

Ángel Jorge Barahona Plaza  
Universidad Francisco de Vitoria  
Madrid (España)

a.barahona.prof@ufv.es

RECIBIDO / RECEIVED  
13 de julio de 2011

ACEPTADO / ACCEPTED  
9 de enero de 2012

PÁGINAS / PAGES  
De la 65 a la 75

ISSN: 1885-365X

# Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo. (Segunda parte)

Reviewing Augustinian Theology by an original  
theory of desire. (Second part)

**Veíamos en la primera parte de este artículo que la tradición cristiana se fundamenta sobre tres pilares: el pecado original, el Mediador, y el sacrificio, que sustentan una filosofía de la historia. Veíamos que San Agustín es uno de los exponentes claves en la historia del pensamiento de este esquema, pero que necesitaba un lenguaje actualizado y que éste venía de la mano de la obra de René Girard. En esta parte se pone el énfasis en la conversión del deseo y el pecado original**

**PALABRAS CLAVE: deseo, modelo, pecado, conversión, imitación**

In the first part of this article, we saw that Christian Tradition is based on three foundations: Original Sin, the Mediator, and Sacrifice. These elements uphold a Philosophy of History. We saw also that Saint Augustine is one of the main supporters of this outline, though his language and expressions need to be renewed, and René Girard contributed to that aim. Following that thesis, in this second part we emphasize the conversion of desire and the Original sin.

**KEY WORDS: desire, pattern, sin, conversion, imitation**

## I. La conversión del deseo. La influencia de San Agustín en René Girard.

En la obra girardiana de sus primeros tiempos, dedicada al análisis literario, descubrimos muchos elementos que forman parte indudablemente de la más añeja tradición judeo-cristiana, en concreto agustiniana. Como vimos en la primera parte de este artículo, en Agustín ya descubríamos cómo los hombres viven bajo la sombra de las ilusiones románticas, imitándose unos a otros: nosotros idolatramos la libertad, alardeamos de nuestra *autonomía* y originalidad en nuestras relaciones y nuestros deseos, pero es sólo una *ilusión romántica*, en realidad sólo deseamos lo que otros nos señalan como deseable, e

imitamos el cómo desean ellos lo que nos señalan.

El deseo triangular está por doquier –siempre tomamos modelos a imitar-, es universal y conduce, casi sin remedio, a medida que la distancia entre el mediador y el imitador se estrecha, al contagio mimético que comporta crisis individuales y colectivas, conflictos y reciprocidades interminables, en definitiva a lo que Girard denomina “enfermedad ontológica”. Este deseo triangular adquiere características *metafísicas*.

“Los hombres que no pueden contemplar la libertad de frente están expuestos a la angustia. Buscan un punto de apoyo en el cual fijar sus miradas. Ya no hay Dios, ni Rey, ni señor para unirlos con lo universal: los hombres desean según el otro para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito”<sup>1</sup>.

Tesis simples, pero contundentes, se abren paso: “El sujeto “sabe” pero no acepta reconocer la estúpida circularidad del deseo; detrás de los obstáculos fácilmente superables se encierra la decepción; pensamos que el modelo tiene la clave del éxito en detrimento de nuestra autoestima...”

La *mediación* es clave importante de la obra girardiana en general, pero sobretodo la llamada por él: *mediación interna*. En esta mediación sucede que el sujeto normal y corriente, con el que todo hombre puede sentirse identificado, se descubre a sí mismo como poseedor de un espíritu pusilánime, débil en extremo, en comparación con el modelo que toma como referencia y del cual copia los deseos. El sujeto pretende escapar de esta debilidad a través de la imitación del otro, al que ilusoriamente le atribuye carácter de divinidad social.

«En la experiencia que está en el origen de la mediación, el sujeto descubre su vida y su espíritu como debilidad extrema. De esta debilidad pretende escapar a través de la divinidad ilusoria del Otro. El sujeto está avergonzado de su vida y de su espíritu. Desesperado por no ser dios, busca lo sagrado en todo lo que amenace a esta vida, en todo lo que se oponga a este espíritu. Así pues, está siempre orientado hacia lo que puede envilecer y finalmente destruir la parte más elevada y más noble de su ser» .

