exigencia romántica de la diferencia, el concepto de imitación es inadmisibile. Tanto la política y la educación han favorecido las prerrogativas del individuo. Para Girard, la indiferencia y la desconfianza de nuestros contemporáneos frente a la imitación se fundamentan en el concepto de imitación originado en la tradición platónica. Del mismo modo, en la modernidad impera el silencio con respecto a la mimesis, tendencia que fue iniciada con el romanticismo y el individualismo, pero que se acentúa aún más en el siglo XX con el temor que sienten los investigadores de sumisión a los imperativos políticos y sociales de su comunidad. “Se cree que insistiendo en el papel de la imitación se va a poner el acento en los aspectos gregarios de la humanidad, en todo eso que nos transforma en borregos” (Girard, 2010a, 15).

Lo cierto es que lo mimético no se ha prohibido solamente en la modernidad; desde la antigüedad siempre se ha visto sometido y ocultado. En los sistemas sociales arcaicos, por medio del mecanismo victimario; en la modernidad, por medio de la mentira romántica se ha hecho creer que buscando la absoluta autodeterminación nos liberaremos de la imitación. Sin embargo, en la modernidad el desmonte de los mecanismos sacrificiales ha ido de la mano con la resistencia a la mimesis, que, empero, es inevitable. Así, el individualismo no puede evitar la mimesis, pero tampoco tiene herramientas para controlar sus consecuencias. En síntesis, el individualismo no es una pretensión coherente, sino el desconocimiento del mimetismo y del fenómeno del deseo:

El individuo moderno es ese que queda de la persona cuando las ideologías románticas han pasado por allí, es una idolatría de la autosuficiencia engañosa, un voluntarismo antimimético que provoca, inmediatamente después, una repetición del mimetismo, una sumisión más completa a un colectivo siempre reducido a las incitaciones fútiles de la moda, siempre expuesta, al mismo tiempo, a las tentaciones totalitarias (Girard, 2010a, 38).

2.4 El deseo metafísico como enfermedad endémica.

La afirmación de la propia diferencia no es una novedad de la modernidad. En *El Chivo Expiatorio*, Girard afirma que la exaltación actual de la diferencia no es más que la expresión abstracta de una perspectiva común a todas las culturas (Girard, 1986, 32). Todo sujeto tiende a sentirse «más diferente» de los otros que los demás, así como en cada cultura existe una tendencia a imaginarse a sí misma como la más diferente de todas. Es el orden cultural el que mantiene en los individuos el sentimiento de “diferencia”. Sin embargo, ahora que pretende liberarse de la influencia de los demás, es cuando más miméticos se tornan los sujetos. La mimesis solamente ha conseguido ser disimulada. Entre tanto, el deseo metafísico se ha intensificado y se ha multiplicado en todos los espacios. Todos los sujetos están expuestos al inminente contagio de la enfermedad ontológica, pues mientras más desean la diferencia, más se imitan entre todos. El sujeto es educado para desear el ser, pero no tiene los mecanismos para resistirse a la mimesis y a la rivalidad porque siempre han ocultado. Los “individuos” son sujetos que han sido preparados para el contagio como si desearan alcanzar lo mejor. En palabras de Spinoza, “los hombres luchan por su esclavitud como si se tratara de su libertad” (2007, 282).

El contagio generalizado de la enfermedad ontológica no hace de ella una enfermedad epidémica, sino más bien endémica. Girard nos muestra que, tanto en las sociedades arcaicas como en las modernas, el contagio de la enfermedad ontológica es generalizado. Sin embargo, en las crisis miméticas arcaicas, el contagio generalizado tenía el mecanismo sacrificial como forma de restituir la calma. Las interferencias miméticas eran distribuidas de forma divergente, adelantándose a las posibles rivalidades entre los sujetos. Las prohibiciones previenen el contagio en el futuro, evitando llegar a las crisis miméticas (Girard, 2010a, 270). En tal caso, el contagio sería epidémico, porque cuando las prohibiciones no pueden prevenir el contagio generalizado, éste tiende siempre

hacia la crisis sacrificial. En cambio, en las sociedades modernas, el contagio siempre está presente porque el mecanismo mimético encuentra en el deseo el medio para reproducirse (Girard, 2010a, 270). La paradoja implicada en el mecanismo mimético es que los seres humanos persiguen el deseo; la enfermedad ontológica es deseada. La verdad del deseo está oculta a los ojos de los sujetos y no pueden evitar rivalizar.

En *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Girard y sus interlocutores nos muestran que el surgimiento del deseo no coincide con los procesos de hominización, puesto que la mimesis de apropiación está presente incluso en varias especies animales. El deseo se produce cuando las interferencias del deseo no tienen los obstáculos que las disipen. Es decir, el deseo humano solamente se produce cuando la mimesis es incentivada por medio de la descomposición cultural y de las prohibiciones religiosas. Cuando se eliminan las barreras exteriores - las cuestiones religiosas o culturales- se expande el deseo, “dando fruto a su maravillosa inocencia”, una inocencia que no previene ni advierte las escaladas miméticas. Girard sostiene que “cuanto más se imaginan los hombres que realizan sus utopías del deseo, esto es, cuanto más abrazan sus ideologías liberadoras, más trabajan en realidad por el perfeccionamiento de ese mundo competitivo que los ahoga”. E insiste: “lejos de advertir su error, siguen su camino y confunden sistemáticamente el obstáculo exterior del entredicho con el obstáculo interior de la pareja mimética” (Girard, 2010a, 271).

Todo sujeto está expuesto al contagio porque el deseo metafísico se ha puesto ante todos como un horizonte liberador; pero en vez de esto, lo único que hace es exasperar las rivalidades. Al oponerse a las prohibiciones, es decir, a los mecanismos de protección, los sujetos encuentran obstáculos ahora en sus semejantes. Las interdicciones religiosas y sociales eran obstáculos pasivos, pues operaban de igual modo para todos los sujetos; por el contrario, el otro que se

torna rival es un obstáculo activo y feroz. Cada sujeto está interesado, no solamente en satisfacer su deseo, sino al mismo tiempo en obstruir a sus rivales. Ambos se condenan mutuamente, porque la reproducción recíproca de los obstáculos va socavando internamente a ambos sujetos.

El deseo está ligado al debilitamiento duradero de la violencia fundadora. A su vez, su dinámica es la de una crisis mimética que ha sido extendida y desacelerada en el contexto histórico individual (Girard, 2010a, 273). El deseo surge en medio de las relaciones miméticas cuando no hay una resolución victimal ni unas polarizaciones capaces de suscitar esa resolución; sin renunciar a la mimesis, pero sin resolución sacrificial, los sujetos se encuentran con la forma subterránea de los síntomas psicóticos que aparentan ser individuales. (Girard, 2010a, 273).

Por otro lado, el derrumbamiento de los mecanismos sacrificiales no ha impedido que se generen nuevas víctimas. La modernidad sigue produciendo víctimas, pero el sacrificio no tiene ya el fin de restituir la paz perdida. Antes, las prohibiciones que controlaban el contagio mimético eran los únicos obstáculos. En la modernidad, los obstáculos se encarnan en los mismos sujetos. Los obstáculos ya no son externos, sino que se producen en medio de las relaciones miméticas. Los sujetos se obstaculizan mutuamente. Las víctimas son producidas por la rivalidad mimética que intenta ir destruyendo progresivamente los obstáculos del deseo.

Así, los sujetos que padecen el contagio del deseo, tienen dos salidas: o enfrentarse progresivamente a sus obstáculos, a fin de afirmar su propia diferencia, o disimular su deseo para no exasperar la rivalidad. Ambas decisiones conducen a la frustración pues ni la perseverancia ni el disimulo del deseo conllevan a su satisfacción. Si el sujeto ha tomado la primera vía, encontrará que se ha esforzado demasiado, pero que su vacuidad ontológica no se ha saciado. Si

tomó la segunda opción, no habrá hecho más que diferir la rivalidad recíproca; no habrá renunciado al deseo, sino aplazado su persecución.

2.5 La desaparición del objeto, los *dobles* y locura.

La formulación del deseo mimético como un deseo triangular nos ha enmarcado dentro de una relación entre sujeto, objeto y modelo. Sin embargo, como dice Oughourlian, es necesario ir más allá de la distinción entre sujeto y modelo/rival, puesto que esta distinción en muchos casos llega a ser solamente primaria, didáctica (Girard, 2010a, 283). Algunas veces, el lugar del modelo puede intercambiarse sucesiva e indefinidamente. Pero en otros, los roles del triángulo del deseo son solamente explicativos; no hay diferencia entre un sujeto y el otro. Si se decide mantener el lugar del modelo por su carácter explicativo, se dirá que él también ha sucumbido al contagio mimético, pues ha de intensificar su deseo por causa del discípulo/rival.

Tomando como base el término de la mediación doble, expuesto en *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard propone el concepto de *los dobles*, que indica la relación entre dos sujetos entre los que no se puede diferenciar a los miembros de la pareja (Girard, 2010a, 283). No hay diferencias reales entre el deseo de ninguno de los sujetos. Los dobles son individuos reales que se encuentran dominados por una reciprocidad violenta que ambos desconocen.

El concepto de los dobles no es nuevo; pero, como resalta Lefort, su uso en la teoría mimética contradice el propuesto por el psicoanálisis. La obsesión con el yo, que identifica a la modernidad, llevó a la psicopatología a definir la identidad con otro como un fenómeno alucinatorio. El doble es, para Freud, *otro yo*, un yo idéntico fuera de sí. El doble es definido por Freud en *Lo siniestro* de la siguiente manera:

La aparición de personas que a causa de su figura igual deben ser consideradas idénticas; con el acrecentamiento de esta relación mediante la transmisión de los procesos anímicos de una persona a su «doble» -lo que nosotros llamaríamos telepatía-, de modo que uno participa en lo que el otro sabe, piensa y experimenta; con la identificación de una persona con otra, de suerte que pierde el dominio sobre su propio yo y coloca el yo ajeno en lugar del propio, o sea: desdoblamiento del yo, partición del yo, sustitución del yo; finalmente con el constante retorno de lo semejante, con la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, actos criminales, aun de los mismos nombres en varias generaciones sucesivas (Freud, 2003, 2493).

La alucinación del doble consiste en una identificación tal con otro, que el sujeto sitúa el propio yo en otro lugar que no le pertenece. Se niega a sí mismo para identificarse con otro. El doble tiene un carácter siniestro porque un sujeto se convierte en objeto de deseo para otro. El sujeto deja de cumplir las posibilidades de su existencia, abandonando las aspiraciones del yo, porque su deseo está determinado por las circunstancias exteriores que le son adversas, es decir, por otro yo que le indica las posibilidades de su existencia (Freud, 2003, 2494).

Girard abona al psicoanálisis el descubrimiento del fenómeno del doble. De hecho, Freud ha descubierto también en la literatura que el fenómeno se repite sucesivamente. Pero Girard le desaprueba el carácter alucinatorio o patológico que se le asigna en el psicoanálisis. Tanto Freud como Lacan encuentran la no-autonomía del sujeto, pero sólo ven en ella casos patológicos. No consiguen salir de la estructura mitológica del deseo. Al contrario de las afirmaciones de Freud y Lacan, Girard afirma que “lo que es alucinatorio no es el doble, sino la diferencia, y es a esta a la que hay que tener por loca. La lectura alucinatoria de los dobles es la última astucia del deseo para no reconocer en la identidad de la pareja mimética el fracaso último, o mejor dicho, el éxito lamentable del propio deseo mimético” (Girard, 2010a, 285).

En contraposición al psicoanálisis, Girard afirma que la verdadera psicosis es la reciprocidad negada, la verdadera causa de la obsesión del sujeto con la

individualidad. “Todo lo que siente, lo que medita o lo que hace en un momento determinado uno de los miembros de la pareja de esa violencia va destinado más pronto o más tarde a encontrarse con el otro” (Girard, 2010a, 283). Las diferencias son, así mismo, “rupturas de reciprocidad que suponen siempre una parte de arbitrariedad, ya que se arraigan en los mecanismos victimales y en la rivalidad mimética y se borran bajo el efecto de la violencia que hace que todo vuelva a la pura reciprocidad” (Girard, 2010a, 283).

El sujeto, dominado por la aspiración de la diferencia, se niega a admitir la reciprocidad. La reciprocidad negada obsesionará al sujeto, porque siempre está tras la búsqueda de la diferencia. Pero mientras más niega la reciprocidad con su doble, el sujeto más recae en ella. Es así que cuando reconoce la identidad, pide que se le reconozca su enfermedad. Los dobles no encuentran escapatoria en la conversión; no son capaces de renunciar a su deseo, puesto que esto parece tan enfermizo como desear lo mismo que los demás. Y la psicología no hace menos que satisfacer la petición de su paciente, pues ella, “lo mismo que la perspectiva filosófica actual, [...] se basa en la diferencia y expulsa la identidad de los dobles” (Girard, 2010a, 286).

Toda rivalidad mimética comienza por la rivalidad ante el objeto, la cual enmascara la relación de los dobles. Mientras más se disputa el objeto, más aviva las ambiciones suscitadas en ambas partes. La resistencia que acompaña el deseo de adquisición incrementa, no sólo el valor del objeto, sino también el valor del mediador. Pero el valor del mediador no sólo está marcado por la fascinación que inspira el deseo, sino también la irritación que produce la resistencia que éste impone. A esta paradoja del doble imperativo, es decir, de la fascinación que invita a imitar y del obstáculo que se impone como rival, Girard la ha denominado *double bind*, doble vínculo. Este término, creado por G. Bateson, se refiere a un doble mensaje contradictorio que recibe una persona, ya sea en una misma expresión, o por la contradicción entre un mensaje verbal y las expresiones gestuales. El

ejemplo típico es el de una madre que trata con el amor y la entrega absoluta a su hijo, pero que inconscientemente ofrece también un comportamiento de rechazo y frialdad. El doble mensaje contradictorio puede hacer que un niño pierda confianza en el lenguaje, aun cuando no lo entiende totalmente. Ese *double bind*, que para Bateson es indicio de la esquizofrenia, Girard lo emplea para explicar el doble mensaje contradictorio de la sugestión mimética. El sujeto obsesionado por su diferencia, es decir, el sujeto en estado psicótico no es capaz de comprender el *double bind* en el que se encuentra inmerso.

En la relación de los dobles el valor del objeto disminuye hasta desaparecer, mientras el del mediador se incrementa. El propio deseo se va desprendiendo poco a poco del objeto para apegarse al modelo. En la estructura psicótica, el objeto desaparece en la estructura del deseo, revelando que la verdadera obsesión del deseo es el ser del mediador, del doble. Para Girard, la locura “es dejarse acaparar completamente por los modelos del deseo, es realizar la vocación de ese deseo, es llevar hasta las últimas consecuencias lo que le distingue de la vida animal, en cuanto que nos violenta” (Girard, 2010a, 293).

Pero la locura de los dobles es una locura recíproca. Los dobles son dos espejos que se reflejan mutuamente; son sujetos que ven imágenes combinadas sin distinguir qué le pertenece a cada quién, sin distinguir la diferencia con el otro. Es la pérdida de esa diferencia lo que hace del otro su doble, y de él un loco (Oughourlian, 2010a, 297). La verdadera reflexión es la del otro que se me presenta como el espejo en el cual deseo ver reflejado mi ser. La psicosis es un espejismo que ofrece una imagen que se compone de la propia y de la ajena, pero que el sujeto sólo reconoce como propia.

Al decir que los dobles son reales, en vez de alucinatorios, Girard asigna a la relación un carácter ontológico superior al del sujeto. Los dobles son la reciprocidad de las relaciones miméticas, es decir, dos sujetos que se encuentran,

chocan, intentan recíprocamente evitarse, pero repiten constantemente ese choque (Girard, 2010a, 285). Es necesario, pues, salir del tiempo sacrificial, desembarazarse de los hábitos míticos, es decir, de salir de la obsesión de la diferencia, del yo como una entidad autotélica, autodirigida. Y buscar una antropología donde el yo esté abierto a una relación mediada, no por la reciprocidad violenta, sino por la gracia.

