

Nihil volitum nisi praevolitum ab aliis La heteronomía fundamental del deseo humano según René Girard

Nihil volitum nisi praevolitum ab aliis
The fundamental heteronomy of human desire
according to René Girard

UNAI BUIL*

Resumen: La teoría antropológica de René Girard postula que la característica básica del ser humano en contraposición al mundo animal del que deriva por evolución es el deseo. Entre la animalidad y la humanidad hay una diferencia de grado, no de esencia. Tal diferencia de intensidad se refiere específicamente a un elemento: la mimesis. Tanto animales como seres humanos son miméticos, pero los segundos lo son de modo particularmente destacado. Esa mimesis hiperbólica que caracteriza al hombre se convierte en ‘deseo’ que, de resultas, por definición, es deseo *mimético*. Las características esenciales de tal deseo emanan de la mimesis de la que surgen en el proceso de hominización al llegar a cierto umbral de intensidad. Entre ellas, la nota fundamental es la “heteronomía”, el objeto que deseamos lo anhelamos por el deseo de un tercero y no por las particularidades intrínsecas de ese “algo”. Es decir, nuestras tendencias sobre un objeto se refieren a él por la mediación desiderativa de un tercer individuo (un hombre semejante a nosotros), que se convierte en modelo de nuestros deseos. Queremos lo que queremos porque un tercero lo desea. Esta dinámica genera tensiones interindividuales y, por extensión, sociales; en consecuencia, la humanidad no hace más que decaer en la violencia desde el origen de los tiempos. En el fondo, el problema de base de la violencia humana es una cuestión mimética pero focalizada en concreto en la manera como se articula la mediación entre el deseo humano y la trascendencia divina.

Palabras clave: mimesis, deseo, trascendencia, heteronomía, violencia.

Abstrat: René Girard's anthropological theory posits that the main characteristic of human beings as opposed to the animal world from which Man has emerged is desire. There is no essential difference between animals and Man, but one of degree. The different degree of

* Universidad Internacional de La Rioja. E-mail: unai.buil@unir.net

intensity in "mimesis", is the element that embodies this difference between animals and men. Human beings and animals alike are mimetic, though men are highly mimetic and this hyperbolic mimesis becomes "desire" as such. Human desire is intrinsically mimetic. The essential traits of desire derive from the evolution of mimesis in the process of hominization. Probably, the most remarkable note of mimetic desire is 'heteronomy', which means that the yearn for the object that we long to acquire is aroused by a third one (a man like us), not by the inherent characteristics of that object. In other words: our tendency towards an object is born from the imitation of a model, who becomes the mediator of our desire. We want what we want due to the fact that someone else desires it too. This dynamics generates inter-individual and social tension. Violence emerges in human society and goes all thorough it since the beginning of our history on Earth, ever since there is such a thing as mimetic desire. All in all, the basic problem of human violence stems from the way in which the mediation between human desire and divine transcendence takes place.

Key words: mimesis, desire, transcendence, heteronomy, violence.

Recibido: 23/06/2022
Aceptado: 10/09/2022

En la sentencia latina¹ que da título al presente artículo se condensa el pensamiento girardiano sobre la naturaleza más profunda del deseo humano, que no es otra que su irreductible heteronomía, es decir, su insoslayable *alteridad* como dato de partida y término de llegada.

En este artículo se expondrán las características básicas de la concepción girardiana de las tendencias desiderativas, su relación con la antropología y con cómo el *deseo* (que Girard califica de ‘mimético’) lleva a la disolución de las relaciones personales y sociales. En este sentido, Girard explica la emergencia del deseo humano desde la mimesis animal y desde el contexto de la evolución de las especies; asimismo, al tiempo que sienta una diferencia clara entre el mundo animal y el de los humanos, también indica que tal diferencia es de grado, no de esencia. En efecto, para el antropólogo francés, es el grado de desarrollo de la mimesis en la historia evolutiva lo que hace que esta cuaje en “deseo”, elemento distintivo del ser humano frente al reino animal.

En el proceso de evolución de las especies, cabe destacar de igual modo la emergencia del mecanismo victimario, sin el cual la teoría girardiana no sería completa y el “deseo mimético” quedaría inexplicado. Sin embargo, es objeto de este artículo la explicación del deseo mimético en sí mismo y, en consecuencia, se pone en un segundo plano la relevancia del mecanismo victimario al respecto, que puede ser abordada en otras contribuciones.

1. La tesis de Girard en el contexto de la Antropología contemporánea

La principal teoría de Girard, por la que es conocido², es la que defiende que la mimesis³ es el rasgo constitutivo del deseo humano (*désir*)

¹ Cfr. X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos: historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997, p. 203.