La mediación, clave del deseo mimético, consiste en estar de continuo observando cómo desea el otro y qué desea el otro. Nuestro deseo es un deseo “según el otro”. En este juego de espejos todos ocultamos nuestras cartas de una u otra manera. Los tipos son diferentes, unos más flemáticos, fríos e insensibles, que parecen dominar la situación, y otros más apasionados (“temperamento italiano”) que viven las cosas a flor de piel. Ambos tipos están “poseídos” por el deseo metafísico que tiende a la destrucción total de la vida del espíritu.

A través de los personajes de Stendhal, Flaubert, Proust, Shakespeare o Dostoievski se observa un aspecto de la vida humana importante: nuestra pasión por el obstáculo. Perdidos en las etiquetas freudianas, como estamos en la cultura occidental, tales como masoquismo, sadismo, etc., nos olvidamos de la cotidianidad de estas actitudes que son explícitas en las novelas: siempre nos sentimos atraídos por lo que parece más opuesto a nuestro exceso de sensibilidad o intelectualidad. Los héroes de Proust fijan sus deseos en lo sexual, observan lo intelectual o lo moral; *las muchachas en flor* rechazan a sus compañeras sensibles o intelectuales. Buscan la animalidad que llevan dentro, exhibir con naturalidad la aceptación del pecado original, hacer alarde de su estupidez como si estuvieran por encima del bien o del mal. Eso es primordialmente lo que las hace tan modernas. El erotismo de Proust es hoy el erotismo de las masas. Es lo que ya afirmaba Baudelaire

cuando decía que la “estupidez” es un adorno indispensable de la belleza moderna.

Estos autores de principios de siglo ya anticipan las claves de la comprensión del mundo actual: desarrollan en sus novelas toda la imaginaria de lo que Girard llama en *Mentira romántica, verdad novelesca* “*transcendencia desviada*”:

«Un grupo de imágenes que va de lo animal, evocado en sus aspecto más inhumanos, a la podredumbre elemental, a lo orgánico puro” [...] donde el Otro es tanto más seductor cuanto menos accesible; y es tanto menos inaccesible cuanto más desespiritualizado, cuanto más tiende al automatismo del instinto. La absurda empresa de auto-divinización lleva exactamente al automatismo cuando no al mecanicismo puro, más allá de la vida animal. El individuo, cada vez más extraviado, cada vez más descentrado por un deseo que nada puede satisfacer, acaba por buscar la esencia divina en lo que niega radicalmente su propia existencia, es decir, lo inanimado»<sup>3</sup>.

Llegados a este punto, las grandes obras literarias sitúan a sus personajes ante el abismo, el mismo que siente Agustín, llevado por su deseo insaciable, ante la imposibilidad de mirar hacia atrás y seguir con la rutina de lo ya desechado o saltar al precipicio. El descubrimiento del deseo metafísico es lo más parecido a una conversión religiosa. Una conversión religiosa significa mirar al modelo, en el caso de nuestra cultura occidental, Jesucristo, y contemplar su rostro sin ver un rival en él. Nada más gráfico para retomar la metáfora del “*he aquí que nuestro espejo es el Señor*”, de origen paulino, y nada más comparable a esa especie de conversión o iluminación que padecen los literatos cuando descubren la urdimbre del deseo humano en la trama que envuelve a sus personajes.

Una conversión lleva implícito un cambio de dirección en la mirada, de horizonte reflexivo, que apunta a mirar al Otro como lo fascinante, lo absolutamente Otro, a lo cual hay que tender a parecerse, por la frustración explícita de lo semejante, de lo humanamente semejante, del otro con minúsculas. Esa fascinación es la misma que sufre el Jean Santeuil de Proust al advertir la vacía vanidad de su deseo y sufrir esa especie de conmoción religiosa. Ese deseo de posesión del modelo a través de la disputa por la posesión del objeto, en la mediación religioso-cristiana sufre una transmutación. La identidad absoluta que exige la teología cristiano-agustiniana entre ambos ángulos del triángulo (Dios es, a la vez, modelo y objeto del deseo en Cristo), permite comprender que imitar a Dios es poseer a Cristo –ser como Cristo–, y que si los santos han podido acercarse por su conversión a la posesión del objeto, cualquier hombre está en condiciones de poder repetirlo por sí mismo ayudado por la “gracia”. Esta sería la tesis agustiniano-girardiana.