2.6 El concepto de *interdividualidad* y el papel de la *psicología interdividual*.

Girard no expone las expresiones *interdividualidad* o *interdividual* metódicamente. Si bien este concepto se ha presentado de manera implícita en las sus obras anteriores, la formulación de esta expresión es absolutamente nueva desde *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Por otro lado, tampoco hay una definición específica de la interdividualidad que surja en este libro. La expresión interdividual se menciona de forma esporádica en *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo* y en *Shakespeare: Los fuegos de la envidia*.

El desarrollo del neologismo *interdividual* comprende, así mismo, dos fases: la primera, es aquella donde se desmantela la mitología sobre la que han fundado las pretensiones individualistas de autonomía y libertad, es decir, la que explica la dinámica del deseo mimético cuando pretende ser autónomo. La segunda fase es la de mostrar los alcances de dicha comprensión para la puesta en práctica de una propuesta girardiana orientada hacia unas psicología y antropología desmitificadas. Esta segunda fase ha sido desarrollada, en especial, por los intérpretes de la obra de Girard, ampliando la comprensión del concepto y exponiendo sus alcances en distintos saberes.

En *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo* se menciona a veces la *interdividualidad*, y en otras la *psicología interdividual*. Al primero no se le

dedican más que unas escasas menciones. A la segunda expresión se le dedica la tercera de las tres partes de la obra. Sin embargo, lo que sí se puede evidenciar es una continuidad de fenómenos que agrupan lo que esta expresión parece significar. La intensificación de la mediación interna, la multiplicación de los mediadores, el fenómeno de los dobles y el reconocimiento de sí mismo por medio del otro son manifestaciones que explicitan el contenido del concepto de la interdividualidad.

La fundación *Imitatio*, dedicada a publicar y promover el pensamiento de René Girard, en su página web tiene una sección dedicada a las palabras clave de la teoría mimética. Sobre la interdividualidad dice lo siguiente:

Resalta nuestro ser relacional y, en consecuencia, incompleto. Como es el único neologismo de la teoría mimética, se formuló para corregir la noción extendida que tenemos de los seres humanos como individuos singulares, autónomos, autosuficientes, y auto-dirigidos, una ilusión que nuestras más grandes obras literarias disipan regularmente (<http://www.imitatio.org/mimetic-theory/keywords.html>).

De esta definición se resalta el carácter revelador de la expresión, pues su novedad indica el tránsito a una antropología. ‘Nuestro ser relacional e incompleto’ abre paso a una nueva comprensión de sí mismo, la cual inicia con la lectura de las grandes obras literarias. Por su parte, Charles Rammond, en *Le vocabulaire de René Girard*, escribe sobre la interdividualidad: “Girard ha creado los neologismos ‘interdividual’ (contracción de ‘inter-individual’) e ‘interdividualidad’ para indicar la desaparición del ‘yo’ en el mimetismo agudo [...] El deseo y el mito alteran la distinción entre lo *mío* y lo *otro* como entre lo *interior* y lo *exterior*, y la teoría mimética no es jamás una psicología” (Rammond, 2009, 51). La definición expuesta por Rammond nos habla de tres rasgos específicos de la nueva expresión girardiana. En primer lugar, la etimología de la palabra; en segundo lugar, que la interdividualidad indica justamente lo contrario a la individualidad: no hay sujeto que se afirme a sí mismo como un yo; y, en consecuencia, la negación

de toda psicología. Pero allí Rammond cae en una contradicción, puesto que la interdividualidad no debe ser comprendida como una simple contracción del binomio inter-individual. Recordemos que el término “individual” ya sido ya cuestionado. Incluso, en una de las primeras menciones a la expresión, Girard indica que no es lo mismo hablar de *interdividualidad* que de *interindividualidad*, puesto que el primer término es mucho más específico y abarca mayor claridad que el segundo (Girard, 2010a, 35).

Así, las relaciones interdividuales no son relaciones entre individuos, puesto que afirmar que la “interdividualidad” es una contracción de la inter-individualidad, toma de nuevo a la individualidad como punto de partida. Por el contrario, esta expresión es realmente una novedad porque lo interdividual concibe al sujeto solamente en medio de la relación interdivisa y no en una particularidad única e indivisa. La especificidad de este neologismo se logra porque la expresión “individualidad” no se conserva, sino que se divide, precisamente, para exponer la inter-división de la que participa el sujeto en la relación con los otros. Y aunque la teoría de Girard no es una teoría de la subjetividad, si queremos nombrar a los sujetos del deseo a partir de la nueva terminología, ellos deben llamarse como *interdividuos*.

La simple referencia a lo individual, a pesar de que se esconde detrás de una aparente racionalidad, se refiere a una concepción mítica de la subjetividad. Por el contrario, lo interdividual apela una nueva ontología, en la que lo subjetivo no se conserva como tal, sino que siempre está mediado por la multiplicidad. En consecuencia, si la individualidad se refiere a un sujeto indiviso, que se esfuerza en construir su identidad por sí mismo, auténticamente, la interdividualidad señala unos sujetos en tanto que interdivisos, es decir, que se están componiendo mutuamente en un proceso inacabado.

La interdividualidad es revelada como la comprensión antropológica y fenomenológica de lo humano, que debe verse en el conjunto de las relaciones en que intervienen los sujetos. La ontología de la interdividualidad comienza por asumir la relación de los dobles como lo verdaderamente real, por encima de las pretensiones individualistas. Comprende los múltiples entrecruzamientos de las esferas del deseo, en tanto que siempre se reproduce sin que se reconozca la mimesis que le origina.

Se ha visto que la dinámica del deseo no es unidireccional, sino que siempre requiere de un mediador. Pero a partir del concepto de los dobles se ha reconocido que las mediaciones son recíprocas, y mientras más aumentan los mediadores, hacia más direcciones puede tender el deseo. Es por esto que los sujetos del deseo ignoran la verdad del deseo metafísico, porque no son totalmente conscientes de que las múltiples direcciones hacia las que puede tender su deseo provienen de los sujetos con los que se relaciona. Éste se oculta detrás de las múltiples mediaciones en las que se encuentra inmerso y por eso encuentra posible imaginar su autonomía.

Ahora bien, la formulación de una *psicología interdividual* no solamente debe analizarse a raíz del diálogo de Girard con la psiquiatría. Desde *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard ya ha analizado los aspectos psicológicos que están implicados en el fenómeno del deseo. Tanto los rasgos psicológicos de la frustración como las cualidades de la conversión implican una conciencia de la dinámica psicológica que va de la relación entre los sujetos a la *epoché* de la verdad del deseo. Sin embargo, Girard ahora cuenta con mayores herramientas para desarrollar la terminología que le acompaña. La psicología interdividual viene siendo una reconstrucción conceptual, por un lado, de la realidad que tiene la relación intersubjetiva que está a la base del fenómeno del deseo, pero también de la comprensión de las patologías asociadas al deseo a partir de las relaciones miméticas. Como decía Rammond en la definición de la interdividualidad, la teoría

mimética no es una psicología; se trata de un concepto de una antropología filosófica o fundamental. En consecuencia, la psicología interdividual es la no-psicología; es la búsqueda de los efectos del deseo, no en la interioridad del sujeto, sino en las relaciones miméticas. Así, las psicopatologías han de ser replanteadas desde la fenomenología relacional del deseo y la rivalidad. Entonces, surge la pregunta de por qué hablar de una psicología interdividual y cuál sería su papel.

La terminología que acompaña la formulación de los alcances de la psicología interdividual es demasiado técnica y probablemente no es objeto de este trabajo. Sin embargo, hay una obra de Shakespeare, *Sueño de una noche de verano*, que sometida al análisis girardiano nos revela los mismos alcances de la psicología interdividual, es decir, la de reconocer el origen de la locura en el contagio colectivo, contrario al lugar que tiene la psicopatología heredada que Freud que busca el origen de la psicosis en la singularidad del individuo.

La parte de la obra que nos interesa es aquella donde Teseo e Hipólita dialogan sobre el recuento de los cuatro jóvenes sobre los acontecimientos de la noche. Cuando Hipólita pregunta a Teseo su opinión frente a la narración, Teseo presenta un discurso que, pese a su belleza, ignora la invitación al diálogo. En su monólogo, Teseo iguala a los poetas con los locos, pues el poeta requiere de una imaginación incalculable para crear y contar su relato. Su mente, “en pleno delirio, va del cielo a la tierra y de la tierra al cielo [...] a la alegría la transforma en diosa y con el propio miedo hace un fantasma” (*Sueño de una noche de verano*, V. 11-12, 19-22). Si se adhiriese a la posición de Teseo, se diría que la imaginación del poeta sólo se diferenciaría de la del loco porque el primero crea su relato con un fin estético. En seguida del discurso de Teseo, Hipólita describe en pocos versos la postura de quien encuentra la coherencia del relato, de quien ve en él más allá de la pura imaginación:

Pero todas las historias que nos han contado
coinciden entre sí y el que todos hayan imaginado las mismas cosas

hace pensar que puede haber algo más que imágenes ilusorias.
En todo lo que cuentan hay una coherencia extraña y sorprendente.
(Sueño de una noche de verano, V, 23-27)

La elocuencia de Teseo representa un humanismo que se ha descreído de los relatos míticos y supersticiosos y se niega a encontrar la consistencia que Hipólita advierte. Teseo es el sujeto romántico que intenta encontrar la absoluta racionalidad de los acontecimientos, y por tanto se descrece de la posibilidad de encontrarla en el relato mítico; pero recae en la posición mítica al negarse a reconocer la coherencia extraña que sí encuentra Hipólita en el relato colectivo. Del mismo modo, los interlocutores son como los enfermos que piden al médico que confirme una locura que ellos creen que padecen. Necesitan que Teseo refute su discurso y confirme la mentira de su relato. El loco exige que la racionalidad lo juzgue y el médico cumple su petición. Pero quien cree juzgar racionalmente se niega a reconocer que la unidad y la coherencia del relato, del mito, tiene su razón en el contagio colectivo, y que a su vez esconden la violencia que le origina.

Teseo no entiende la coherencia que encuentra Hipólita, de la misma forma que el humanismo silencia el carácter mimético de la locura. Mientras Teseo encuentra locuras individuales, Hipólita está a punto de reconocer el contagio colectivo. Pero es disuadida por la aparente seguridad que invade a Teseo. La psicología interdividual tendrá, entonces, el papel que inició Hipólita, pero que ha sido ocultado por el humanismo y la psicopatología que han individualizado el deseo y sus patologías. Girard indica que la trampa de Teseo es la misma trampa de la modernidad: descreer el contenido del relato colectivo. Todo relato es reducido a la imaginación individual, aun cuando coincidan varios relatos. “El racionalismo estrecho tiene el temible poder de reducir los enigmas apasionados a rimbombantes simplezas” (Girard, 1995b, 91). Y al estigmatizar el relato mítico, vuelve a recaer en el mito, pretendiendo hacer invisible el contagio mimético y excluyendo la explicación:

El gesto mediante el cual el humanismo moderno expulsa – y entroniza – el pensamiento mágico y mítico al feudo de la ‘superstición’ o de la ‘imaginación’ constituye nuestra manera de sustituir el mito propiamente dicho, una vez que ha agotado su potencial de credibilidad. El racionalismo reduccionista cumple la misma función que las explicaciones mágicas de antaño: vuelve la rivalidad mimética invisible, incluso para los espectadores de *El sueño de una noche de verano*. Ironía de la suerte, la filosofía de Teseo es heredera de la mitología (Girard, 1995b, 93).

La psicología que individualiza el relato es la que define la psicosis como la identidad con el otro, la que no encuentra en la coherencia más que coincidencias. El loco niega su identidad y, en vez de aceptar la verdad de su identidad doble, quiere que le confirmen la singularidad de su locura. El origen de la psicosis está justamente en la negación de la reciprocidad, de los dobles miméticos. La psicopatología, así, se ve siempre enfrentada con las “desorganizaciones y reorganizaciones miméticas”, tendiendo a restablecer el equilibrio perdido por medio de la pasión victimaria contra un individuo (Silva Lopes, 2000, 179). En contraste, la psicología interdividual genera un quiebre entre una psicología que individualiza las patologías y la nueva que las desmitifica. Por medio de la nueva psicología solamente se pueden comprender las patologías como producto de la negación del contagio de la enfermedad ontológica derivada de la mimesis. El sujeto que se cree loco es que el que se ha escandalizado con la violencia colectiva y cree que el origen del mal está en sí mismo. No es para menos, pues el deseo metafísico obsesiona tanto a los sujetos que acaba por desarticular su interioridad. Por el contrario, Girard encuentra que el origen del mal, de la violencia y de las perversiones está siempre en las relaciones (Silva Lopes, 2000, 179).

El triunfo sobre la verdadera psicosis está en reconocer la reciprocidad, la realidad interdividual. No basta con un esfuerzo meramente intelectual, filosófico o científico para triunfar sobre el deseo metafísico. La *epoché* de la verdad del deseo no es puramente intelectual, no deja al sujeto atónito, sino que lo expande a una nueva dinámica. El papel de la conversión es primordial, pues se requiere

de un esfuerzo espiritual del sujeto, una disposición que lo abra a una nueva comprensión de sí mismo y a una nueva relación con los otros. En esto consiste la verdadera experiencia religiosa de la conversión, es decir, un verdadero proceso capaz de llevar a una verdadera destrucción del deseo (Silva Lopes, 2000, 179).

2.7 La emergencia del Yo en las relaciones interindividuales.

Que la teoría mimética no sea una teoría de la subjetividad, no exime la posibilidad de que podamos comprender una definición de la identidad humana. La refutación del concepto de individuo no excluye la concepción de un *Yo* y *otro*. Girard ya ha mencionado que toda conversión auténtica es singular, y pasa por un proceso de autocritica. Pero, en adelante, cualquier intento por explicar aquello que emerge en los extremos de la relación mimética debe ser comprendido siempre como producto de la interindividualidad.

Al contrario de esbozar una teoría de la subjetividad, enuncia una paradoja que está detrás de la formulación del yo humano a partir del mecanismo interindividual expuesto en *Troilo y Cressida*, de Shakespeare. En un diálogo entre Ulises y Aquiles, el primero lee una carta donde se resalta el papel del otro en el reconocimiento de sí mismo:

Un extraño individuo me escribe aquí que el hombre, por muy preciosas que sean sus dotes, por muy vastos que sean sus bienes, exteriores o morales, no puede estar seguro de tener lo que tiene, ni sentir lo que posee, de otra manera sino por *reflexión*, como, por ejemplo, cuando sus virtudes arrojan su luz sobre los otros hombres, los caldean y luego devuelven el calor a aquel de quien emana (Troilo y Cressida, III, 3, 96-102).

Cada quien solo puede gozar de lo que tiene por medio de la *reflexión*, es decir, por medio de un interlocutor que efectúa el papel de un espejo, “*reflectores* más potentes de una luz que parece perder la realidad en el momento en que nosotros somos su foco” (Girard, 1995b, 188). La envidia producida, los humores

caldeados, son los que producen la fascinación y la felicidad para sí. Pero Aquiles, ahondando más en la comprensión antropológica, responde exponiendo la paradoja del yo humano:

No es extraño, Ulises. La belleza que llevamos sobre el rostro, el que la lleva no la conoce; pero sabe de su existencia por los ojos de los demás. La vista, este sentido tan puramente espiritual, no se ve, puesto que no puede salir de sí propia; pero cuando los ojos de dos hombres se encuentran, se saludan mutuamente en su recíproco espejo; pues la vista no se ve a sí misma, sino después de haber viajado y de encontrarse un espejo en que reconocerse. Esto no tiene nada de extraño (Troilo y Cressida, III, 3, 103-111).