² Téngase presente, sin embargo, que “Girard repite una y otra vez que él no ha venido a descubrirnos nada. Que no pretende inventar un nuevo sistema ni reclama ninguna originalidad romántica. Las cosas que nos dice [...] no son nuevas, sino que permanecían ‘ocultas’, ‘olvidadas’ o ‘ignoradas’”, D. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*, Editorial Emmanuel Mounier, Madrid 2016, p. 44.

³ “La *mimesis* es la palabra griega que expresa el concepto de imitación”, R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Encuentro, Madrid 1996, p. 55. Cursivas en el original. Sin embargo, “[...] Girard, siguiendo el significado etimológico, considera que la mimesis es imitación. Pero, a diferencia de la tradición histórica, nuestro autor no está dispuesto a reducir el término mimesis a un comportamiento meramente representativo, sino que desea devolverlo a su lugar de origen, que es el mundo relacional animal, para que se ponga de manifiesto la importancia que tiene [...]. Para Girard, la mimesis es un modo característico del comportamiento animal, que la humanidad ha mantenido a lo largo de toda su evolución biológica”, P. RUIZ LOZANO, *Antropología y religión en René Girard*, Facultad de Teología, Granada, 2005, p. 33.

desire en los originales de Girard), a su vez elemento caracterizador esencial de la condición humana:

“Girard presenta una **antropología** fundamental⁴ mediante la cual pretende explicar el origen y la evolución del hombre a partir de un principio dinámico, llamado **mimesis**, que dirige y gobierna todas las relaciones humanas”⁵.

Esta antropología fundamental es, asimismo, una antropología mimética, basada en el reconocimiento de “la naturaleza mimética del deseo y en sacar todas las consecuencias de dicho conocimiento”⁶, sobre todo, en lo referido al ámbito de lo sagrado y la religión, que son subproductos del deseo mimético humano. Ciertamente, Girard construye su teoría del deseo mimético para combatir en dos frentes: uno general y otro específico. El frente general es la situación sociocultural del hombre en la época contemporánea; el frente específico es el relativo al campo de la historia de la antropología, donde se encuentra la contribución intelectual de Girard. En lo que toca a la historia de la antropología, en cuyo seno cabe situar la teoría mimético-victimaria, Girard trata de rematar la tarea de la antropología social clásica, desarrollada entre 1875 y 1950⁷. Para Girard, “when it [la antropología social] believed in itself, it believed that it could give a definition of religion, a definition of sacrifice, a definition of the sacred”⁸. Siguiendo al autor de *El misterio de nuestro mundo*, la decadencia en la historia de la antropología cultural adviene en la segunda mitad del siglo XX:

“Structuralists had proclaimed that you couldn’t define such things as the sacred in meaningful terms that would be, therefore, scientific, in the same sense as an astronomical or scientific hypothesis which is completely mathematized. I think part of the failure of the second half of the twentieth century and of its loss of heart and dynamism has been due to its excessive skepticism.

⁴ “Compared with what is usually understood by ‘field anthropology’, though, ‘fundamental anthropology’ is a meta-anthropology”, S. GARDNER, “René Girard’s apocalyptic critique of historical reason: limiting politics to make way for faith”, en *Contagion: Journal of violence, mimesis and culture*, 18 (2011), p. 5.

⁵ P. RUIZ LOZANO, *Antropología y religión en René Girard*, cit., p. 25.

⁶ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid 2006, p. 83.

⁷ También Darcy se hace eco de esta interpretación: “Girard’s theory is sometimes regarded as an attempt to revivify a failed 19th century project”, M. J. DARCY, *René Girard, Sacrifice and the Eucharist*, Duquesne University, Pittsburgh 2016 (tesis doctoral), p. 82.

⁸ PH. ROSE, “A conversation with René Girard: August 2006/May 2007”, en *Contagion: Journal of violence, mimesis and culture*, 18 (2011), p. 31.

It has tended to destroy all possibility of certainty that would not be mathematical science”⁹.

La tarea que se propone Girard, a la luz de lo dicho en los anteriores párrafos, es proseguir la empresa intelectual de los antropólogos culturales del periodo 1875-1950, quienes sí se preocupaban seriamente por temas tales como lo sagrado, la religión y el sacrificio, tachados de supercherías o inconsistencias lógicas por la tradición antropológica subsiguiente¹⁰. De lo inmediatamente citado en párrafo aparte más arriba se desprende que la causa del abandono de tales temáticas, vinculadas a la religión en general, es una concepción de “ciencia” que Girard tratará de enmendar. En efecto, Girard no renunciará a emitir una teoría científica sobre el hombre y la religión (“hipótesis” la denominará él); pero sí que pretenderá establecer un paradigma científico adecuado. Tal reforma del método científico permitirá hallar una función y un objeto a la religión y posibilitará, asimismo, dar pistas sobre la identidad profunda del hombre y de su deseo existencial¹¹.