Los presupuestos teológicos fundamentales que coadyuvarían a entender esta conversión del deseo: el pecado original, el reconocimiento de la futilidad de nuestros deseos, el resurgir de nuestro yo de los abismos de la imitación, la resurrección como conversión-rescate de la muerte ontológica, la concepción virginal como exención de la mimesis humana, explícitos en Agustín, están implícitos, pero cada vez se van haciendo más explícitos, en obras paralelas al corpus girardiano. De momento sólo tenemos breves apuntes o entrevistas, derivados de la inquietud que Girard ha despertado en pensadores de todo tipo, que así lo atestiguan. El punto de partida se encuentra en el análisis de la p. 253 de *Des choses cachées...* (versión castellana), a raíz del cual surgen las preguntas de las entrevistas para *Religion & Literature*, con Rebeca Adans, o con M. Müller, y James Willians, en *Anthropoetics II*, Junio de 1996. Otros estudios más profusos se pueden encontrar en libros de discípulos de Girard, que contienen entrevistas, como la de J. Willians, *The Girard' reader*, o en tratados teológicos, como el de J. Alison, *The joy of being wrong*.

Pero en el nivel de la lógica inherente a su sistema, sí que hay una respuesta clara

convergente: si Cristo no fuera Dios, engendrado en una virgen (CCH, 1978), no estaría libre del contagio mimético, con lo cual no habría podido ser modelo-mediador de la no-violencia, de la no rivalidad entre antagonistas, de la liberación de las ataduras del deseo mimético.

Si puede ser modelo, lo es por estar libre de la “mala mimesis”, es decir, que el deseo que se ejerce sobre él no es de posesión diferida-rival por los objetos en litigio, o por la suplantación del modelo mismo, sino de “buena mimesis”. Esta es una imitación cuya consecuencia no es la angustia sartreana, la de aquel que experimenta la nada y ante su vértigo quiere absorber la apariencia de seguridad y totalidad del modelo, del otro semejante. El deseo cristiano está vaciado del veneno de la posesión, de la suplantación, de la exigencia de violencia final, según Girard, pues se trataría de un “don”. Después de Cristo no es necesaria ya ninguna catarsis expiatoria. Cristo ha abierto para los hombres un camino de liberación de la mimesis contagiosa. Si no es así ¿cómo se puede pretender que los hombres se “salven” de la mimesis si ninguno ha sido concebido virginalmente, es decir, no han sido concebidos sin pecado original, sinónimo teológico del contagio mimético? Ahora bien, la imitación del modelo, Cristo, o es un hallazgo “gratuito” o es imposible para el individuo humano. No puede ser fruto de la gnosis o del compromiso.

En defensa de las críticas de D'Iribarne, Domenach, en el Encuentro de Cerisy (DU-MOUCHEL, P., 1985: 226-264), el profesor Schwager(+), –al que unía con Girard una gran amistad, (de él dice Girard que es el aplicador teológico de sus tesis meramente antropológicas) – empieza diciendo que la cuestión de la imitación de Cristo ha sido objeto de grandes discusiones teológicas, entre la teología protestante (que la rechaza) y la católica (que la acepta). Después de veinte años se ha llegado al acuerdo de distinguir entre imitar como seguir e imitar, sin más. La imitación nos puede conducir, como acto puramente exterior, a los comportamientos característicos del mimetismo sacrificial; “seguir-Le”, es visualizar la estructura fundamental, con toda la fuerza del espíritu, pero sin copiar directamente a Jesús. La imitación de Jesús es la de una persona que desea al Padre, es decir, un objeto absoluto que no puede engendrar la rivalidad, pero como nunca se nos presenta como absoluto, amenazando nuestra libertad, corremos el riesgo de convertirlo en un ídolo, y alrededor de los ídolos surge siempre la rivalidad. Cristo se convierte en “camino” –imitación-seguimiento–, en Girard, sobre el que hemos de aprender a tomar decisiones que no se pueden deducir directamente del modelo.