Solamente puede haber un yo después de que haberse reconocido en los ojos de otro. La reflexión del yo que se reconoce no es la del sujeto que *reflexiona* sobre sí mismo, como el cogito cartesiano, sino la del sujeto que ha sido *reflejado* por medio del encuentro con otro. Pero este encuentro es recíproco. Ambos se reconocen mutuamente por medio de los ojos del otro, de la valoración que surge del otro. Son los ánimos enardecidos en los ojos del otro el que permite que los propios ojos se vean a sí mismos. Solamente puede haber un reconocimiento de sí mismo por medio del otro. Es la paradoja del yo, que se bate entre la autonomía y la heteronomía más radicales, pues mientras más el sujeto desea la autonomía, más se entrega a los ojos de los demás, más exige del espejo que refleje su propia luz mucho más enarbolada.

Es así que la profundidad de esta paradoja no reside solamente en el reconocimiento recíproco de dos sujetos mutuamente reflejados, es decir, de dos sujetos que surgen simultáneamente, sino en la envidia y la rivalidad que potencialmente pueden desencadenar. Solo puede haber un yo que se reconoce en el mutuo encuentro, pero éste trae consigo una dependencia absoluta respecto al otro. La esclavitud del deseo metafísico y de la envidia es mutua. Ambos exigen el reconocimiento y se entregan cada vez más al otro; pero la propia envidia alimenta también una doble esclavitud, que es la de alimentar el deseo del otro y la rivalidad y la frustración por la ausencia en sí del ser deseado.

La relación interdividual es la de un movimiento recíproco en ambas direcciones, que forja en los extremos entidades interdependientes. Es así que el *yo* no es una existencia radicalmente diferenciada, ni el *Otro* es un fuera-de-sí totalmente independiente. La antropología interdividual reduce el abismo que el individualismo había establecido entre lo propio y lo otro. El otro no es una alteridad absoluta, radical; no es lo totalmente otro, porque lo propio también lo constituye. Entonces, los sujetos que participan de las relaciones interdividuales deben comprenderse siempre en su conjunto; no cabe extraer algo que pertenezca a cada parte.

Salir de la mimesis es imposible; siempre habrá un mecanismo mimético que opera sobre la construcción intersubjetiva. Pero tampoco debe desembocar esto en una renuncia absoluta a la definición de la identidad. Para Vinolo, la concepción girardiana del mimetismo no se opone a ella, sino que la determina como una fractura localizada entre una ipseidad diferenciadora y una mismidad mimética (Vinolo, 2010, 17). Ya no se pretende diferenciarse absolutamente, ni mucho menos abandonarse completamente al (a los) otro(s). De allí que, como propone Vinolo, es necesario asumir una razón mimética que permita asumir “esa fractura que constituye nuestra identidad [...] Fractura entre lo propio y lo ajeno” (Vinolo, 2010, 38). Así, es en la interdividualidad que se produce aquello que comúnmente se ha llamado identidad o el *yo*.

La estructura del *yo* es cambiante, inestable, maleable, pues se desplaza siempre en función del deseo de ser. (Oughourlian, 2010, 32). La relación con los otros siempre está moviendo el deseo y, con él, el ser mismo del sujeto. El psiquiatra Oughourlian muestra, por medio de la hipnosis, cómo la otredad penetra en el *yo* y opera cambiándole permanentemente. En el estado hipnótico, “el paciente se somete enteramente a las sugerencias del hipnotista, imita su deseo de modo unidireccional, y sufre un cambio completo en su conciencia durante la sesión” (Oughourlian, 2010, 33).

Pese a que el ejemplo de la hipnosis muestra un mecanismo interdividual que trabaja en una sola dirección, la relación hipnótica refleja cómo el deseo del hipnotista produce un nuevo yo en el paciente; disolviendo su yo presente mientras lo hace hablar, actuar y sentir como el hipnotista desea. El sujeto hipnótico actúa como si estuviera magnetizado: se modela a sí mismo de acuerdo a las indicaciones del hipnotista, obedece a sus menores instrucciones. El paciente es capaz de reconocer, en la relación hipnótica, aunque sólo por el momento, el origen mimético de su deseo. Así, por medio de la hipnosis, se muestra que no hay yo separado del deseo; el deseo anima al yo y motiva su comprensión. Pero al margen de la hipnosis, los sujetos de deseo siempre están generando sugerencias los unos a los otros, aunque no sean conscientes de ello.

Oughourlian resume así las conclusiones sobre el yo que surgen de la teoría interdividual (Oughourlian, 2010, 36):

- Es el deseo que engendra el yo y su movimiento trae el yo a la vida.
- El deseo origina el yo; el yo es, en realidad, el yo del deseo. Otro deseo, el deseo de otro modelo, hará emerger otro ser, otro yo de otro deseo.
- La realidad psicológica no está situada en una opacidad tranquila del "propio cuerpo" de nadie, contenida en la totalidad tranquilizadora de un "yo", sino más bien en la misteriosa transparencia de la relación interdividual.

Es precisamente por medio del deseo que el sujeto se mueve fuera de sí. Por otro lado, no hay mayor autenticidad que la del reconocimiento de la naturaleza mimética del propio deseo. Así, el sujeto que se define por medio de las relaciones interdividuales no puede llamarse a sí mismo *un interdividuo*, en singular, pues es sujeto de sus relaciones y siempre está vinculado al otro. Ésta es una expresión que debe decirse siempre en plural. Como dice Alison, somos *interdividuos* cuya identidad fluye entre los miembros de un

cuerpo(<http://www.jamesalison.co.uk/texts/cas68.html>). Los interdividuos son las subjetividades que se nombran con los otros, nunca aisladas. El yo se nombra en conjunto, consciente de que ha emergido el corazón de las relaciones con los otros.

Los interdividuos se pertenecen mutuamente; pero ésta no es una pertenencia por apropiación, sino de mutua correspondencia, de desprendimiento, de intercambio y de reciprocidad no violenta. La vivencia de la auto-donación también permite alimentarse de una identidad rica y pacífica (<http://www.jamesalison.co.uk/texts/cas68.html>). No se resisten a contrastarse con los otros ni procuran hacer comprensiones distintivas de lo propio y de lo ajeno. Lo ajeno les pertenece mutuamente.

Las subjetividades que emergen de los procesos de identificación desmitificados se hacen conscientes de la circularidad de su identidad entre los sujetos que están a su alrededor. Es así que, con la psicología y antropología interdividuales, no se espera la renuncia al mecanismo mimético, como ilusoriamente se exige en los relatos románticos; se busca, por el contrario, favorecer el tránsito de una imitación irracional a una imitación consciente y voluntaria. O como diría Vinolo, aceptar un proceso de autocrítica para asumir una razón mimética.

La deconstrucción del deseo y del individualismo, y a la vez de las psicopatologías heredadas de la enfermedad ontológica, ha dejado abiertas numerosas posibilidades en el campo de las humanidades. Entonces, surge la pregunta de cómo favorecer el espacio para que las subjetividades se formen autocríticamente, para que la comprensión de la teoría mimética permita transformar la expansión de la mentira romántica en una comprensión y apropiación de la razón mimética autocríticamente. Este será el tema del capítulo siguiente, a saber, la mención de las intuiciones pedagógicas que se han ido proponiendo como respuesta de la recepción de la teoría mimética.

3. LINEAMIENTOS PEDAGÓGICOS EN TORNO A LA TEORÍA MIMÉTICA

Algunos intérpretes de Girard han analizado cómo todo orden institucional, ya sea político, económico, militar o simplemente educativo, se sigue sosteniendo en la lógica sacrificial, y por tanto, sigue produciendo nuevas víctimas. Las instituciones actuales generan nuevas formas de exclusión, de victimización, pero su capacidad para canalizar la violencia a través de la violencia se ha expuesto y ha sido puesta en cuestión. Lo sacrificial sigue presente en todos los ámbitos de la sociedad, pero ha perdido la eficacia que le justificaba. Gracias al alcance interpretativo de la teoría mimética, podemos comprender la unidad del fenómeno de la violencia educativa, sin fragmentar los fenómenos victimarios en sus diferentes manifestaciones. En verdad, tanto la violencia institucional como la violencia indiferenciada, son dos rostros de un mismo fenómeno.

En un mundo desacralizado, donde emergen las actuales instituciones, la educación se ha moldeado bajo la mentira romántica. Si bien las prácticas (ritos) y las normas (prohibiciones) educativas se han ido transformando progresivamente, el mito pedagógico sigue siendo esencialmente el mismo: se profesa abiertamente la autonomía, la diferencia, y ésta se busca cada vez más por fuera de cualquier límite imaginable.

La posibilidad de interpretar la violencia educativa desde la teoría mimética encara una dificultad, aunque no una imposibilidad. En varias de sus obras, Girard hace una mención casual y específica de la educación, pero esto no hace que su descripción del fenómeno sea desarticulada. En *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, indica que la educación moderna, creyendo superar la fase mitológica, promueve la espontaneidad natural del deseo, es decir, recae en nociones propiamente mitológicas (Girard, 2010a, 275). La educación moderna ha permitido que el deseo esté siempre presente, tanto a nivel cultural

como en la escala más reducida de las relaciones humanas; así, ha favorecido el aspecto endémico de la enfermedad ontológica. Por medio de la educación para la autonomía, se prepara al sujeto para desear, pero no se le prepara para evitar la rivalidad ni la violencia.

En efecto, las filosofías contemporáneas de la educación han heredado su fundamento de la antropología moderna, que es un producto directo de la desacralización del mundo: las pedagogías de los últimos dos siglos han sido forjadas sobre los ideales de la modernidad -la individualidad, la autonomía, la autodeterminación-, lo que no deja de ser parte de un universo mítico, como una verdad deformada o mejor, una mentira romántica. Así, mientras más se ha afirmado la autonomía, más se ha desconocido la imitación.

Solamente, hasta el siglo XX, Lev Vigotski aborda el tema de la imitación en la educación. El concepto de *zona de desarrollo próximo*, propone la incorporación de imitación a partir de la colaboración. Este concepto indica aquellas habilidades que un sujeto no puede realizar autónomamente, sino solamente con la colaboración de un semejante; cuando éste ya puede realizar determinada acción sin colaboración, la zona de desarrollo próximo se habrá desplazado hacia una habilidad posterior (Vigotski, 1989, 131). Un niño que está en el nivel de desarrollo potencial de una habilidad, probablemente consiga ejecutarla mejor por medio del ejemplo y de la colaboración de otro niño que ya domine dicha habilidad, o de un adulto que se disponga, como un semejante, para ayudarlo. La imitación tiene un carácter eminentemente solidario, aunque éste elemento ético pueda no ser consciente. El maestro puede asociar a dos niños, procurando que uno le ayude al otro. Los niños, a su vez, también son capaces de disponerse a la colaboración, pues también aprenden más fácilmente de un semejante que del maestro gracias a la imitación (Vigotski, 1989, 135). Hay en esta conceptualización una comprensión eminentemente positiva de la imitación en la educación y una aproximación a lo que Girard ha llamado mediación interna.

El pensamiento de Vigotski ha llegado tarde a Occidente por dos razones. Por una parte, por la resistencia que en Occidente acompañó el acercamiento al pensamiento proveniente de los países socialistas; pero también, porque su pedagogía basada en la imitación parecía más un retroceso que una novedad. Sin embargo, y pese al logro del pensador ruso, su teoría peca por la ausencia de la conciencia del fenómeno victimario. Vigotski con gran acierto fue consciente del carácter positivo que porta la imitación; pero no vislumbró la relación de la mimesis con la rivalidad y la violencia, que puede ser más común en el aula escolar que las propuestas que implementan la eficacia de la zona de desarrollo próximo. Lo cierto es que las ideas de Vigotski que quedaron interrumpidas por su muerte prematura, han permitido a la educación volver sobre el concepto de imitación, que desde Platón ha sido rechazada de tajo.

Girard, por su parte, es consciente de que toda realidad cultural está basada en la mimesis: el fenómeno de la mimesis es inagotable, pues la inserción en la cultura pasa la capacidad mimética del ser humano. Y es precisamente sobre el mimetismo que se basa todo fenómeno de aprendizaje, educación o iniciación (Girard, 2010, 274). La mimesis se torna problemática cuando la inconsciencia frente al fenómeno mimético lleva a la ausencia de una guía que oriente el discernimiento. El niño que no ha sido bien guiado en su adaptación a la cultura, no será capaz de distinguir entre las conductas adquisitivas y las que no lo son. Las primeras son aquellas que no conviene imitar, porque son las que se dirigen inminentemente a la rivalidad.

A su vez, el maestro, cegado por la mentira romántica, pues es quien la promueve, es un multiplicador incansable del doble vínculo (*double bind*): le agrada que los discípulos se multipliquen a su alrededor, pero cuando ve amenazada su figura, se muestra hostil con ellos (Girard, 2010a, 275). Es así que los maestros, en vez de ser guía para una mediación positiva, terminan siendo quienes forman en el deseo

metafísico y en las rivalidades. Por esto, cada vez se hace más difícil dar explicaciones y soluciones a la violencia en la escuela; el maestro, y la escuela en general, se encuentran impotentes ante el fenómeno, no solamente porque no lo comprenden, sino porque están imbricados en él. La salida a dicha impotencia pasa por comprender la violencia en su conjunto y aceptar su papel en la constitución de la propia subjetividad. La teoría mimética, como dice Martínez, otorga un modelo explicativo y ambicioso que, en vez de fragmentar el fenómeno violento, revela los diferentes rostros de la violencia, articulándolos para considerar posibles salidas a la violencia de forma coherente (Martínez, 2002, 13-14).

Cuando la crisis sacrificial se desata en la escuela, se requieren alternativas frente a la ausencia de normas, la anomía, a la que se ha venido enfrentando la sociedad, a la reproducción de ritos que siguen victimizando, pero sobre todo, al mito romántico sobre el cual sigue fundada la actividad educativa. En este capítulo se exponen, en primer lugar, los rasgos de la crisis violenta que enfrenta la educación, que sin duda es una crisis sacrificial. Posteriormente, se describen tres desarrollos teóricos que pueden generar una inflexión sobre los fenómenos que reproducen la violencia sacrificial en la escuela. Dichos desarrollos han sido propuestos por varios académicos dentro de la teoría mimética, desde diversos campos de acción. Ellos muestran, así, que la teoría mimética, al mismo tiempo que desenmascara la crisis violenta, promueve salidas que nacen desde la nueva comprensión antropológica.

El primer desarrollo teórico que aquí se presenta, de Giuseppe Fornari, es la de la buena mediación interna, o mediación interna positiva. Surge como una torcedura de la comprensión de la mediación interna, descrita desde Mentira romántica y verdad novelesca por Girard, exponiendo que no toda mediación interna desemboca en la rivalidad. Para Fornari, Cristo es el modelo de la

mediación interna, que por medio del amor y de la gracia genera nuevas subjetividades y modos de relacionarse entre los demás.

El segundo desarrollo teórico, de Marie-Louise Martinez, hace referencia a un acuerdo no-violento, en contraposición tanto a los acuerdos simbólicos violentos que están implícitos en todo orden, pero también a la anomía.

El tercer desarrollo teórico, de Daniel Lance, propone la construcción de una práctica no sacrificial que invierte la comprensión de los ritos sacrificiales, pues no se trata de formar en la competencia, la rivalidad, sino en el vencimiento de sí mismo, el reconocimiento del otro y la hospitalidad. Así, Lance, expone el ejemplo del Aikido, un arte marcial que consiste, no en la victoria sobre un oponente, sino en la victoria sobre sí mismo. Dicha victoria permite llegar al reconocimiento del otro y de sí mismo en el otro. Pero para lograr este vencimiento sobre sí mismo es necesaria una disciplina que ejercite al sujeto en una actitud no violenta que sea realmente eficaz.

3.1. Crisis sacrificial en la educación contemporánea.

La crisis violenta que se vive en el ambiente educativo es multiforme, no tiene un único rostro. Sin embargo, sus múltiples rostros se pueden reducir a dos tipos de violencia: una de la institución en cuanto sagrada, que produce una violencia discriminatoria a través de una disciplina de carácter autoritario, con un orden ritual y hegemónico fuerte en el que el desorden es reprimido; y otra, interpersonal de desorden y anomía, donde los sujetos encuentran opresiva la institución misma, descalificando toda forma de norma, disciplina y autoridad. Situación que, sin duda, multiplica los conflictos (Martinez, 2002, 10). Ambas caras de la violencia no son más que dos formas que se reproducen recíprocamente: la violencia sacrificial justifica sus prácticas como mecanismo para controlar la violencia indiferenciada; la violencia anómica como resistencia a la violencia sacrificial, que pretende liberar a los sujetos de las prohibiciones.