Con respecto a la situación sociocultural del hombre contemporáneo (que es el frente general donde lucha Girard), hay que indicar que, aunque los parámetros de comportamiento mimético del hombre a lo largo de la historia son bastante constantes, en la Contemporaneidad

⁹ PH. ROSE, “A conversation with René Girard: August 2006/May 2007”, cit., p. 32. Girard se enfrenta así a los postulados de la tradición sociológica de cuño durkheimiano: “la tesis sociológica, notémoslo, no es nunca más que una variante de la idea de que el rito es secundario, añadido, suplementario respecto a las instituciones que acaban prescindiendo siempre de él y que nunca han tenido necesidad de él para existir” (R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 65). Según Barahona, Girard “arremete contra el estructuralismo, porque [...] trata a los mitos como si fueran meros relatos culturales [...], exactamente lo mismo imputa a Heidegger y a Derrida: como temen encontrarse con lo religioso, y quieren evitarlo a toda costa por sus prejuicios, borran toda huella del asesinato fundador en los mitos que analizan”, A. BARAHONA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Encuentro, Madrid 2014, p. 162.

¹⁰ Como indica Girard en otro lugar, “the discipline of anthropology was fascinated at first by primitive religion. In recent years, however, that fascination has subsided. The history of that discipline seems to repeat the history of all postritual institutions or texts. With structuralism, that evolution has accelerated and it is, so to speak, legitimized”, R. GIRARD, “Differentiation and undifferentiation in Lévi-Strauss and current critical theory”, en *Contemporary literature*, 17/3 (1976), p. 421. O, como dice el propio Girard en la página 14 de *El misterio de nuestro mundo*, cit.: “la exclusión de lo religioso, en el sentido con que se planteaba este problema hace cincuenta años [*El misterio de nuestro mundo* es de 1978] es el fenómeno más característico de la etnología actual”.

¹¹ En el ámbito más específico de la antropología, “Girard a non seulement redonné sa place centrale au religieux que le structuralisme lévi-straussien avait escamoté, mais aussi poursuivi une ambition disqualifiée, celle de tenter de formuler une réponse plausible à la question des origines de la culture”, J. M. BOURDIN, *René Girard, promoteur d'une science des rapports humains: une théorie mimétique des sociétés politiques*, L'Harmattan, Paris 2018, p. 136.

ha habido cambios significativos con respecto a la tónica general precedente. Efectivamente, la enfermedad general del hombre (históricamente hablando) tiene nombre propio en la teoría mimética: “muerte del deseo”¹². Como subraya García-Durán:

“podríem dir que la història del desig, segons Girard, és una història del seu soterrament, del seu progressiu esdevenir subterrani, amagat, malaltís, igualitari. És el signe de la pèrdua de transcendència”¹³.

En la Contemporaneidad, empero, la persistencia de esta ausencia de trascendencia oréctica se ha hecho más aguda. El gran problema es que, a fuerza de no saber qué desear o de errar en el medio para hallar el modo de satisfacer sus ansias de trascendencia, el hombre parece haber claudicado ante su frustración existencial¹⁴. A la caída de los grandes metarrelatos o de las teorías filosóficas omniabarcantes ha seguido, en el plano de la reflexión antropológica, la prosternación ante el relativismo cultural y, en lo que se refiere al deseo humano, la capitulación ante la finitud oréctica¹⁵. La teoría girardiana es, de hecho, un revulsivo contra la finitud oréctica y una reivindicación apasionada del deseo *humano* y de su apertura a la trascendencia *divina*: es decir, de su vocación a la infinitud. Así, frente al psicoanálisis y a Freud¹⁶, Girard defiende la necesidad de armar una teoría omnicomprendensiva sobre el hombre que dé respuesta a sus anhelos más profundos, es decir, a su deseo. La solución no está en renunciar al deseo, sino en hallarle una respuesta adecuada. La solución está, más concretamente, en articular equilibradamente trascendencia y concreción oréctica; se trata de encontrar un medio para hacer verdadera la siguiente proposición: “lo infinito del deseo base y lo finito de los deseos miméticos no se oponen [...]”¹⁷.

¹² Cfr. S. BENVENUTO y M. MELONI, “Psychoanalysis and mimetic theory: difference and identity [interview with René Girard]”, en *Journal of European psychoanalysis*, 14 (2002), p. 20.

¹³ X. GARCÍA-DURÁN BAYONA, *Mimesi i reciprocitat: René Girard i la nostàlgia comunitària de transcendència*, Universitat Ramon Llull, Barcelona 2015 (tesis doctoral), p. 44.