Schwager, ante el reproche de Domenach, que acusa al sistema girardiano como “ausente de moral”, argumenta descubriendo la gran ventaja de la teoría sobre todos los sistemas morales. Se convierte en una vía, una situación de vida, pura posibilidad frente a frente con la libertad de discernir de cada hombre. Una oferta de camino abierto a la genuinidad, a la idiosincrasia de cada sujeto, siempre susceptible de discernimiento personal, a la vez que orientada por las huellas del buen modelo. El deseo puede ser convertido en positivo, en fuente de liberación, a diferencia del nihilismo o del budismo, que lo aniquilan, y a diferencia del hedonismo que lo agota. La sintonía con el pensamiento agustiano es más que evidente. En Las Confesiones encontramos una y otra vez el ardiente deseo de Agustín de liberarse de los malos amigos –mala mimesis- y adherirse al buen modelo-buena mimesis-.

## 2. La “buena mimesis” liberadora ayudada

Peter Brown sugiere que la pretensión central de la antropología de San Agustín es determinar el *origen y/o las causas del deseo humano*, o lo que es lo mismo de la “*evolución*

de la voluntad". El análisis exhaustivo al que somete San Agustín este problema queda vinculado a la compleja explicación de la interacción entre la voluntad libre y la voluntad divina (gracia) para transformar sus deseos "pecaminosos" y crear un "nuevo corazón" dentro de él. Desde el punto de vista de Peter Brown (BROWN, Peter. 1967: 43), *Las Confesiones* reflejan la lucha agustiniana para descubrir si el deseo se origina en el hombre o en Dios.

En su autobiografía, extraída de *Las Confesiones*, Brown y también Geoffrey Harpman (HARPMAN, G., 1987: 52), observan profusamente que la conducta de Agustín se rige a menudo por la imitación de otras personas, amigos, profesores, compañeros de correrías que va eligiendo como modelos a lo largo de su vida. Pero sólo Avitol Wohlman (WOHLMAN, A., 1986: 257-303) considera la combinación del concepto de deseo con el de mimesis. Expresamente recoge citas de San Agustín en las que nos parece leer a Girard: "*Mis deseos eran internos; los adultos eran externos a mí y no había manera de interiorizarlos. Así gesticulaba con mis brazos y expresaba sonidos, como signos que se parecían a mis deseos*". (I.8) La misma idea se encuentra en todas aquellas ocasiones en las que San Agustín gusta de detenerse en los sentimientos de la infancia que expresaban celos, envidias o sentimientos fruto de una imitación

Brown, incluso, se admira de que San Agustín se centre en "un" pecado durante medio libro, que otros moralistas considerarían de carácter venial, porque cree que busca la explicación de cómo trabaja la "voluntad" del hombre; así como el que se explaye continuamente en ejemplos de los efectos que sobre él producen los modelos y la imitación de los deseos de estos, sean compañeros o maestros (II:7; III:16; IV:1 y 21).

Wohlman arguye que San Agustín, en el encuentro con Fausto de Milève en el Libro V y con San Ambrosio en el Libro VI de *Las Confesiones*, continúa vagando no "sólo de doctrina en doctrina sino también de maestro en maestro, o más precisamente, de modelo en modelo" (WOHLMAN, A., 1986:279). No sólo eso, sino que afirma que en el camino hacia el encuentro con la verdad es acompañado de "un besoin d'imiter un modèle" (WOHLMAN, Avitol, 1986: 280)

Incluso cuando más tarde oye la historia de un compañero, prominente orador en Roma, que era cristiano, pero que mantenía las prácticas paganas en secreto y del que más tarde se entera que ha confesado públicamente la fe con su vida, Victorino, de repente, sensiblemente afectado "*arde en deseos de seguir su ejemplo*"(VIII: 10). Pero lo mismo acontece con la historia de Ponticiano, queriendo imitar la de San Antonio del desierto, y que al ser relatada por el primero llevó a Agustín a elegir el celibato. Esta actitud es descrita por el propio Agustín bajo la poderosa visión de modelos miméticos que se le aparecían ante él: «Había un incontable número de muchachos y muchachas, una multitud de todas las edades, jóvenes y adultos, viudas y vírgenes... Y se reían de mí con una risa incitante como si dijeran: "eres incapaz de hacer lo que estos hombres y mujeres han hecho»" (VIII.27).