La violencia, en sus diferentes facetas, afecta a los educandos, a sus familias y a los maestros. Los jóvenes son víctimas de una violencia indiferenciada, pero no encuentran modelos positivos que los ayuden a vislumbrar alternativas a la violencia; como toda violencia indiferenciada, esta nueva violencia se cierne sobre las diferencias, con lo que los jóvenes han sido constituidos en víctimas de los mecanismos de exclusión, cada vez más presentes en la institución educativa. Incluso, la institución misma es víctima, en tanto que es cada vez más cuestionada por la opinión pública. El ejercicio mismo de la pedagogía se ha convertido en un chivo expiatorio, porque resulta siendo culpado, por acción y omisión, de la violencia en los jóvenes.

A fin de ganar claridad sobre el fenómeno de la violencia en la educación, siguiendo el método deconstructivo de Girard, podemos enunciar las transformaciones que ha sufrido la violencia educativa, desde su fundación hasta su crisis contemporánea, comprendida desde los mitos, ritos y prohibiciones que fundan toda institución.

3.1.1. Educación desacralizada, no desmitificada. Uno de los fines principales de la educación es el de permitir al estudiante la apropiación de los conocimientos de determinados campos de estudio, necesarios para participar del conjunto de la sociedad y ampliar su espectro de oportunidades. El logos, el saber, es el elemento constituyente que orienta toda intención pedagógica y de éste se desprenden los otros fines. Las diferencias entre los métodos como se transmite ese logos es el campo de estudio de las diversas pedagogías; pero, en esencia, el logos es siempre el mismo. Se puede decir que la confianza de la sociedad actual en el logos se fundamenta en la creencia en el desarrollo acelerado de la ciencia y de la técnica (Fornari, 2001, 181). Y dada la amplitud de los campos de estudio y del progreso de los saberes, las exigencias de innovación, desarrollo y creatividad son cada vez mayores.

Se podría creer que la ciencia tiene como origen el puro deseo de conocer y que en su historia se ha ido purificando de los rezagos irracionales o mitológicos. En ese sentido, su ideal es el de un conocimiento puro, neutro, desinteresado; ese ideal es en realidad su mitología. Fornari muestra que el valor real que pesa sobre la ciencia y sobre la academia, no reside en la autonomía del saber, pues la sociedad le atribuye valor en razón de su utilidad y reputación (Fornari, 2001, 181). Este logos de la utilidad tiene una apariencia sacrificial, que sacraliza a unos individuos, los investigadores de punta, y excluye a otros en razón de su acceso a la producción de conocimiento visible. Quien posee el saber, dice Fornari, se dirige a la sociedad con una potestad similar a la del oráculo. Además, el logos científico se presenta a la humanidad como la única respuesta posible a todos los problemas, incluso la violencia. Pero, paradójicamente, este proyecto sólo consigue mostrar su propia incapacidad para dar las respuestas que se le piden (Fornari, 2001, 181).

Fornari muestra que la autoafirmación de los saberes científicos tiene su fundamento, no en la modernidad, sino en los escritos platónicos. El logos, como saber que permite un dominio sobre las pasiones que desembocan en la violencia, muestra su naturaleza mítica principalmente en dos escritos platónicos: *Las Leyes* y *La República*. En el libro I de *Las Leyes*, Platón hace una analogía sobre el ser humano como marioneta, base un mito pedagógico. El ser humano, según Platón, es como una marioneta creada y manejada por los dioses para su diversión. Ella pende de varios hilos de hierro, ásperos y multiformes, y uno de oro, fino y suave. Los hilos de hierro representan todas las pasiones, mientras que el hilo de oro representa la razón. Platón dice que “el buen sentido nos dice, que es nuestro deber obedecer a sólo uno de estos hilos, siguiendo siempre su dirección, y resistir con firmeza a todos los demás” (Platón, 1999, 230-232). Si se desea llevar una vida virtuosa, se precisa que el hilo de la razón tenga dominio sobre los hilos de las pasiones. Más adelante, Platón completa su analogía suponiendo que a la

marioneta se le dé a beber vino. Esto aviva las pasiones y vuelve infantiles a los hombres adultos (Platón, 1999, 230-232). En otras palabras, el vino saca al hombre del dominio de sí mismo. De este modo, Platón muestra que los hombres, marionetas en las manos de los dioses, tienen la exigencia radical de dominar sus emociones y guiarse enteramente por la razón. Sin entrar en las vicisitudes sobre los atributos de las leyes, las buenas leyes, se puede decir que su función, semejante a la de la educación, es la de hacer posible al hombre el dominio de sí mismo por medio del logos.

Dos elementos muestran el carácter mitológico del relato platónico: el vino y los hilos tendidos en las manos de los dioses. Según Fornari, el vino es un símbolo concreto del rito sacrificial, que se vincula con las orgías dionisiacas. En efecto, “Platón no puede excluir la imagen dionisiaca, pero trata de vincular definitivamente el logos mítico de los sacerdotes al *logismos* de la filosofía, al racionalizar la mediación interna y transfigurarla” (Fornari, 2001, 174). Así, la razón filosófica sustituye a la fundación sacrificial, pero conserva el mismo carácter originario e indiscutible que la víctima divinizada. Por otro lado, la imagen de los dioses que tienden los hilos de las marionetas refleja la divinización de los mediadores. Para evitar tanto la violencia generalizada como la violencia sacrificial es preciso que intervenga el logos, único elemento de este relato que puede permitir el control sobre las pasiones que desembocan en la rivalidad. Pero, en vez de suprimir el mito, Platón funda su pedagogía sobre otra mistificación que sustituye la violencia fundacional por la razón.

El logos fundacional descrito en *Las Leyes* expone, a su vez, la divinización de la sabiduría que ha sido sacrificada. Sócrates es el maestro que ha mostrado la capacidad de dar a luz en sus interlocutores una nueva vida. El maestro es ya un alma dominada por el eros racionalizado, un alma apasionada por el logos que hace un uso adecuado de la mediación interna. Así mismo, Platón aprende de Sócrates que el proceso educativo debe ser una entrega de gran amor, que sólo

puede venir de la relación más profunda que un ser humano puede tener con los demás. La relación amorosa puede canalizar una gran energía, la de los hilos de las pasiones, que siempre están propensos a degenerarse en la pasión victimaria. Sin embargo, Platón también es consciente de los riesgos que dicha relación implica. Riesgos que, en efecto, se hicieron manifiestos en la persona de Sócrates.

El proyecto platónico de refundación de la polis busca rehabilitar a una humanidad que vive presa de la violencia. Una humanidad guiada por las sombras, mas no por la idea del Bien, el logos absoluto, la razón (Platón, 2006, 514a-518d). La educación es el medio por el cual Platón se propone llevar a cabo su plan de reconstrucción: el propósito, no sólo rehabilitar a los griegos de su tiempo, sino en general una humanidad que, según el orfismo, venía de una vida salvaje dominada por el sacrificio (Fornari, 2001, 169). El mito de la caverna ilustra perfectamente el proyecto platónico. El prisionero que ha sido liberado y que se ha dejado guiar por la luz del Sol, es decir, por la idea del Bien, ha de volver a la caverna a revelar la verdad del conocimiento a los sujetos que siguen presos. Si bien este relato tiene un fundamento metafísico, sigue en un contexto de revelación de tipo religioso para exponer el papel central de la razón. Toda manifestación pasional, es decir, mimética, es reprimida.

Con la actual desacralización de las instituciones, el hilo de oro, premisa de la autonomía racional, es a la vez protagonista y víctima. La razón se sigue afirmando como la fuerza para el dominio sobre las pasiones; pero, frente a la intención de formar en la autonomía, los jóvenes también posan desafiantes. La resistencia a la educación y las exigencias individuales de autonomía y libertad, conllevan a que los sujetos de la pedagogía, los niños y los jóvenes, le den el lugar primordial a los hilos de las pasiones. A su vez, nuevos proyectos pedagógicos pretenden dominar los hilos de las pasiones sin pasar necesariamente por medio del hilo dorado de la razón. Las diferentes formas de

educación de las emociones son las formas en que se ha ido invirtiendo el mito fundacional, pero como simple inversión, aumentan exponencialmente la mimesis de apropiación y las rivalidades. Estas pedagogías, aunque bien intencionadas, desconocen la verdad oculta de la rivalidad mimética, del deseo metafísico, y por eso son incapaces de reducir la violencia. Y como ha resaltado Girard, solamente es posible salir del ciclo mimético violento nombrándolo, reconociéndolo y optando por una mediación que no desemboque en la rivalidad.

3.1.2. La escuela, los ritos de alfabetización y la indiferenciación. Los ritos tienen la función de repetir cíclicamente el contenido del mito. El rito de la educación, sin duda, afirma que su intención es formar a los sujetos en el dominio de sí por medio de la razón. Girard, en *La violencia y lo sagrado*, ha expuesto la función de los ritos de iniciación, que conllevan el tránsito entre dos fases de la vida humana, la infancia y la adultez. Estos ritos, a menudo cargados con duras pruebas, permiten el paso al nuevo estatus de adultez o mayor desarrollo. El sujeto es abandonado a pruebas a través de las cuales ha de demostrar estar preparado para alcanzar el estado que se le ofrece. Mientras tanto, es sometido a formas a través de las cuales vivencia la crisis sacrificial, que son aceptadas porque son la mediación para acceder a la oportunidad a la que se le invita:

La iniciación consiste en hacer el trayecto por sí mismo, en considerar que si la cultura ha nacido de este proceso, cada persona, a su vez, debe nacer de este mismo proceso. No forma realmente parte de la cultura mientras no haya experimentado y, de alguna forma, salido victorioso, vivo de ese proceso de crisis del que aún es un poco víctima pero del que resurge y renace a una nueva vida (Martinez, 2006, 174).

Los ritos contienen una carga simbólica, de la que el sujeto no será plenamente consciente, pero que lo dispondrá para asumir su rol en la comunidad. Los ritos engendran en el sujeto una nueva vida, un nuevo comienzo. Lo simbólico, y más específicamente el lenguaje, permiten al ser humano comenzar su proceso de subjetivación. Sin embargo, puesto que todo elemento simbólico es cultural, su mediación es intersubjetiva; así observamos cómo el sujeto es una subjetividad

que se construye a través de múltiples relaciones simbólicas, en particular, del lenguaje. El sujeto surge a partir de los actos de enunciación a través de los cuales obtiene una consistencia ontológica que él extrae del lenguaje.

A la escuela se le ha asignado la función de introducir a los infantes a los procesos de significación. Dicha función ha sido establecida por medio de las expresiones educación y educar, las cuales son delegadas cada vez más sobre la institución escolar. Educar puede significar, etimológicamente, guiar así como alimentar. Ambos significados pueden comprenderse a partir de lo simbólico. Educar es guiar o alimentar de lo simbólico. Es decir, la educación es un proceso mediante el cual los infantes adquieren los códigos necesarios para hacer parte de la cultura y desempeñarse en ella. La escuela, como institución encargada de la instrucción cultural, comienza la distribución general de los códigos simbólicos básicos y forma a través del ejercicio de sus usos.

El proceso educativo constituye las formas modernas de los ritos de iniciación. La escuela hoy en día es la institución encargada de reproducir en los jóvenes dichos ritos bajo la apariencia de los procesos educativos. Estos ritos, comprendidos como el acceso a lo simbólico, amplían las posibilidades de acceso a las oportunidades sociales. Sin embargo, la escuela como la institución que garantiza el acceso a lo simbólico tiene graves contradicciones. Por un lado, es una institución en crisis, pues los logros adquiridos gracias a la escuela producen cada vez menos satisfacción; por el contrario, generan una decepción que desemboca en actos de hostilidad de los jóvenes contra la institución y contra la sociedad (Fornari, 2001, 180). Los sujetos se sienten frustrados porque se le niegan las expectativas que allí mismo se les proponen. Incluso, la escuela no siempre da el acceso a las formas de lo simbólico que tienen mayor valor, ni abre necesariamente las puertas para la integración socioeconómica (Martinez, 1999, 59). En este contexto, es la institución escolar la que conduce a una primera exclusión del amplio universo de lo simbólico.

La escuela ha logrado cumplir una de sus funciones primarias, la reducción del analfabetismo, al proveer el acceso a los códigos básicos que permiten la pertenencia real a la comunidad; sin embargo, con la reducción del analfabetismo surgen nuevas formas básicas de conocimiento y nuevas prácticas de alfabetización, surgiendo también nuevas formas de analfabetismo, de exclusión social frente a las nuevas formas de conocimiento y de participación. Las nuevas facetas del analfabetismo se producen de modo semejante a las enfermedades denominadas iatrogénicas, que son causados por la medicación. Dicha comprensión, desarrollada por Iván Illich en *Némesis Médica*, indica que la medicina moderna, al desarrollar nuevos medicamentos para curar, está produciendo nuevas enfermedades. A la supuesta calidad de vida que generan las nuevas formas de medicar, se le oponen nuevas enfermedades, patologías que surgen en los sujetos que se vuelven víctimas de la medicación (Illich, 1976, 3-6).

La enfermedad ontológica es, a su vez, una especie de enfermedad iatrogénica, porque cada búsqueda del deseo, en vez de producir en el sujeto su satisfacción, lo hunde en una nueva insatisfacción, cada vez más profunda. La enfermedad iatrogénica escolar se produce como efecto de los procesos actuales de alfabetización, entendidos en términos de aprendizaje por competencias. La escuela, en contradicción a su función primaria, produce nuevas y más peligrosas formas de analfabetismo; y siempre será víctima sacrificial aquel que muestre rasgos diferenciales, en términos actuales, quienes no demuestren la adquisición de las competencias.

Consecuentemente, la diversificación de las profesiones es producto de la expansión del deseo, a la vez que es una respuesta violenta a la indiferenciación. La profesionalización de los saberes no impide la rivalidad, sino al contrario sumerge a los sujetos en un mundo de relaciones cada vez más competitivas. El acceso a los títulos profesionales y la diversificación de las especializaciones es

un último intento por restituir las diferencias (Martinez, 2006, 161). Pero este proceso sigue siendo sacrificial, pues bajo el nombre de una educación basada en las competencias, se siguen produciendo víctimas sacrificiales en los diversos niveles educativos. Así, el rito de alfabetización está cada vez más al servicio de una economía que influye en todas las relaciones miméticas contemporáneas; la escuela debe atender a las exigencias de la economía: o se enseña lo necesario para acceder a los siguientes niveles educativos o se enseña lo necesario para acceder al mundo laboral sin pasar por la tediosa profesionalización. El saber ha perdido el rostro autotélico que se le había querido imprimir desde la antigüedad. Ahora, sólo es un medio de acceso a las oportunidades sociales.

Martinez, para exponer las contradicciones del acuerdo simbólico, se vale del potencial explicativo del mecanismo del chivo expiatorio, como se expone a continuación. Lo simbólico es un acuerdo que define a la comunidad por medio de los ritos de expulsión; genera deseo y lucha competitiva por apropiarse del objeto de deseo (Martinez, 1999, 59). Así, la víctima sacrificada o excluida se convierte en el significante trascendental, que reconcilia a la comunidad por medio del sacrificio. Martinez cita a Benveniste para soportar lingüísticamente la realidad de la exclusión victimaria. Benveniste, como indica Martinez, enuncia en los *Problemas de Lingüística Gramática*, que la *tercera persona* permite dilucidar la ambivalencia característica de la víctima sacrificial. El reconocimiento de los sujetos interindividuales pasa por una mirada reflejada entre un *yo* y un *tú*, dos sujetos que se reconocen mutuamente en su presencia, pero que niegan al tercero a partir de su ausencia: "Tan pronto como el pronombre *yo* aparece en un comunicado en el que evoca, explícita o implícitamente, el pronombre *"tú"* de una manera tal como para poner los dos en oposición a *"él"*, se inicia una nueva experiencia humana, revelando al instrumento lingüístico que le dio origen" (Martinez, 1999, 60).