¹⁴ Como hace notar Darcy, “[...] the exhaustion of desire [...] culminates finally in a cessation of desire”, M. J. DARCY, *René Girard, Sacrifice and the Eucharist*, cit., p. 355.

¹⁵ “La omnipotencia original del deseo (punto neurálgico de toda la metapsicología freudiana) [...]. Si es verdad, según Freud, que la tarea más urgente y más difícil para el hombre es la conversión del deseo a lo finito y que el hombre no puede traicionarse mejor que cuando se niega a ello [...]”, J. POHIER, *En el nombre del Padre: estudios teológicos y psicoanalíticos*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 24 hasta el primer “[...]” de la cita y, luego, en la misma cita, a partir de “si es verdad...”, p. 35 del mismo libro.

¹⁶ “One thing Freud forgot was that one of the worst phenomena in our world is the death of desire”, S. BENVENUTO y M. MELONI, “Psychoanalysis and mimetic theory: difference and identity [interview with René Girard]”, p. 20.

¹⁷ X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos: historia y teología de la guerra*, cit., p. 205.

2. De la mimesis animal al deseo mimético humano

Verdaderamente, el deseo muestra que el hombre se caracteriza por una falta de ser¹⁸, un vacío intrínseco que intenta llenar desde otro y solo puede llenar gracias a otro: “todo deseo es deseo de ser”¹⁹. El deseo nunca es de sí mismo porque lo que la presencia y existencia misma del deseo manifiesta es su ínsita tendencia hacia otro²⁰. No puede haber deseo de sí: “*el deseo es siempre y sobre todo reflexión sobre el deseo*”²¹. Por tanto, el objeto del deseo, es decir, el “ser” (puesto que todo deseo es deseo de *ser*) se adquirirá de la manera que sea, pero siempre mediante la participación en un *sujeto externo a mí* (porque todo deseo es reflexión sobre el deseo *ajeno*). Es importante tener esto presente en lo sucesivo. Como dice Ruiz Lozano:

“la espontaneidad es la ilusión de la independencia absoluta: la falsa esperanza en la autoconstitución. La espontaneidad, en definitiva, es la confusión, que identifica el deseo absoluto de ser con la capacidad de conquistar ese ser por uno mismo. El sueño de una libertad plena y original es el sueño de querer ser como Dios. Y esta ilusión nos conduce a negar la verdad de nuestro deseo, que es la mediación. Cuando se niega la mediación, convertimos al otro de la mediación [...] en ídolo [...], el hombre que se revuelve contra Dios para adorarse a sí mismo acaba por adorar al otro”²².

Así, según Xabier Pikaza, hay que advertir que “para R. Girard la temática del hombre no se puede interpretar en un nivel de biología, en plano animalesco [puesto que] el ser humano es algo diferente”²³. Es im-

¹⁸ “[Girard’s] analysis of mimetic desire begins with the idea of a basic existential lack”, CH. BELLINGER, *The genealogy of violence: reflections on creation, freedom and evil*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York 2001, p. 73.

¹⁹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, cit., p. 24.

²⁰ “Human desire cannot evade the problem of the other”, R. SCHWAGER, *Must there be scapegoats?*, Crossroad, etc., Nueva York, etc., 2000, p. 13. O, como indica Stork, “[...] mimetic desire is indeterminate and precedes reflection in its primordial orientation and openness to the other”, P. R. STORK, *Human rights in crisis: a cultural critique*, VDM, Saarbrücken (Alemania), 2007, p. 9.

²¹ R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, cit., p. 368. De hecho, el “deseo es la copia exacta de un deseo preexistente” (R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, cit., p. 378). Girard se expresa casi en los mismos términos unos años antes, en *La violencia y lo sagrado*: “la tendencia mimética convierte al deseo en la copia de otro deseo y desemboca necesariamente en la rivalidad”, R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado* (3ª ed.), Anagrama, Barcelona 1998, p. 176.

²² P. RUIZ LOZANO, *Antropología y religión en René Girard*, cit., pp. 104-105.

²³ X. PIKAZA, “René Girard: sociedad, violencia, cristianismo”, p. 233, en J. DE SAHAGÚN LUCAS (dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994. Girard también se distancia del postestructuralismo: “en contra de lo que pretenden los postestructuralistas, el deseo no es una especie de fluido informe que se proyecte [sic] automáticamente sobre focos de atracción comunes y biológicamente prefijados; porque ello equivaldría a conferir a la afectividad humana una índole instintiva que apenas posee”, A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, EUNSA, Pamplona 2004, p. 33.

portante tener en cuenta que la caracterización que hace René Girard del deseo mimético está en coherencia con la distinción que establece entre el hombre y el animal. El hombre no es, simplemente, un animal más y, por tanto, su deseo no es algo principalmente instintivo o biológico²⁴. En Girard, la diferencia entre lo humano y lo animal está clara, si bien el antropólogo francés niega que sea una diferencia esencial:

“Entre la animalidad propiamente dicha y la humanidad en devenir hay una verdadera ruptura, que es la ruptura del asesinato colectivo, único capaz de asegurar organizaciones basadas en entredichos y en rituales, por muy embrionarios que sean. Por tanto, es posible inscribir la génesis de la cultura humana en la naturaleza, referirla a un mecanismo natural, sin quitarle nada de su carácter específico, de lo que tiene de exclusivamente humano”²⁵.

Sin embargo, eso *exclusivamente humano* no viene del ámbito de lo que en otras tradiciones es el “espíritu” o el “alma”, sino del propio campo natural-animal:

“La presente hipótesis tiene sobre el psicoanálisis y el marxismo la ventaja de que elimina todas las falsas especificidades del hombre. Si se parte de los entredichos del incesto o del motivo económico o de la opresión socio-política, no se puede verdaderamente plantear el problema de la hominización y del origen simbólico sobre el fondo de la animalidad, como hay que hacerlo en adelante renunciando realmente a aceptar de antemano todo aquello de lo que hay que dar cuenta”²⁶.

La especificidad humana, aun estando a salvo, debe siempre referirse a lo animal²⁷ si pretende ser legítima:

²⁴ “A diferencia de los simples apetitos, el deseo es un fenómeno social que se inicia con un deseo previamente existente, el deseo mayoritario, por ejemplo, o el de un individuo que tomamos como *modelo*, sin ni siquiera darnos cuenta, porque lo admiramos, porque todo el mundo lo admira”, R. GIRARD, *El sacrificio*, Estudios Encuentro, Madrid 2012, p. 39. Cursivas en el original.

²⁵ R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, cit., p. 111.

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

²⁷ “La mimesis está presente en todas las formas de vida, según parece, pero es en los mamíferos llamados superiores, especialmente entre los parientes más cercanos al hombre, los monos antropoides, donde se manifiesta bajo formas particularmente espectaculares” (*Ibid.*, p. 103). A este respecto, comenta Barahona: “la imitación juega un papel importante en los mamíferos superiores, especialmente en aquellos más cercanos a nosotros, los grandes simios; se hace más poderosa todavía en los hombres y esta es la razón principal por la que somos más inteligentes y también más combativos, más violentos que el resto de los mamíferos”, A. BARAHONA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, cit., p. 174.

“Hay que negarle al deseo humano la especificidad demasiado absoluta que le confiere todavía el psicoanálisis y que impide todo manejo científico del mismo. Ya en los animales las interferencias miméticas se injertan en los apetitos y necesidades, pero nunca en el mismo grado que entre los hombres. El deseo forma parte ciertamente de esos fenómenos humanos que no pueden aparecer sino más allá de cierto umbral mimético”²⁸.

Como se advierte, la diferencia entre lo animal y lo humano es una cuestión de ‘régimen’, de grado, pero el principio esencial (‘lo mimético’) es el mismo²⁹; el deseo como algo específicamente humano en tanto que principalmente mimético es el fruto de la evolución, de un proceso acumulativo de interferencias miméticas de origen animal que mitigan el peso de lo instintivo: pero lo espiritual no juega ningún papel ni siquiera como caracterizador del deseo. De tal modo que, aunque el mimetismo y los rasgos irreductiblemente humanos del deseo no son puramente animales o instintivos, el origen del deseo (y por tanto, de lo genuinamente humano) se acaba remontando siempre a lo animal; en suma: para Girard, “vamos más lejos que nuestros predecesores en la repulsa del antropocentrismo, ya que arraigamos nuestra antropología en la vida animal”³⁰.

Al hilo de lo que se acaba de explicar sobre el proceso de hominización, es importante volver a insistir en que, para Girard, la característica descriptiva básica del ser humano es el *deseo* (que califica de ‘mimético’), en contraste con la simple animalidad de los instintos. A su vez, la ‘mímesis’, tomada en general, es la imitación en algún respecto de alguien o algo externo a nosotros. Cuando Girard dice que el deseo humano es mimético,

²⁸ R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, cit., p. 321.

²⁹ Como apunta Ruiz Lozano: “la imitación no es exclusiva del ser humano, también se da en los animales, en especial en aquellos que están más cerca del hombre en la escala de la evolución. Luego podemos deducir que la imitación es parte constitutiva del ser humano, pero no hasta el punto de caracterizar la especificidad humana, puesto que se comparte con otros seres”, P. RUIZ LOZANO, *Antropología y religión en René Girard*, cit., p. 34.