Los pronombres él/ella designan a la persona que no asiste al encuentro, que no es reconocida. Por su función como una forma no-personal, la "tercera persona", el otro hipotético y ausente, deriva su capacidad de convertirse en una forma de respeto, la cual hace de la persona algo mucho más que una persona, así como una forma de insulto, lo cual la hace proclive de ser aniquilada (Martinez, 1999, 60).

Se evidencia aquí la repetición del mecanismo de los dobles. Pero la violencia que se evidencia no reside solamente en el reconocimiento de los dos sujetos que entran en una relación de rivalidad/reconocimiento, sino también en la exclusión del tercero. Los sujetos se reconocen en medio de la oposición, por medio del espejo que le refleja su existencia. La tercera persona es la persona negada, la no-persona que es evocada por el lenguaje pero que en la realidad no existe, porque el sujeto solamente reconoce se a sí mismo por su relación con su contrario. El acuerdo simbólico es, por ende, un acuerdo sacrificial, de exclusión, que condiciona toda la construcción social y cultural. Y por ende, no es el resultado de una decisión totalmente racional, consciente y consensuada, como aparenta ser la hipótesis contractualista; al contrario, es cada vez más arbitraria y hostil. Así, por medio del lenguaje, el acuerdo simbólico ya genera mecanismos de exclusión, al designar a la persona que no hace parte del acuerdo.

El acuerdo simbólico entre los sujetos genera, además, intimidaciones psicológicas que la institución educativa ayuda a transferir. Cada vez es más común en la escuela que se hagan diagnósticos psicopatológicos que, al contrario de lo que pretende, terminan por convertirse en mecanismos de exclusión (Martinez, 1999, 64). Así, la escuela introduce y prepara a los sujetos para la violencia simbólica que encuentra en la sociedad. Pareciera que la violencia simbólica fuera parte de aquello que Illich ha nombrado como currículo oculto (1975, 49-50), pues en la escuela se ejercita a los jóvenes en la violencia en la

que, si bien nadie pretende educar, termina siendo el resultado real del proceso pedagógico.

Mientras más universal es el acceso a la escuela, más exigencias se le imponen. Ahora, la escuela es la encargada de brindar el acceso a lo simbólico, es decir, de proveer el acceso a nuevas formas de integración a la sociedad, pero también impone nuevas y mayores exigencias, generando mecanismos de exclusión. Ella propone métodos de diferenciación profundamente violentos. La distinción del “primero de la clase” implica también un “último”, contra quien se descarga la violencia mimética de exclusión (Fornari, 2001, 177).

La solución girardiana no pasa por el retorno a las instituciones sacrificiales antiguas. Si bien ellas eran más capaces de controlar la violencia, no es posible pensar que esa sea una solución que se adapte a la realidad de los tiempos actuales, debido a la fuerza de la desacralización que ha llegado a todas las culturas por la Biblia. Incluso, puede parecer paradójico para muchos que, mientras Girard cuestiona los fundamentos educativos de la sociedad desacralizada porque siguen inmersos en el mito, su propuesta pase por la imitación de un modelo como Cristo, sobre quien se construye unas nuevas relaciones no míticas ni sacrificiales.

3.1.3. Anomía y desaparición de los modelos. La desacralización de las instituciones produce, por un lado, la reducción de las prohibiciones y, por efecto de ella, la reducción o desaparición de las diferencias. En el mundo contemporáneo se ha accedido a nuevas desacralizaciones a través de formas revolucionarias; podría decirse que mientras los seres humanos bajan a los dioses de los altares, se enfrentan a solas con su violencia desatada. A una primera gran desacralización contemporánea, como lo fue la de la Revolución Francesa, con toda su secuela de revoluciones armadas de los últimos dos siglos, han seguido otras formas de desacralización, que no se han logrado sin violencia, como el

cambio del papel de la mujer en la sociedad. Otra gran desacralización ocurrió en mayo de 1968. Era una revolución dirigida principalmente por los jóvenes, bajo el lema: “prohibido prohibir”, ellos buscaban liberarse cada vez más de las normas que someten e impiden la realización de los propios sueños e ideales. Sin embargo, se ha tratado de una desacralización profundamente contradictoria. La reducción de las prohibiciones ha generado indiferenciación y sometido a los sujetos a la anomía. Este concepto, originario de Durkheim, indica la ausencia o debilitamiento de los vínculos sociales, ante los cuales la sociedad pierde su fuerza integradora y reguladora (Durkheim, 1998, 10). La anomía actual se manifiesta en la reducción de las normas reguladoras que controlan los mecanismos miméticos.

La situación anómica actual es de una especie de paidocracia. Ante la imposibilidad de liberarse de la obligatoriedad de la escuela, los jóvenes imponen su voluntad en ella. Sin embargo, sin saber, ellos están expuestos a una mentira romántica mucho más cruel que la de la modernidad. No solamente porque ellos pretenden beneficiarse de las premisas modernas, sino que además, las leyes sociales buscan favorecer sus premisas de autodesarrollo, dejándolos a expensas de la ausencia de modelos. Así, la única ley válida es la no-ley explícita: “prohibido prohibir”, la negación a toda imposición simbólica, la eliminación, al menos en apariencia, de todo acuerdo simbólico general.

La anomía en la escuela produce en un ambiente hostil entre los sujetos que interactúan en ella. Maestros, estudiantes y familias se irritan mutuamente, reproduciendo incontables antagonismos bajo la lógica de la rivalidad mimética. Aquella rivalidad, que aparentemente se explica bajo una incompreensión de los objetivos de la escuela, tiene, en verdad, la apariencia de la rivalidad característica de la mediación interna. A su vez, el maestro, que antaño estaba revestido de un prestigio, pues era el representante del logos en la sociedad, ahora está tan próximo a sus estudiantes que su posición lo convierte en una víctima potencial.

Pero la anomía no solo consiste en la ausencia de las normas; también produce un desorden en el cual hay una ausencia de modelos, tanto en la escuela como en la familia. Esto hace que los jóvenes terminen buscando, y generalmente de manera violenta, a sus mediadores en otros lugares (Fornari, 2001, 181). Se ha llegado al punto de que no haya modelos a imitar en la escuela. Y sin reconocer abiertamente, los jóvenes desembocan en múltiples mediaciones, recurriendo a otros modelos que encuentran más a la mano pero que los subsumen en una espiral mimética cada vez más caótica y apocalíptica, como podría ser el caso de las pandillas.

3.2. Deconstruyendo⁵ el mito: mediación interna positiva.

Tener presentes las características de la crisis de violencia en la educación en perspectiva sacrificial, permite proponer soluciones que subvierten esta lógica, sin que ello implique regresar al estado anterior. Y aunque alguna o varias de estas alternativas parezcan demasiado esperanzadas, no avanzan sobre arenas movedizas. Por el contrario, son caminos posibles que buscan generar nuevas relaciones a partir de una concepción antropológica diferente.

Las menciones de Girard a la bondad de la mediación interna brillan por su escasez. Cuando Girard habla de la bondad del deseo y de la mediación, lo hace a menudo en entrevistas y aclaraciones con respecto a sus obras anteriores. Sin embargo, tanto él como sus intérpretes afirman que, pese a que la mediación interna es potencialmente destructiva, no siempre desemboca en la rivalidad, y por ende, tampoco en la violencia. También hay en ella un carácter positivo y creativo. Tanto el enamoramiento como los fenómenos artísticos solo pueden ser comprendidos por medio de la mediación interna.

⁵ Entiéndase la deconstrucción en el sentido que lo explica Solarte en referencia a Derrida (2010, 52).

Por su rol a menudo diferenciado, se pensaría que los maestros casi siempre están en una mediación externa con sus alumnos. Pero ya hemos insistido que esta distancia es cada vez menor; cada vez más los alumnos se acercan mucho a los maestros y la relación muchas veces toma la forma de la mediación interna. Sin embargo, es en esta misma reducción de las diferencias, en la transformación de la relación maestro-estudiante por la mediación interna donde se pueden generar las nuevas alternativas para una educación amorosa, libre y no-violenta.

3.2.1. Bondad del deseo mimético. Siguiendo el método de Girard, conviene hacer una deconstrucción de la afirmación de que “todo es deseo mimético”. Es preciso hacer algunas aclaraciones sobre la realidad del deseo mimético, en tanto que es bueno. En primer lugar, que el deseo mimético, tal como es expuesto en los dos conceptos iniciales de Girard, es esencialmente pre-racional. Pero cuando se toma consciencia de su realidad, tampoco deja de ser mimético. Así mismo, el deseo mimético no es malo en su esencia, sino que puede desencadenar la violencia cuando, en su inconsciencia, no puede prevenir la rivalidad y el resentimiento. Y aunque la norma del deseo mimético es su irracionalidad y su tendencia a la violencia, no podemos definir al deseo mimético como esencialmente malo y siempre conducente a la crisis violenta. En *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Girard responde a M. Treguer que “el deseo solamente puede convertirse en malo cuando suscita rivalidades” (1996a, 55). En su misma naturaleza, el deseo que nos constituye es bueno.

Incluso, afirma Girard, cuando el deseo mimético se vuelve malo, es intrínsecamente bueno, en el sentido que lejos de ser meramente imitativo en un corto sentido, nos saca fuera de nosotros mismos (Girard, 1996b, 64). Así pues, en el deseo mimético hay una apertura radical, una mirada volcada sobre el otro que puede convertirse en devoción o heroísmo absolutos.

Por tanto, para evitar que el deseo mimético termine en la crisis, la rivalidad y la violencia, no es necesario renunciar al deseo. Se trata, entonces, de que sigamos el camino que nos propone Girard desde la conclusión de *Mentira romántica y verdad novelesca* para llegar a una mimesis positiva y creativa, es decir, de alcanzar una mimesis positiva donde haya una conciencia racional del propio deseo, de sus causas y de lo que se quiere hacer con él.

El cristianismo es la construcción de un modelo mimético donde se desea imitar fundamentalmente por medio de un acto consciente, y donde Cristo o alguien como él es el modelo a seguir, el mediador que se puede escoger luego de haber comprendido y aceptado la propia realidad mimética. Es decir, sólo puede haber mimesis positiva cuando hay una adhesión consciente a un modelo positivo. El llamado de Jesús a sus discípulos a que lo imiten, pues imitándolo a él imitarán al Padre, es primordialmente el reconocimiento absoluto de la bondad del deseo y de su capacidad de transformación y de liberación del ser humano, en un tipo de deseo constructivo, generoso, que busca la realización del deseo del otro renunciando a convertirse en su obstáculo.

3.2.2. La gracia y la mediación de Cristo. Para Girard y algunos de sus intérpretes, todo deseo mimético positivo contiene en sí algún tipo de gracia divina presente, incluso cuando dicho deseo no sea religioso. Y esto se debe a las categorías comprensivas heredadas del cristianismo y que para él permiten una mejor formulación de su teoría. La gracia es una gratuidad que no cabe dentro de la lógica simplemente racional.

La gracia es una realidad que no se acaba de captar por la inteligencia, pero que se sabe más real por su misma imposibilidad de ser agotada en una comprensión (Weil, 1994, 94). Es una significación trascendente que no puede ser asumida solamente por medio de la razón. Ella se comprende como un movimiento que no se origina en el sujeto mismo; es un don trascendente que es dado por medio de

la donación divina y que encuentra su mayor concreción en la entrega absoluta de Cristo en la cruz. Como movimiento, lleva al sujeto a salir de sí mismo, a acercarse al otro y atender a su realidad de una forma distinta. Invita al sujeto también a imitar esa donación gratuita, de la misma forma que le fue dada.

La mediación de Cristo es el modelo que permite la comprensión de la dinámica de la gracia. Cristo es la Palabra, el *logos*, pero su dinámica es distinta a la del *logos* griego, que es un *logos* sacrificial⁶; donde este último pide sacrificios para sostener el orden de la cultura, el *logos* evangélico actúa primariamente en un nivel espiritual: “dicha mediación afecta la mente, el corazón y el espíritu y permite las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y el amor para la donación de la propia vida” (Williams, 2009, 166). Pero, no por eso deja de tener sentido en el nivel racional, en el intelecto. Sus implicaciones epistemológicas son novedosas porque permiten al hombre conocer el objeto desde una dimensión más profunda que lo simplemente racional. No se trata solo de traer a la consciencia la estructura mimética del deseo para salir de la lógica sacrificial; la capacidad para comprender racionalmente lo recibido de forma gratuita a través del acercamiento de ese otro crucificado, sólo es posible por medio de la implicación existencial con esta persona que se acerca con el rostro de una víctima que otorga el perdón de forma gratuita; donde el *logos* griego revela al ser, el *logos* evangélico expone a esta víctima perdonadora que rompe por completo la estructura sacral. Por esta razón, la gracia evangélica actúa generando un desconcierto, una incompreensión en el ser humano, acostumbrado a la rivalidad mimética y a la reproducción irracional del deseo.

⁶Heidegger ya había relacionado el *logos* filosófico con la violencia sacrificial del mundo griego. Por un lado, el pensamiento del ser es un pensamiento que no ha sido extraño a la violencia: “Que este pensamiento aparezca siempre en la diferencia, que lo mismo (el pensamiento [y] [de] el ser) no sea jamás lo idéntico, significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse”. Heidegger, recordando la posición de Heráclito muestra que el *logos* se origina unido a la violencia “las entidades recogidas por el *logos* son los opuestos, y que el *logos* las reúne no sin violencia” (Solarte, 2010, 49).

Así, la epistemología de la gracia supera la pura comprensión racional, desplegándose por medio del concepto cristiano del amor, puesto que éste “es el único poder revelador verdadero porque escapa del espíritu de la venganza y la recriminación que todavía caracteriza la revelación en nuestro mundo, un mundo en el que podemos convertir el espíritu en un arma contra nuestros dobles” (Girard, 2010a, 262). Del mismo modo, “el amor no es la renuncia a cualquier forma de racionalidad o el abandono a las fuerzas de la ignorancia. [...] Es uno y al mismo tiempo el ser divino y la base de cualquier conocimiento real”. (Girard, 2010a, 262).

El concepto de gracia no apunta solamente a la adhesión a la imagen de Cristo como modelo de imitación, sino a la participación en la vida divina que invita a la donación, que a su vez es la inversión de la mimesis de apropiación (Doran, 2006, 767). Los conceptos de gracia y donación implican una disposición de la persona orientada al encuentro con el otro, donde lo esencial no es la adquisición del objeto, sino la aceptación gratuita de lo que el otro me entrega gratuitamente. “La gracia es la gratuidad de la víctima que se entrega. No hay otra gracia. Es precisamente este elemento de la entrega, que estuvo presente en la vida de Jesús hasta llevarle incluso a la muerte, lo que se nos hace presente como gracia” (Alison, 1994, 96-97).

La gracia trabaja para producir en cada ser humano la capacidad de aceptar – como algo puramente gratuito – la propia entrega del otro, la donación de sí que el otro ofrece gratuitamente (Alison, 1998, 45). De este modo, la gracia no puede ser vivida como una apropiación, sino como algo recibido gratuitamente porque ha sido dado gratuitamente. Por la gracia somos seres constituidos por el ofrecimiento gratuito del otro, y por tanto, por la mediación de un ser que no puede ser apropiado, sino recibido y compartido. El otro que ayuda a constituir lo propio, invita silenciosamente a donar lo que gratis se recibió. La gracia invierte la relación de reciprocidad, pues los sujetos no son rivales que compiten por el mismo objeto,

sino donantes gratuitos del objeto de deseo. Y aunque la gracia, por ser gratuita, no espera ser recíproca, ella dispone a la donación de sí, ya sea con el mismo ser que se ha donado, ya sea con otro ser. Al disponernos a la donación, se genera una imitación de una recepción gratuita.