³⁰ R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, cit., p. 481. En este sentido, es cierto decir, con Pikaza, que “a su juicio [de Girard], ninguno de ellos [Marx, Nietzsche, Freud] ha llegado lo bastante lejos, porque no han descubierto el mecanismo fundante de la violencia mimética, tal como desemboca en la crisis sacrificial”, X. PIKAZA, “René Girard: sociedad, violencia, cristianismo”, p. 240, en J. DE SAHAGÚN LUCAS (dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, cit. En efecto, como nota Domingo González Hernández, Girard “denuncia [...] la insuficiencia de los esfuerzos críticos llevados a cabo por sus predecesores en el arte de la sospecha”, D. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*, cit., p. 12. Girard trata de llevar a cabo un análisis crítico o una táctica de sospecha todavía más radical que la de los ya tradicionalmente conocidos como ‘maestros de la sospecha’. Sin embargo, su esfuerzo destructor le lleva a conclusiones contrarias a las alcanzadas por los grandes pensadores ateos del siglo XIX: “la ‘sospecha total’ de Girard termina por conducirlo a la ortodoxia religiosa rechazada por la sospecha anticristiana del freudo-marxismo y el nietzscheanismo”, *Ibid.*, pp. 12-13.

indica que la dinámica tendencial humana es mucho más libre que la de los animales y que no está sujeta en lo esencial a los instintos, sino que está abierta, mediante la libertad volitiva, a la *trascendencia*, a un cierto ‘más allá’³¹. Lo que produce la apertura a ese ‘más allá’ es que en la auto-determinación existencial manifestada en la dinámica volitiva no es ‘algo’, sino ‘alguien’ lo que ejerce el influjo rector. Expresado de otro modo: la mimesis, que se centraba en la imitación del algo de alguien, con el devenir de la hominización, se ha incrementado de tal forma que, en el campo de la tendencialidad animal, ha pasado a centrarse antes en el ‘alguien’ que en el ‘algo’; y, de ese ‘alguien’, lo que se imita son los deseos³². El objeto de tales tendencias pasa a ser el nuestro en tanto que lo imitamos deseándolo.

Siguiendo a Girard, el aspecto más relevante de la mimesis no es puramente representacional³³, es decir, no consiste fundamentalmente en imitar comportamientos y ejecutarlos o en copiar la naturaleza, sino en imitar anhelos, tendencias, deseos en general, siempre concretados en un algo, en un objeto. Más aún: el mundo de la representación más genuinamente humana nace del influjo estructurante de la mimesis: “la conciencia humana

³¹ Las reflexiones girardianas sobre la trascendencia y la vinculación entre deseo y ‘más allá’, es decir, lo ‘metafísico’ (tomado en sentido amplio) están presentes ya en sus primeras publicaciones: “le désir n’est pas de ce monde [...] c’est pour pénétrer dans un *autre monde* qu’on désire, c’est pour se faire initier à une existence radicalement étrangère. L’objet désiré se présente fréquemment sous les dehors d’une sphère impénétrable [...]. Désirer c’est croire à la transcendance du monde, suggéré par l’Autre”, R. GIRARD, “De l’expérience romanesque au mythe oedipien”, *Critique*, 11/222 (1965), p. 899.

³² “Nada menos ‘materialista’ que el deseo triangular”, R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985, p. 61. Las comillas internas están en el original. O, como indica Girard en otra obra: “el mimetismo define al hombre. Hay que tener el coraje de mirar a la cara esa realidad”, R. GIRARD, *Clausewitz en los extremos: política, guerra y apocalipsis*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2010, p. 155. En efecto, “la idea de que nuestras pasiones más queridas son de segunda mano y constituyen una forma oculta de envidia no resulta muy halagadora para el ‘yo’ que prefiere pensarse a sí mismo en términos más elevados. Por algo la envidia es nuestro mayor tabú”, G. GROOT, “Emociones de segunda mano: conversación con René Girard”, en G. GROOT, *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, Sequitur, Madrid 2008, p. 57. Como indica Juergensmeyer: “Mimesis, says Girard, arises from an intrinsic sense of powerlessness and self-doubt about one’s true being”, M. JUERGENSMEYER, y M. KITTS (eds.), “Introduction to part II: the religious role in violence”, p. 96, en *Princeton readings in religion and violence*, Princeton University Press, Princeton, etc., 2011.