La víctima humana tiene el poder de la gracia divina y la identidad para traducir la violencia ejercida contra él en una donación personal e incondicional de su vida. La gracia, entonces, puede ser definida como un estado de donación absoluta que libera al sujeto de la rivalidad y lo mueve hacia el otro que, por medio de su donación, invita también a la conversión. Por ende, la gracia libera a la psique intersubjetiva de la violencia y la rivalidad miméticas, una liberación que es en sí misma, entre otras cosas, la libertad para el desarrollo en la atención, la inteligencia, la racionalidad y la responsabilidad (Moran, 2010, 28):

La persona humana está abierta a la trascendencia, *capax Dei*. Sin embargo el fin último del deseo humano – lo divino – no es accesible directamente a la persona humana, sino solo a través de la mediación de las personas a su alrededor, quienes también han sido creadas a imagen y semejanza de Dios (Steinmair-Pösel: 10-11).

El reconocimiento de la gracia sólo es posible por la mediación de quien ha hecho una entrega gratuita, como es el caso de Cristo. Como dice Alison, la gracia nos abre al reconocimiento de la donación del otro, pues la gracia no solo dispone para la entrega gratuita, sino para el recibimiento gratuito (no apropiativo) de la donación del otro (Alison, 1998, 45).

La gracia podemos verla reflejada en todo deseo humano positivo, incluso cuando no está mediado por una adhesión a una fe religiosa. Por ejemplo, la imitación cultural es una forma positiva del deseo mimético, y en ella se pueden ver, según Girard, los efectos de la gracia. El deseo del amor, de creatividad, de altruismo para con la comunidad son formas positivas del mismo deseo mimético, que no suponen necesariamente una fe religiosa. Puesto que todas las relaciones culturales están marcadas por la mediación interna, por el entrecruzamiento de las

esferas propias del deseo, la imitación cultural está mediada por la gracia, puesto que, para conseguir un imitador eficaz, es necesario admirar abiertamente el modelo que imitamos y confesar nuestra imitación.

Por último, la gracia se refleja en la posibilidad de comprender un cierto tipo de autonomía después de haber reconocido la naturaleza mimética de todos nuestros deseos. Para Girard, el hombre no es alguien sometido al deseo mimético. Hablar de libertad y de autonomía es plantear la posibilidad de resistirse al mecanismo mimético cuando lleva a la violencia (Girard, 2010a, 107). Libertad y autonomía, mucho más evidentes en la tradición que viene de la Biblia, no son la negación o superación del mecanismo mimético, sino su afirmación en un sentido trascendente, es decir, cuando recibimos y entregamos gratuitamente.

3.2.3. Cristo como modelo del educador. Fornari, en *Les marionnettes de Platon*, evalúa las posibilidades de la mediación interna en función de la educación⁷, de modo que emplearemos su trabajo. La educación inspirada en la gracia no puede ser simplemente "abierta" y "emancipada", ni tampoco reducida a la ciencia. La institución educativa ha generado tal desconfianza, que los jóvenes de hoy ya no creen las mentiras míticas de los "encantos" platónicos, por bien intencionados que sean. "Ellos buscan, a menudo sin saberlo, una verdad innegable que requiere una relación viva entre las personas, una verdad que encienda una chispa en nosotros y que no es una mera creación de nuestra imaginación" (Fornari, 2001, 181). Sin embargo, la degradación del sistema educativo, su propio proceso de desacralización, pese a que ahora produce víctimas en cualquiera de

⁷ Cuando a Girard se le pregunta por la posibilidad de una mediación interna positiva y de la interpretación de Fornari sobre la misma, plantea que sería mejor dar lugar a una nueva terminología que ilustre, al mismo tiempo, los aspectos positivo y negativo de la mediación interna tal como se nos presenta hoy en día. Pero también la formula específicamente desde términos teológicos. Primeramente, porque Cristo es el revelador de la mimesis conflictiva, irracional y violenta; pero también porque Cristo se pone a sí mismo como modelo a imitar cuando exhorta a sus discípulos a hagan lo que él hace, a que sean como él (Girard, 2006b, 127). Sin embargo, la expresión que nos entrega Fornari es lo suficientemente iluminadora para seguirla utilizando, en especial, con el objetivo de proyectarla hacia los fines educativos, interés de este trabajo.

los actores que en ella intervienen, proporciona una libertad de acción que antes no existía. El caos cultural también puede ser creativo; puede ser usado a favor de la transformación de la violencia. “Ningún maestro, por hábil y atento que sea, puede recurrir a la mediación interna sin ser cuestionado, sin correr el riesgo de estar implicado en un juego mimético” (Fornari, 2001, 182).

Es por la reducción de las diferencias entre el maestro y el estudiante que el primero puede usar su mediación como una entrega amorosa y desprendida por el otro. El "eros" pedagógico que muchos maestros profesan, puede conducir a graves consecuencias si cada maestro se basa únicamente en sus propias fuerzas. En cambio, si se funda en la gracia recibida, puede adquirir un poder revelador y constructor de una nueva pedagogía.

Hablar de una pedagogía que pretenda dominar las pasiones por buen uso y exclusivo de la razón es insuficiente. La mediación de la donación gratuita de Cristo invierte la lógica heredada de Platón, que aspiraba a dominar el deseo abstractamente; al contrario, la mediación de la gracia permite orientar el deseo hacia la renuncia del deseo metafísico, disponiendo a los sujetos hacia una entrega a favor del otro. Pero esto se logra por la mediación de su maestro.

La mediación positiva del modelo de Cristo es una mediación religiosa, la cual no es digna de ser excluida del escenario educativo, sino al contrario de ser asumida cada vez más explícitamente. Como dice Fornari: “Las opciones educativas y culturales de nuestro tiempo no se sitúan entre la religión y la no religión, sino entre la buena y la mala religión, entre una religión basada en la verdad del hombre y de Dios, y una religión falsa y engañosa, que se basa en la negación de la verdad y el rechazo de sí misma” (Fornari, 2001, 182). El mediador de la religión verdadera no puede ser otro que Cristo, pues él nos muestra que la última forma de la mediación interna es la del amor, que une al sujeto con el Padre. En efecto,

puesto que Cristo es el mediador de una auto-donación radical, sólo quien recibe la gracia de imitar a Cristo es capaz de dar ese amor gratuito.

El maestro que usa el discurso del amor no puede posar de altruista sin reconocer que su deseo de entrega ha sido engendrado por una gracia recibida; es sólo reconociendo un modelo positivo del que ha recibido la gracia, que el maestro puede ponerse a sí mismo como modelo de una mediación amorosa. El maestro que ama, también ha sido amado; la gracia ha sido engendrada en él como una lógica diferente. Un sujeto ahora diferenciado, como lo es el maestro, y que es ejemplo de auto-donación, dispone a sus estudiantes a una lógica diferente a la que ellos están acostumbrados.

Es decir, los seres humanos no pueden ser verdaderamente educados si no son amados; por medio de un amor que es donación gratuita, que alimenta en el silencio la dimensión de la responsabilidad, la consagración, el sacrificio. Y es éste el verdadero rostro de la libertad, anhelado y temido: la renuncia del deseo de apropiación y la disposición para la auto-donación al otro. Cristo, el Dios encarnado, mediador de una lógica del amor, es el verdadero educador de una humanidad prisionera de la violencia y el sacrificio (Fornari, 2001, 183).

Pero el ejemplo de Cristo no es fundamental solamente por la auto-donación, sino por el perdón que está en ella contenida. El perdón que Cristo ofrece a sus victimarios es mucho mayor que una idea filosófica, teológica o antropológica. La muerte en la cruz salva a los sujetos de la indiferencia sacrificial; libera y salva a los sujetos de su violencia. Por esta razón, Cristo no es un simple intermediario; es la Palabra (logos) definitiva de Dios, la verdadera manifestación de Dios en la plenitud del amor (Fornari, 2001, 183). Así, una educación que se inspire en la mediación de Cristo, construye desde la verdad del amor, no como una teoría ni con la sacralización de un pensador, sino a través del logos encarnado de Cristo.

El sujeto dirigido por la gracia ya no permanece, como la marioneta, agitado por la fuerza del sacrificio; al contrario, a través de la experiencia y la aceptación de su deseo, se convierte realmente en un ser humano. Fornari menciona la transformación que sufre Pinocho al final del cuento para ejemplificar la verdadera desmitificación de la transformación antropológica: la marioneta se convierte en otro ser humano capaz de amar y de dar, porque ha sido gratificado por medio de una donación amorosa. Es por medio del amor donado gratuitamente que los sujetos-marionetas se vuelven capaces de donación de sí mismos para perdonar y amar, pues ese amor es la experiencia de ser amado y perdonado.

Esto muestra que los hombres no solo son marionetas prisioneras de sombras ilusorias, sino seres vivos que ya tienen la verdad, a la que sólo deben ser guiados. La presencia de Dios encarnado logra cumplir lo que se indica en la caverna de Platón imperfectamente. Fornari, citando a Girard, dice: "Los hombres son las marionetas de Satanás, si quieren, pero no son los títeres de Dios. Por medio de Cristo pueden lograr su verdadera libertad en el Padre" (Fornari, 2001, 185).

Interpretar el cumplimiento de un proceso educativo del ser humano como la resurrección no es irrazonable. La marioneta que se convierte en un ser humano a través del proceso educativo de toda una vida, invierte la lógica de la persecución de la historia de la cultura. Son las interdividualidades que, viviendo en una lógica de marionetas, reconocen que, gracias al amor encarnado, ya no son los mismos; se vuelven personas capaces de perdonar y amar.

En síntesis, no es posible elaborar una síntesis pedagógica de la teoría mimética si solamente se queda en la dimensión destructiva de la mimesis; la construcción de una antropología y una pedagogía se realizan fundamentalmente sobre la dimensión constructiva de la imitación (Girard, 2002, 235-236). Así, se llega a la afirmación de que la verdadera libertad está en la comprensión y la aceptación de

la realidad mimética, nos lleva a la donación y a la construcción intersubjetiva, que se oponen drásticamente a la rivalidad y a la competencia que se reflejan en el orden social imperante. Tomando a Cristo como aquél que nos abre a la conciencia del propio mimetismo, la libertad consistirá no en renunciar absolutamente a la imitación, como pretender hacer quienes siguen presos del romanticismo. Por el contrario, nos abre a asumir abiertamente un modelo, como lo es Cristo, o una persona que se le parezca, e iniciar lógicas de reciprocidad gratuita.

3.3. Deconstrucción de la prohibición: el acuerdo no-violento.

Lo simbólico que constituye la base de todo acuerdo intersubjetivo es eminentemente deseable por virtud del poder y el exceso de ser que le confiere. Pero además, es irrenunciable por su poder estructurante en los sujetos. Martínez, que ha expuesto los niveles extremos del acuerdo simbólico, se vale de la comprensión antropológica de los ritos y prohibiciones para deconstruir los objetivos y efectos de su aplicación. Así, en vez de suprimir la norma, le da un carácter positivo desde la antropología interdividual. “El acuerdo no-violento requiere de normas que conserven lo mejor de lo sagrado: el tabú y el rito vivificante de la ley simbólica que instituye a los niños” (Martínez, 2006, 187). Pero estas normas, ritos y tabúes pasan por la emergencia del otro como exigencia anterior a la norma racional. Veamos cómo Martínez describe este proceso, desde el surgimiento del otro hasta la disposición de las normatividades respetuosas e incluyentes.

3.3.1. La persona como demanda ética del acuerdo. Martínez resume así el objetivo de la educación:

Producir una personalidad no ego-céntrica marcada por una conciencia dinámica, confiada en sí misma y sus posibilidades, capaz de entrelazarse a sí mismo con una conciencia crítica en una acción común pero sin excluirse a sí mismo ni a los otros. El resultado final del proceso educativo debe ser

una auto-estima unida a una percepción empática con el otro, conviviendo en un respeto recíproco y mutuo (Martínez, 1999, 72).

La perspectiva girardiana pone en el centro al sujeto, no como una individualidad autónoma, sino como una personalidad descentrada. En la educación, entonces, se ha de buscar formar personas conscientes de su interdividualidad mimética. Ésta, sin duda, es una formulación bastante prometedora. Los sujetos dominados por el deseo metafísico tienen personalidades egocéntricas y no saben cómo renunciar a la violencia. Al contrario, las personalidades descentradas tienen un fin exterior a sí mismo: el otro. Como ya lo había denunciado Lévinas, la demanda ética que inspira un acuerdo intersubjetivo no es racional ni empírica, sino que responde a una demanda anterior a cualquier a priori trascendental: la irrupción del otro como lo primariamente dado.

La anterior denuncia del proceso de exclusión del tercero hace evidente la necesidad de una ética capaz de rebasar los mecanismos de exclusión. La antropología interdividual, de las relaciones, permite a los sujetos asumir como exigencia moral la integración del tercero, antes excluido. Incluso, conviene ir más lejos y situarse en una relación trídica, donde la persona es mediadora entre los hermanos enemistados y el defensor de la tercera persona excluida (Martínez, 1999, 71).

El concepto de persona emerge “de acuerdo a un modelo intersubjetivo de las relaciones donde cada uno contribuye a la definición de uno mismo y del otro por la participación en una dinámica que produce significado, sujetos auténticos, e instituciones equitativas” (Martínez, 1999, 186). La demanda ética busca que cada uno sea tratado como una persona, al mismo tiempo que le hace un llamado a la conversión. Una apropiación así del significado de persona permitirá que en el intercambio interdividual surja un diálogo más genuino entre todas las partes.

Una educación basada en esta antropología relacional, ofrece una reevaluación del sujeto de su proceso: “en suma, si la persona como resultado de la integración del tercero es verdaderamente el valor deseado, es claro que los educadores deben no sólo enseñar este valor en un sentido explícito, sino especialmente ponerlo en práctica en el proceso mismo de la educación” (Martinez, 1999, 74).

3.3.2. Actuación como conversión. Dado que la violencia sacrificial opera como una alternancia mecánica de los procesos, un eterno retorno, es necesaria una educación que permita abandonar este movimiento cíclico y repetitivo. Martinez propone el concepto de actuación, a partir de la obra de H. Arendt. Citando a Arendt, sostiene que la actuación es la posibilidad de infundir nuevas iniciativas, una dinámica de novedad, de advenimiento a nuestras acciones de la capacidad de avanzar con los otros (Arendt, 2009, 250). Sólo puede haber un verdadero comienzo por medio de la actuación. Un sujeto que se ha ido convirtiendo de su deseo metafísico, puede formar a otros para intervenir en el acuerdo de una forma diferente a la que están habituados. Este nuevo comienzo permite comprometer a los sujetos a una nueva dinámica relacional, donde la norma surge, no como una prohibición que impida que brote la violencia, sino como la exigencia de respeto ante toda persona.

La actuación hace a los sujetos conscientes de su mimetismo, abriéndolos a la capacidad de salir de los ciclos de la violencia, de la revancha y del encadenamiento reactivo a los procesos violentos y a sus mecanismos. En palabras de Martinez, la actuación proporciona “la capacidad de tomar iniciativas en lugar de ser el mejor ejecutor de una práctica alienante” (Martinez, 2006, 186).

La actuación busca deconstruir la violencia de sus aspectos discriminatorio e indiferenciador: “sólo podemos liberarnos del círculo infernal de sufrimiento relacional inaugurando una actuación relacional y comunicacional diferenciadora de las personas” (Martinez, 2006, 186). Es relacional porque implica al otro. Pero

además, Martínez sostiene que es comunicacional en el sentido propuesto por Habermas, que propone una resolución dialógica de los conflictos y una ética de sujetos descentrados; pero la actuación requiere, además, nombrar la norma antropológica de la violencia y lo sagrado y generar condiciones de una nueva normatividad relacional, basada en una nueva actitud de confianza y colaboración y preocupada por la intersubjetividad (Martínez, 2006, 186).

3.3.3. Nombrar la norma. Desde la modernidad, se han cuestionado todos los interdictos sociales y religiosos, a fin de permitir el despliegue de la absoluta autonomía del individuo. Sin embargo, la ilusión de la supresión de las prohibiciones ha conducido a la anomía, es decir, a la oposición a toda prohibición. Esta situación hace de la violencia una presencia siempre latente, pero dispuesta a estallar en cualquier momento.