³³ Como comenta Edouard Herr: “l’imitation n’est pas à concevoir comme la *reproduction* de coutumes, de manières de penser [...]”, E. HERR, *La violence: nécessité ou liberté?*, Culture et vérité, etc., Namur, etc. 1990, p. 92. La cursiva es mía. A este respecto, como sintetiza Gómez León, “el gran olvido que cometieron los pensadores fue, según Girard, el de no señalar la dimensión conflictiva de la mimesis. Los que reflexionaron sobre la imitación la entendieron como causa de armonía social o de pacífico embrutecimiento; los que meditaron sobre el conflicto, omitieron cualquier referencia a la mimesis; y Platón, que sospechaba inteligentemente de las copias, las reducía a representaciones”, E. GÓMEZ LEÓN, *Mimesis y violencia: el pensamiento de René Girard*, Universidad de Barcelona, Barcelona 1982 (tesis de licenciatura inédita), p. 54.

no se adquiere mediante la razón, sino mediante el deseo”³⁴. La mimesis precede a la conciencia³⁵ en tanto que la conciencia surge al tiempo que es articulada por las estructuras que la vertebran y que son su objeto: las *representaciones*. Sin embargo, las representaciones más característicamente humanas (lo ‘simbólico’, en último término) derivan de la mimesis.

Así, si se sigue a Girard, la tendencia animal se convierte en *deseo* propiamente dicho por el aumento exponencial de la mimeticidad, que no imita un algo o el algo de alguien, sino que aquello a lo que tiende (objeto) está supeditado *a priori* a un alguien (sujeto). El ‘alguien’ es lo esencial en última instancia. El deseo humano no se guía por el valor intrínseco de los objetos hacia los que tiende; aunque tal tipo de “deseos” objetuales está presente en el hombre, lo más característicamente humano es el deseo mimético, que se orienta por deseos ajenos. Diversamente formulado: el deseo mimético va a por objetos previamente designados por un modelo. Queremos lo que queremos porque lo quiere otro antes que nosotros y es justamente ese deseo ajeno sobre unos objetos lo que nos hace ansiarlos.

3. El verdadero problema: la relación del deseo humano y la trascendencia divina

En términos de desarrollo histórico, el hombre no ha sabido combinar nunca las exigencias de trascendencia inscritas en su interior, abierto a la infinitud, con las demandas de concreción que todo deseo reclama; lo irrestricto de la trascendencia no puede sino contar con lo concreto de aquello trascendente a lo que se tiende: siempre hay un objeto. El problema fundamental es que el hombre no ha sabido encuadrar bien la trascendencia de su deseo con el carácter metafísico del objeto al que ese deseo le dirige y ha acabado otorgando estatuto de trascendencia a unos objetos cuyo carácter metafísico no deriva de su realidad trascendente, sino de una proyección indebida de trascendencia desde algo finito. La trascendencia real (denominada por Girard “trascendencia vertical”³⁶) a la que es llamado el hombre mediante su deseo se ha frustrado a lo largo

³⁴ R. GIRARD, *Clausewitz en los extremos*, cit., p. 63.

³⁵ “In the thought of René Girard consciousness is something that must be struggled for and won from the unconscious”, E. WEBB, *Philosophers of consciousness: Polanyi, Lonergan, Voeglin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, University of Washington Press, Seattle and London, 1988, p. 183.

³⁶ Cfr., por ejemplo, R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 250. La expresión en el original en francés es ‘transcendance verticale’. Como explica Doran, la trascendencia vertical es “the properly religious concept of transcendence”, R. DORAN, “René Girard’s concept of conversion and the ‘Via Negativa’: revisiting ‘Deceit, desire and the novel’”, en *Religion and Literature*, 43/3 (2011), p. 170.

de la historia al tratar de encontrar la encarnación de esa infinitud en objetos inválidos. Ese mundo de objetos de deseo inadecuados ha creado un clima existencial de ansiedad cuyo trasunto social más destacado es la violencia: es el universo de la “trascendencia falsa”³⁷, o “trascendencia desviada”³⁸. En efecto, “ce que R. Girard appelle la *transcendance déviée* consiste en ce retournement vers un modèle qui n’est pas Dieu, d’un désir que le sens religieux authentique, celui de la foi, par exemple, applique essentiellement au divin”³⁹. Como explica acertadamente Hamerton-Kelly, este último tipo de trascendencia, desviada, es “[...] a desire whose goal or direction should be a truly transcendent spiritual person but instead is aroused by the immanent neighbor”⁴⁰. La meta de la trascendencia tiene un carácter de *cierto alguien* y, más importante aún: *alguien personal*. El *objeto* de la trascendencia (que es el “ser”) es *también sujeto*. La traducción concreta de tal convergencia objetual-sujetual en la definición de la meta de la trascendencia oréctica humana se cifra en que, para alcanzarla, el hombre debe pasar por un mediador de su deseo.

En el *Corpus Girardianum*, el nombre de las “ultimidades” o de lo que en la tradición filosófica clásica son las “causas primeras” o “causas últimas” no es ni “necesidad”, ni “metafísica”, ni “sustancia”, sino *trascendencia*. La trascendencia es la meta de la verdadera metafísica; la metafísica, a su vez, es el camino específico y el objeto *concreto* en que se plasma la trascendencia en tanto que esta dirige al hombre al *ser*⁴¹. Aunque Girard utiliza términos como ‘metafísica’⁴² en multitud de ocasiones,

³⁷ Cfr. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, pp. 217-218. La expresión en el original en francés es ‘fausse transcendance’. Por otra parte, en *El misterio de nuestro mundo*, cit., p. 192, Girard también habla de “fuente trascendente de falsía”.

³⁸ Cfr., por ejemplo, R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, cit., p. 174. La expresión en el original en francés es ‘transcendance déviée’.

³⁹ A. WOHLMAN, “René Girard et saint Augustin: Anthropologie et Théologie”, en *Recherches augustiniennes et patristiques*, 20 (1985), p. 275. Cursivas en el original. Otros autores definen la “trascendencia falsa” o “trascendencia desviada” como “structures of experience that require constituting enemies and slaying them and setting up scapegoats”, J. B. ELSTHAIN, *Women and war*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1995, p. 125.

⁴⁰ R. G. HAMERTON-KELLY, *The Gospel of the sacred: poetics of violence in Mark*, Fortress Press, Minneapolis 1994, p. 134. Lo mismo afirma Hamerton-Kelly en otro lugar en términos muy similares: “the state of mimetic rivalry is the pathology of a ‘deviated transcendence’, of a desire that should be aroused from a truly transcendent spiritual source but instead is aroused by the immanent neighbor”, R. G. HAMERTON-KELLY, “Religion and the thought of René Girard: an introduction”, p. 6, en M. I. WALLACE (ed.), *Curing violence*, Polebridge Press, Farmington (Minnesota), 1994. Las comillas internas están en el original.

⁴¹ “Algunos términos filosóficos como ‘ser’ u ‘ontológico’ pueden parecer pomposos [...] y sin embargo no podemos evitarlos. El *ser* es realmente lo que intenta alcanzar el deseo [...]”, R. GIRARD, *Shakespeare: los fuegos de la envidia* (2ª ed.), Anagrama, Barcelona 2016, p. 63. Las comillas interiores y la cursiva están en el original.

⁴² De hecho, “[...] métaphysique’ est presque toujours pris en mauvaise part chez René Girard et ses partisans [...]”, M. DEGUY, “Onglets de la lecture, 1961-1981”, p. 61, en M. DE-

él estima que la manera como este tipo de vocablos expresan el rostro de lo más elevado es inadecuado y viciado, ya de entrada, por la violencia social causada por el descarrío en la búsqueda de satisfacción para el deseo existencial⁴³. Si bien Girard no renuncia ni a la metafísica ni a la universalidad, tales conceptos solo pueden ser redimidos *a posteriori*, desde la recuperación de una verdadera trascendencia, cuya pérdida ha provocado la distorsión del universo mental humano y de sus valores.

Se ha perdido la verdadera trascendencia porque el *ser*, que es lo que busca el deseo humano y aquello a lo que la trascendencia invita, ha sido identificado por el hombre en objetos inferiores, finitos. En el fondo, estamos ante la dicotomía entre el deseo humano y la trascendencia divina; de una adecuada armonía entre ambos depende que el hombre halle su felicidad. Pero para explicar los pormenores teóricos de esta tarea hay que referirse a otra de las grandes aportaciones de René Girard, junto al deseo mimético; tal contribución es el mecanismo victimario y su centro, es decir, el sacrificio. Sin embargo, como se ha anunciado, esto ya es objeto de otro artículo.

GUY y J. P. DUPUY (eds.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, París 1982. En general, como también señala Darcy, "Girard's use of 'metaphysical' [...] archaic religion and the transcendence it generates [...] rooted in the deviated transcendence of mimetic desire", M. J. DARCY, *René Girard, Sacrifice and the Eucharist*, cit., p. 15.

⁴³ Sin embargo, para autores como Vattimo (con quien Girard debate), la propia noción de 'trascendencia' estaría también viciada por la violencia: "con relación al problema de la trascendencia, he leído recientemente la última versión del Catecismo de la Iglesia Católica [el Catecismo de Juan Pablo II], y me ha complacido constatar que ya no se habla de trascendencia, porque la trascendencia es una noción intensamente metafísica, que implica la distinción entre un orden natural y un orden sobrenatural (con el riesgo de volver a Aristóteles)", R. GIRARD y G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre Cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011, p. 107.