Para Martínez, lo prohibido que estructura todo sistema cultural protege de la rivalidad y garantiza la pertenencia simbólica, y su desaparición condena a los sujetos al contagio y a la violencia. La teoría mimética, al contrario, escapa de la ilusión de la supresión de los ritos y los tabúes porque descubre los efectos de la anomía. En este orden, la educación debe procurar establecer normas que dispongan los criterios pedagógicos para relaciones de responsabilidad con la vida del otro.

Enunciar la norma consiste en hacerla explícita; permite enunciar los abusos y excesos y responsabilizar a cada uno de los sujetos, estableciendo relaciones sanas, “de uno mismo a uno mismo y de uno mismo al otro, para romper la colusión, pero también para establecer pasarelas que permitan la integración de la alteridad del tercero anteriormente excluido” (Martínez, 2006, 188). En la norma se busca establecer la distancia y el límite de lo prohibido y el respeto, que en vez de la segregación, procuran crear lazos de unión.

Mientras en la relación sacral se radicalizan los límites entre uno mismo y la alteridad, aumentando el mimetismo interno, en la relación sana se deben establecer unas barreras para evitar la colusión, pero también un espacio para favorecer la integración de la alteridad de la tercera persona antes excluida. Un ejercicio que genere normas es la del debate democrático, donde los sujetos establecen las normas para integrar al otro y respetar su diferencia, solo que desde la teoría mimética, no se basa solo en la exposición de buenas razones, sino en la toma de conciencia sobre las dinámicas de la propia interioridad.

Por otra parte, la sanción a menudo se ha comprendido solamente como un castigo frente a un comportamiento reprobatorio. Martínez ayuda a comprender que la función de la sanción es mucho más amplia. Ella consiste en la reacción como consecuencia de un acto, ya sea bueno o malo. La sanción permite que el acto sea reconocido. A su vez, la sanción permite que haya pertenencia al grupo, reconocimiento social y subjetivación (Martínez, 2006, 191). Sin embargo, es necesario refundar la sanción, a fin de retirar lo sagrado negativo, lo sacrificial, y sustituirlo por lo santo. Así, en vez de restaurar las reglas, ritos y sanciones, se busca volver a crearlas, refundarlas, procurando el respeto a los alumnos como sujetos y como personas.

3.4. Deconstrucción del rito: Prácticas no-violentas.

Así como en los ritos de iniciación hay un resurgir de sí mismo, en la deconstrucción de la perspectiva interdividual también se trata de un resurgir a partir de una muerte alegórica: la persona emerge cuando muere lo que era antes. El rito no sólo introduce al sujeto a la cultura, sino que también lo dota de una comprensión de sí mismo en medio de su entorno. Este renacer es un proceso constante, permanente y requiere de una responsabilidad radical con su propio proceso autocrítico. Esto se logra por medio de la disciplina.

3.4.1. Pedagogía del debate no-violento. La disciplina es una expresión que se ha usado bastante en la educación y está demasiado malgastada. Se le ha asociado con prácticas represivas y humillantes, ante las cuales la sociedad cada vez se somete menos. Sin embargo, desde una perspectiva interdividual, la disciplina tiene un carácter formativo irrenunciable; pero es necesario hacerle una torsión a esta expresión y encontrar su carácter más positivo. Pese a que el rito, por su origen etimológico, se asocia con el orden, éste puede ser útil para estructurar las situaciones sociales. El rito ayuda a definir el lugar de cada uno en la sociedad y a coordinar sus actos (Martinez, 2006, 191). Las prácticas repetitivas hacen que el sujeto haga cada vez más consciente sus actos y los asimile para su propia vida. Cuando en la pedagogía se usa la disciplina para estructurar prácticas y comportamientos, lo que se refleja es una realidad represiva que termina por agotar a los sujetos, haciendo que se revelen cada vez más temprano contra el orden institucionalizado. Así como los estudiantes se muestran cada vez más hostiles frente a sus maestros, ellos, influidos por la mediación interna, también se muestran cada vez más hostiles a sus estudiantes. Dicha hostilidad recíproca instaure cada vez más la disciplina desde una óptica sacrificial.

Pero la disciplina en perspectiva no-violenta se apoya sobre una autoridad respetuosa del maestro. Si se trata en verdad de producir sujetos libres y autocríticos, la figura de autoridad ha de comenzar por una relación basada en el respeto y en el reconocimiento del otro. Sólo así es posible fundar ritos democráticos que permitan a los sujetos interiorizar prácticas no-violentas y de respeto mutuo. La disciplina busca que el sujeto interiorice los diversos ámbitos del otro, por medio de las posiciones opuestas que se integren. Como hemos insistido antes, un ejemplo de ello es el debate, donde la divergencia de opiniones se media a través del diálogo respetuoso y colaborativo (Martinez, 2006, 190). A su vez, el mimetismo también juega un papel importante, porque al traerse a la luz de la conciencia, se admite y se controla racionalmente, enriqueciendo al sujeto en su relación con el otro.

En medio del debate, la persona adquiere también un valor cognitivo. El verdadero diálogo es condicionado por la configuración interdividual de la persona. Al contrario de un monólogo, el conflicto cognitivo se puede volver colaborativo a través del diálogo; éste no solamente incrementa los conocimientos, sino que también ayuda a transformar la significación de los sujetos que intervienen. Por medio de las objeciones, contradicciones, argumentos y contraargumentos, cada sujeto puede asumir las posiciones opuestas como un preámbulo para la integración de la tercera persona. Pero el diálogo genuino, además, debe comprenderse como una relación trídica (no diádica) y asumir como regla la necesidad de incluir a aquél que no ha sido escuchado. Así, los interlocutores pueden aprender a estar situados a una óptima distancia de sí mismos, guardando el espacio para el otro y para el tercero que tiende a ser excluido. En el verdadero diálogo, el tercero incluido es aquél a quien no es dirigida la interlocución, pero que debe ser capaz, actual o potencialmente, de hablar en su turno. De esta manera, en el debate se hace posible que emerja una disciplina que puede superar la tendencia a imponer la propia posición por encima de las ajenas. No se trata de un diálogo que excluya posiciones derrotadas, sino de un tipo de diálogo en el que se integran todas las personas como valores absolutos.

3.4.2. No responder a la violencia con violencia. La disciplina busca esencialmente ejercitar al sujeto en la capacidad de responder frente a comportamientos violentos sobre sí mismo o sobre otros. En el debate no se está seguro de que el otro siempre responda desde una norma acordada. Aun cuando los sujetos negocien las condiciones del acuerdo, la ausencia de la disciplina puede hacer que la agresividad sea mayor a la conciencia de la norma. El mensaje paradigmático es aquél que Cristo pronuncia como alternativa a la ley del talión: “Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra” (Mt 5, 38-39).

La ley del talión, sin duda, propone un límite a la venganza. Es la máxima justicia que puede reclamar quien ha sido golpeado. Sólo se puede responder en la misma medida de la injusticia recibida. Así, se pone límite a la posible escalada de la violencia recíproca. Sin embargo, la propuesta de Jesús es absolutamente transformadora. A su vez, el poder revelador de la muerte de Cristo demuestra la importancia del perdón a los victimarios, derrotando la injusticia recibida por medio de un acto gratuito de amor. Pero hablar en términos de gracia y de donación de sí como una salida a la reciprocidad violenta, encara una fuerte crítica. Muchos consideran dicha actitud como debilidad o resignación, situación que podría degenerar en un sacrificio mucho peor. Muestra de ello es que la no-resistencia a la violencia de Jesús no le permitió salvarse de la muerte en la cruz. Sin embargo, este mensaje de Cristo tiene un contenido absolutamente opuesto.

Quien pone la otra mejilla cuando ya ha sido golpeado, no demuestra una aparente debilidad, impotencia o resignación frente al acto violento. El poner la otra mejilla se muestra, al contrario, como un acto de fortaleza interior que conlleva al otro a una nueva *epoché*. Sólo es capaz de poner la otra mejilla quien está en capacidad de responder a la violencia, es decir, quien puede resistir con fuerza a su victimario y oponérsele a él (Lance, 2001, 2). La respuesta lógica de quien ha recibido un primer golpe es que su provocación lo lleve a responder con otro golpe; pero quien pone la otra mejilla, con la enorme posibilidad de recibir otro golpe, está demostrando una enorme fuerza espiritual que le invita a salir de la violencia. Sin duda, se corre un enorme riesgo; pero la renuncia a la violencia guarda la esperanza de que se llegue a una reciprocidad respetuosa.

Gracias al gran despliegue de las prácticas no-violentas en los últimos años, podemos comprender cómo se logra llevar a la experiencia cotidiana la invitación cristiana de no reciprocidad. La actitud no-violenta ante el acto violento recibido o próximo a recibirse necesita de una fuerza que no solamente requiere de una

consciencia y de una voluntad de no respuesta recíproca. Se requiere de dos elementos adicionales: la gracia recibida y la disciplina ejercitada. Ambos conceptos, ya explicados anteriormente, constituyen una verdadera práctica de libertad ante el deseo y demuestran el respeto hacia el otro como la premisa fundamental.

La posibilidad de responder violentamente ante un acto violento es la norma de las relaciones recíprocas. Incluso, si se valiera de una enorme fuerza de voluntad, la violencia recibida actúa como el vino en la marioneta o en el hombre adulto. Por enorme que sea la voluntad de no reciprocidad, el sujeto puede sentirse tan vulnerado que ahora decida responder violentamente ante la violencia recibida. Es por esto que, para actuar ante la violencia por medio de mecanismos no recíprocos, se requiere de algo más que la fuerza del logos racional sobre las pasiones. Por un lado, la fuerza de la gracia actúa en el sujeto por medio de una lógica espiritual, que forma en el respeto incondicional que merece el otro; aun cuando este respeto no sea recíproco, lo que emerge con la gracia que viene de la víctima perdonadora, es la responsabilidad incondicional con la vida de los otros. Por otro lado, la disciplina busca que los sujetos sean cada vez más capaces de controlar el impulso agresivo de respuesta recíproca; es el ejercitarse en aquello que se ha traído a la consciencia y a la voluntad.

3.4.3. La disciplina en las artes marciales no-violentas. Daniel Lance, quien ha combinado su profesión académica con la enseñanza del Aikido como técnica de prevención de la violencia, hace una síntesis de la visión girardiana y evangélica con la disciplina que forman las artes marciales. Él mismo sostiene que para muchos puede resultar paradójico que un arte marcial se pueda presentar como una práctica no-violenta. Pero algunas artes marciales buscan el vencimiento de sí mismo antes que la derrota del enemigo. En el Aikido, la disciplina permite al ser humano disponer su fuerza a favor de la renuncia de la violencia. Ahora bien, la derrota de sí mismo tampoco debe ser comprendida como un acto estoico o

abnegado; es por el contrario, un signo de la verdadera libertad que nace de la gracia y de la disciplina. Solo por medio del vencimiento de sí mismo, de la renuncia al deseo metafísico, se puede abordar la relación con el otro como renuncia a la violencia.

El Aikido es un arte marcial fundado precisamente como una práctica no-violenta, ya que no se trata de luchar contra el otro, sino contra sí mismo. Así, renunciando a sí mismo, se renuncia al deseo y a la lucha con el otro. Es así que la primera y más importante batalla es contra el propio yo, ese individuo que quiere afirmarse por medio de su deseo. Lance explica de la siguiente manera el fundamento del Aikido:

El Aikido revela su objetivo con su mismo nombre: 'La base de la práctica del Aikido es la resolución armoniosa de los conflictos'. De hecho, el Aikido se compone de tres caracteres Kanji: AI, KI y DÔ. AI significa 'reunirse en armonía', KI, 'la energía en todas sus acepciones' y DÔ, 'camino'. Por lo tanto, 'es la práctica de Aikido entrar en armonía con otros hombres y en una forma más religiosa, con el espíritu del universo' (Lance, 2001, 4).

Al renunciar a la rivalidad, se resuelve el conflicto de forma diferente; el Aikido niega la infinita multiplicación de las crisis miméticas, de las relaciones violentas entre el sujeto y el rival. El Aikido está así del lado de una famosa y extraña forma de no-violencia eficaz y desarrolla todo un sistema de ganar-ganar que viene a sustituir el ganar-perder (Lance, 2001, 4).

Los ritos culturales han promovido diversas formas de rivalidad por medio de la competencia. Cuando se procura tener una relación donde solo uno de los implicados vence, habrá siempre un vencido, un perdedor. Por el contrario, la lógica del Aikido es aquella en la que ambos ganan, porque la verdadera victoria consiste en el reconocimiento del otro, que hace salir a cada participante de las pretensiones egoístas del triunfo (Lance, 2001, 5). Renunciar a reconocer el otro como un rival, permite comprenderlo como otro yo, que puede servir de guía y con quien se puede crecer. Cada forma de disponerse al encuentro con el otro, lleva a

un reconocimiento diferente de sí mismo y del otro; así, desear vencerse a sí mismo, es estar más cerca del otro, reconociendo su ser, su deseo y también su dependencia con el yo.

Pero como el yo no es un sujeto que se ha constituido definitivamente, debe vencerse a sí mismo permanentemente. Entonces, la disciplina es también un ejercicio de autocrítica y de vencimiento constante de su propio egoísmo, para poder disponerse cotidianamente al encuentro con el otro. Se trata de una dinámica de hospitalidad, de acogida del otro, que procura permitirle también al otro la disposición para una relación armónica y mutuamente respetuosa.

Proponer una práctica no violenta como el Aikido en un contexto educativo crítico, apunta a formar con los participantes nuevas lógicas para su relación con los otros. Por ejemplo y en el caso del trabajo de Lance, las personas jóvenes, que han sido marginadas por sus comportamientos delincuenciales, esperan constantemente de la sociedad una actitud excluyente, sacrificial. El Aikido permite formarlos en la disciplina de una práctica que los abre a una nueva lógica no-violenta. Así, ellos también se disponen a ofrecer a la sociedad una respuesta diferente a la que se espera de ellos. Este ejemplo puntual nos muestra cómo un rito pedagógico puede ejercitar en la disciplina sin ser violento. Como alternativas no-violentas, estas prácticas realizan una deconstrucción de la disciplina represiva, disponiendo al sujeto, no solamente para respetar los límites que permanecen entre sí mismo y los demás, sino, ante todo, para el encuentro con el otro, ejercitando siempre la conciencia de la mutua correspondencia con los demás.

CONCLUSIONES

Se ha vuelto común hablar de construcción de cultura de paz a partir de la educación, tanto que muchos cuestionan si puede la escuela promover las capacidades para que ésta se lleve a cabo. A la escuela se le ha encomendado tanto, no sólo por la debilidad en la transmisión de los saberes culturales que vienen desde la familia, sino que ahora también debe procurar revertir las tendencias violentas en la que los niños y jóvenes han sido iniciados. Casualmente, al cierre de este trabajo, participaba del Foro Educativo Institucional de la Fundación Ana Restrepo del Corral, institución donde trabajo, en el que socializábamos las propuestas pedagógicas de cultura de paz que se presentarían al Foro Distrital. Allí también pude ver que la escuela asume la responsabilidad de promover una cultura de paz, a veces sin tener conciencia plena de la dimensión de sus retos.

El presente trabajo ostenta un título bastante arriesgado. Hablar de las posibilidades de una pedagogía interdividual es tal vez someter demasiado pronto una nueva antropología a una teorización pedagógica. Pero la obra de René Girard ya ha de considerarse terminada, y ya existen avances sobre las relaciones entre la teoría mimética y la educación, de modo que no sólo es un trabajo posible, sino que ya rinde sus frutos en la teoría y en la práctica. Pero, para un joven estudiante que aspira a culminar sus estudios de pregrado, este aprendizaje es un camino en el cual se va aprendiendo al ir caminando, y solo entonces se va trazando la ruta para los horizontes posteriores.

Así como el deseo mimético fue un concepto bastante cuestionado en su tiempo, el de interdividualidad, a pesar de no ser tan reciente, aún tiene mucho por ser explotado, trabajado y discutido. Es en medio de su problematización que los conceptos exponen su fuerza para poder ampliar los horizontes de comprensión. Una antropología concebida como interdividual está vinculada al concepto de

deseo mimético. Ella no puede ser pensada como una reducción simplista de las relaciones entre los sujetos. Es una profundización de la comprensión del deseo metafísico, ahondando en lo que se produce en cada una de las subjetividades. Las relaciones interindividuales son aquellas en las que cada sujeto se reconoce como una existencia producida gracias a la relación con el otro.

Pero no todas las relaciones interindividuales son iguales. La reciprocidad violenta y la conversión representan los dos rostros de las relaciones interindividuales. Por un lado, los sujetos poseídos por el deseo metafísico se encuentran enfrascados en una rivalidad; se reconocen mutuamente en medio de la lucha por el objeto, pero también por el ser del otro. La hostilidad caracteriza este tipo de relación; el otro es reconocido como un oponente, un enemigo al que hay que derrotar. En cambio, la conversión conlleva a un reconocimiento donde se acepta la participación del otro en la propia constitución. En esta dinámica, la hospitalidad como acogida del otro es una dinámica de reconocimiento superior, porque permite a los dos sujetos reconocerse mutuamente. Es por ello que esta nueva antropología desemboca también en una ética donde el otro se impone como un dado anterior a cualquier acuerdo.

En un mundo desacralizado como el nuestro, la conversión es un acto personal y ético que consiste en la única forma de controlar la violencia desencadenada por las relaciones miméticas. Pero no se participa de un proceso de conversión como una renuncia al deseo para evitar la confrontación con el otro. No es un acto de retirada como una resignación ascética a favor del otro. La conversión busca promover la dinámica relacional en la que los sujetos se vean favorecidos. De hecho, no puede haber conversión sin haber participado del deseo metafísico que surge de la relación con el otro.

El proceso de conversión requiere de una dinámica relacional que supera la comprensión racional. Ésta es la de la lógica de la gracia, que viene del logos

encarnado de Cristo. Como bien lo ha mostrado Girard, el único relato sobre nuestra humanidad que no ha sido construido como un mito es el de los Evangelios, aquél que se relata desde la perspectiva de la víctima y que, a la vez, no exige la venganza; al contrario, por medio del perdón que ofrece la víctima inocente abre las puertas de la reconciliación como mecanismo de salida frente al ciclo de la violencia mimética. He aquí la eficacia del relato evangélico: mostrar, por medio de la muerte de Cristo, que ninguna muerte puede volver a ser justificada. Por eso, lo que nos presentan los evangelios es, ante todo, una teoría sobre el hombre, de la que emerge el concepto de persona, esa entidad que debe ser respetada en toda su integridad, aquella que no puede ser nunca más sacrificada.

Es una propuesta que invita a la imitación de Cristo y que pasa por una epistemología de la gracia, que no puede ser abarcada completamente por la comprensión lógica. Es un proyecto arriesgado, pues, o caminamos sobre los caminos inciertos de la gracia, sabiendo que desborda nuestra posibilidad de comprensión, o al intentar comprenderla en su totalidad simplificamos su eficacia.

Por otro lado, la escuela sufre una grave crisis porque no es capaz de comprender las dinámicas violentas que en ella confluyen. A la vez que recibe los efectos de la violencia exterior que en ella se producen, también genera otras prácticas violentas para intentar controlar la violencia. Ésta violencia institucionalizada o sacrificial es muy diferente de la violencia entre los sujetos, pero las dos confluyen bajo las mismas lógicas. A su vez, la educación contemporánea prepara a los sujetos para la competencia, pero no les advierte el riesgo inminente de la frustración, al favorecer la reproducción del deseo y de la rivalidad. Produce sujetos competitivos, que deben estar capacitados para ingresar al mundo de las oportunidades. Pero este acceso termina siendo, al contrario, un filtro que excluye a la mayoría de ellos, reproduciendo nuevas formas de exclusión sacrificial.

De ahí surge la pregunta: ¿puede la educación institucionalizada favorecer procesos de conversión de los sujetos que asisten a la escuela? Si bien Girard expone cómo la desacralización lleva a la indiferenciación violenta, a la expansión del deseo y de las rivalidades, no propone volver al régimen antiguo como mecanismo de contención de la violencia interdividual. Esto implicaría revivir la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio, que Girard de ningún modo justifica. Ni las víctimas sacrificiales eficaces del mundo arcaico ni las víctimas sacrificiales ineficaces del mundo contemporáneo son víctimas justificables.

Aunque la escuela sea un escenario donde se presentan múltiples rostros de la violencia, generando ella misma varios de ellos, tiene las herramientas para transformar las relaciones violentas que en ella se producen. De hecho, es en la escuela donde puede comenzar la re-creación de nuevas dinámicas interdividuales que favorezcan el respeto y el reconocimiento del respeto incondicional del otro. Sólo puede haber un nuevo comienzo en escenarios donde se formen sujetos comprometidos con la construcción de los otros.

La institución escolar puede aprovechar la desacralización para generar nuevas dinámicas interdividuales, pero también puede conservar lo mejor de las normas y de los ritos. La reducción de las diferencias entre maestro y estudiante es una oportunidad para crear una nueva lógica de relaciones. El eros pedagógico legitimado por la gracia es el amor capaz de transformar la reciprocidad de la mediación interna y convertirla en una entrega gratuita de sí. Por medio de la gracia, la autoridad del maestro no es una autoridad auto-constituida, que se recibe por el simple ejercicio de su labor al servicio del conocimiento. Al contrario, debe ser construida por medio de un ejemplo amoroso. Si no hay una verdadera voluntad de entrega amorosa y consciente de la mediación divina, seguramente el maestro siempre estará rivalizando con sus estudiantes y estará favoreciendo la reproducción de la reciprocidad violenta.

Pero la dinámica interdividual que más se puede promover es la generación de espacios para la construcción mutua entre los estudiantes. La escuela puede favorecer dinámicas diferentes donde los sujetos no rivalicen ni compitan, sino donde se dispongan siempre para el encuentro. Puede permitir la construcción de normas basadas en el respeto por el otro. Aunque la norma tenga un carácter institucionalizado, impuesto, la construcción de la norma comienza con una dinámica relacional que favorece a todos los sujetos. Ella misma procura generar los espacios para que los sujetos participen de nuevas dinámicas relacionales.

Como se mencionó anteriormente, Girard escribió varias de sus obras en colaboración, en conversación. Éste es un aspecto que no podemos pasar por alto. El diálogo es estructural en la obra girardiana porque el diálogo que da como fruto una obra, expone el reconocimiento de la centralidad del otro. En la obra construida en conversación, se da un resultado que no es totalmente unívoco, pero en el que se demuestra la posibilidad de construir saber sin imponer una posición sobre la del otro.

Los estudiantes valoran la importancia del diálogo y del debate para la construcción de capacidades ciudadanas. Y, sin duda, hay en estas prácticas un enorme potencial para construir una lógica de relaciones interdividuales positivas. En el ejercicio mismo del diálogo, ellos exponen la necesidad de cambiar algunas prácticas pedagógicas que no son eficaces. En un debate que desemboque en el reconocimiento no se busca la victoria de una posición sobre la otra, sino el reconocimiento de la divergencia y la posibilidad de construir acuerdos de convivencia y respeto. Cuando un joven ve que otro difiere en sus ideas, reacciona ante el otro de manera agresiva porque lo ve como un oponente. En el diálogo, también se responde de manera hostil. Pero la riqueza del debate se compone justamente porque es el encuentro donde el otro se reconoce por medio de la palabra. Es allí donde hay oportunidad de construir nuevas lógicas a través de los juegos de lenguaje, con nuevas reglas de interacción y de respuesta.

El debate permanente disciplina y ejercita a los sujetos en la práctica del autocontrol y de la no reciprocidad violenta. Prepara a los jóvenes para responder positivamente cuando son atacados por medio de la palabra. En debate forma en el uso de la palabra no para la vanagloria egocéntrica, sino para el servicio del otro y de la relación dialógica. No para la victoria, sino para el consenso. Cuando en el ejercicio del debate se fracasa y se da pie a formas de violencia, se puede también tomar consciencia de los mecanismos que permiten desembocar en la violencia. Ello puede llevar a que las personas participantes perfeccionen las reglas del acuerdo.

Una pedagogía interdividual ofrece una comprensión completa y dinámica de la violencia en la educación, al mismo tiempo que diversas propuestas para motivar relaciones mediadas por lo más bondadoso del deseo. Entre tanto, aún puede ser prematuro hablar de una filosofía de la educación, que implica un constructo mucho más elaborado de saberes. Sin embargo, ya están dadas las iniciativas para concretarlo. No estamos lejos de poder hablar de una filosofía de la educación interdividual, pero aún debemos pensar sus horizontes y sus posibles relaciones. Este es un camino que tenemos por delante.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal:

GIRARD, René (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GIRARD, René (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GIRARD, René (1995a). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GIRARD, René (1995b). *Shakesperare, los fuegos de la envidia*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GIRARD, René (1996a). *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Ediciones Encuentro.

GIRARD, René (1996b). *The Girard Reader*. New York: The Crossroad Publishing Company.

GIRARD, René (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Editorial Anagrama.

GIRARD, René (2006a). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Editorial Trotta.

GIRARD, René (2006b). *Aquél por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós Editores.

GIRARD, René (2010a). *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo. Diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort*. Rafaela (Argentina): H. Garetto Editor.

GIRARD, René (2010b). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis. Conversaciones con Benoît Chantre*. Madrid: Katz editores.

GIRARD, René (2012). *Geometrías del deseo*. México, D.F.: Ediciones Sexto Piso.

Bibliografía secundaria:

ALISON, James (1994). *Conocer a Jesús: Cristología de la no-violencia*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.

ALISON, James (1998). *The joy of being wrong: Original sin through Easter eyes*. New York: Crossroad Herder.

ALISON, James (2012). *Girard y las grietas del sentido chatarra: el paciente aliento de un pensamiento apocalíptico*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional sobre Teoría mimética y construcción social. México: Universidad Iberoamericana. Disponible en: <http://www.jamesalison.co.uk/texts/cas68.html>

ANDRADE, Gabriel (2007). *La crítica literaria de René Girard*. Mérida, Venezuela: Universidad Del Zulia Ediciones Del Vice Rectorado Académico.

ARENDT, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

BENJAMIN, Walter (2012). "Sobre la facultad mimética". En: *Ensayos escogidos*. México, D.F.: Ediciones Coyoacán.

BRIANCESCO, Eduardo (1986). ¿Cómo leer hoy textos medievales?. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata (26-27), 70-75.

BURBANO, Mauricio (2003). Religión y violencia: introducción a la filosofía de René Girard. Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://especiales.universia.net.co/tesis-de-grado/view-document-details/documento-858.html>

AUROUX, Sylvain (Ed.). (1990). Enciclopédie Philosophique Universelle: Les notions philosophiques II. Paris: Presses Universitaires de France. Centre National de Lettres.

COPLESTON, Frederick (2004). Historia de la Filosofía: Tomo 2. Barcelona: Editorial Ariel.

DE CASTRO ROCHA, Joao Cezar (2010). Historia cultural latinoamericana y teoría mimética. *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 55 (27), 105-122.

DESCARTES; René (2007). *Meditaciones Metafísicas*. Traducción de: Manuel García Morente. Madrid: Editorial Espasa.

DIAS COSTA, Miguel (2000). As ilusoes da Modernidade. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Faculdade de Filosofia de Braga, 56, 117-141.

DORAN, Robert (2006). The starting point of systematic theology. *Theological Studies: ProQuest Religion*. 67 (4), 770-766.

DURKHEIM, Émile (1998). *El suicidio*. Buenos Aires: Grupo Editorial Tomo.

FOULQUIÉ, Paul (1967). *Diccionario del Lenguaje Filosófico*. Madrid: Editorial Labor.

FORNARI, Giuseppe (2001). *Les marionnettes de Platon: L'anthropologie de l'éducation dans la philosophie grecque et la société contemporaine*. En: Barberi, M. (Ed), *La spirale mimétique: Dix-huit leçons sur René Girard*(pp. 157-188). Paris: Desclée de Brouwer.

FREUD, Sigmund (2003). *Lo siniestro. Obras completas*. Madrid: Biblioteca nueva, 2003. Tomo 3, p. 2483-2505.

GRANDE, Per Bjørnar (2009). *Mimesis and Desire. An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the Work of René Girard*. Köln: Lambert Academic Publishing.

HEGEL, G. W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.

ILLICH, Ivan (1975). *La sociedad desescolarizada*. Barcelona: Barral Editores.

ILLICH, Ivan (1976). *Medical Nemesis: The expropriation of Health*. New York: Pantheon Books.

KANT, Immanuel (1985). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Ediciones Alfaguara.

LANCE, Daniel (2002). De l'indifférenciation a la différenciation violente. En: Martinez, M.L. (Ed.). *Violence et éducation: de la méconnaissance à l'action éclairée: actes du Colloque de Saint-Denis* (pp. 194-205).Paris: L'Harmattan.

LANCE, Daniel (2001). Vers une vision girardienne et... «évangélique» des arts martiaux: une certaine approche de la non-violence, une certaine approche de l'Aïkido. Revue *Daruma*, Revue d'études japonaises, Spécial Arts martiaux, Université de Toulouse-Le Mirail, section japonais, Éditions Philippe Picquier, 9 p. Disponible en: <http://daniel.lance.free.fr/CV.htm>

LLANO, Alejandro (2006). Cervantes y Proust: la literatura como conversión según René Girard. *Revista Anthropos, René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*,213, 125-133.

MARTINEZ, Marie-Louise (1999). For a non-violent accord: Educating the Person. *Contagion*, 6 (Spring), 55-76.

MARTINEZ, Marie-Louise (2002). Introduction: Comprendre la violence une et multiforme. En: Martinez, M.L. (Ed.). *Violence et éducation: de la méconnaissance à l'action éclairée: actes du Colloque de Saint-Denis* (pp. 5-19).Paris: L'Harmattan.

MARTINEZ, Marie-Louise (2002). La violence et le sacré a l'école: une approche anthropologique de l'éducation. En: Martinez, M.L. (Ed.). *Violence et éducation: de la méconnaissance à l'action éclairée : actes du Colloque de Saint-Denis* (pp. 74-97). Paris: L'Harmattan.

MARTINEZ, Marie-Louise (2006). Aproximación antropológica a la violencia en la escuela y en el deporte. *Revista Anthropos, René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*,213, 167-192.

MARTINEZ, Marie-Louise y BIAGIOLI, Nicole (2006). Harry Potter: de la crisis de las diferencias a diferenciación de las identidades y de las disciplinas (una aproximación antropológica de la violencia en la escuela). *Revista Anthropos, René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*, 213, 152-166.

MORAN, R (2007). Lonergan and Girard on Sacralization and Desacralization. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63 (4), 1171-1201.

OUGHOURLIAN, Jean-Michael (2010). *The Genesis of Desire*. East Lansing: Michigan State University Press.

PARRILLA, D. (2008). Las tres versiones rivales de la filosofía en René Girard: Tradición, Genealogía, Enciclopedia. *Anuario Filosófico*, 41(3), 637-660.

PLATÓN (1999). Las Leyes. *Obras Completas*. Tomo VIII. Madrid: Editorial Gredos.

PLATÓN (2006). *La República*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

RAMMOND, Charles (2009). *Le Vocabulaire de René Girard*. Paris: Editions Ellipses.

SCHOPENHAUER, Arthur (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Editorial Trotta.

SILVA LOPES, Maria da Graca (2000). René Girard e a Psicologia Interdividual. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Faculdade de Filosofia de Braga, 56, 161-180.

SOLARTE, Mario Roberto (2010). Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción. *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 55 (27), 41-66.

SPINOZA, Baruch (2007). *Ética / Tratado Teológico Político*. México: Editorial Porrúa.

VYGOTSKI, Lev S (1989). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Editorial Crítica.

VINOLO, Stéphane (2010). Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: La identidad como diferencia. *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, 55 (27), 17-40.

WILLIAMS, James (2009). Magister lucis : in the light of René Girard. En: Girard, René (Ed.): *For René Girard: essays in friendship and in truth*. East Lansing, Michigan: Michigan State University.