Así llegó su conversión descrita como la "adopción del único modelo", la Palabra hecha Carne: Cristo. Como dice Robert Jacques, al relatarnos la relación entre la historia de la conversión y su capacidad de modelar el deseo: "Simpliciano acierta parcialmente cuando, relatando la historia, nos dice que Agustín está embargado por el deseo de imitar a Victorino" (JACQUES R., 1988: 361)

El texto central es el que cita Harpman para trazar la mimesis de Victorino a Agustín como un "stacking models":

"Esta acumulación de modelos (models) continua incluso más allá de este episodio, guiando el proyecto entero de *Las Confesiones*, que su autor espera que estimule a otros co-

razones proveyéndoles de un modelo (model)... La lectura que podemos inferir de esta secuencia de acontecimientos, estabiliza al sujeto errante proponiéndole una especie de imitación con el poder de convertir, de ligar la vida del lector a la de su propio modelo (pattern)". (JACQUES Robert, 1988: 96)

Harpham expresa una última intuición acerca del descubrimiento agustiniano del deseo mimético:

"Situándose a sí mismo dentro de la comunidad de imitadores, Agustín comprende el texto cuando entiende que es un modelo para sí mismo; y se entiende a sí mismo cuando comprende su propia naturaleza "topológica", esto es, cuando ve no sólo que puede imitar el texto sino que es lo que ha estado haciendo en todo momento". (JACQUES Robert, 1988:97)

Harpham sugiere que la conversión implica una revelación y un descubrimiento de la propia naturaleza imitativa. Incluso llega a decir que la conversión implica una cierta ceguera de las relaciones imitativas que uno guarda con los otros. Uno se mueve del orgullo a la humildad en esta transformación pues... «Conversión o imitación de modelos... corrige la "eremítica" arrogancia de pensarse a sí mismo y a su propia historia como única»<sup>4</sup>.

El orgullo priva a uno de la auto-percepción de la propia naturaleza imitativa y cita a Girard para avalar su tesis:

«Es central a la pretensión de Girard que el deseo mimético es un deseo de poseer el "ser" del modelo de uno. "El objeto (de deseo) es sólo un medio para llegar al mediador. El deseo es dirigido al "ser" del mediador» (GIRARD, R., 1965: 53).

En este mismo sentido, de seguimiento de modelos y espejos, nos desvela Tyler Graham que Girard... "ha sido el modelo de su acercamiento a *Las Confesiones*" (GRAHAM, T., 1998:147).

Un sujeto del deseo mimético quiere convertirse en su modelo, aunque este "ser del otro", como Girard lo describe, sea ilusorio.

«Los grandes novelistas relatan su previa esclavitud a esta ilusión describiendo caracteres que vicariamente encarnan las luchas que los mitos miméticos han generado en la propia vida de los escritores» (GRAHAM, T., 1998:148).

Y continúa diciendo Tyler Graham:

... «para Girard, *el romanticismo es la creencia en que el deseo de uno parte de uno mismo y no es la copia de otro*". Y mientras esto sea así no existe el conflicto, pero la armonía desaparece en el momento en el que el objeto de deseo no puede ser compartido. Cuando esto ocurre el sujeto proclama enfáticamente que la admiración por el modelo ha sido sofocada por una envidia interiorizada, hasta que el modelo se convierte en obstáculo, y en una espiral de resentimiento y envidia se ven abocados a la rivalidad.

Lo que Agustín continuamente busca en los ocho primeros libros de *Las Confesiones* es el mismo ser evasivo deseado por cualquier sujeto de deseo mimético. Esclavo de las ilusiones descritas en su autobiografía, el alma de Agustín está inquieta hasta que encuentre el ser que es real. "Mi alma no descansará, Señor, hasta que no descanse en Ti" (I:1) "In-

quieta”, en su búsqueda de una transcendencia que se mantiene “desviada” (como Girard lo describe), la vida pre-conversión de Agustín consiste en un vagar de modelo idolizado en modelo idolizado, ninguno de los cuales puede garantizarle lo que Cristo, asegura, hace de manera definitiva» (GRAHAM, T., 1998: 148-9).

Para nuestros dos autores: *el único modelo que no genera rivalidad*, sino que su acercamiento imitativo genera libertad, es Cristo. Para Girard, los demás modelos son ídolos, en tanto en cuanto no pueden emanciparse de la mimesis contagiosa. Todos están cercados por la condición natural del deseo mimético que nos define como hombres. Un hombre no puede ser modelo para otro hombre sin que éste se convierta en un ídolo que exigirá la rivalidad en el paroxismo de la imitación apropiativa-antagónica. Aquí se nos introduce, como sin querer, el concepto de pecado original, por una parte, y, por otra, la copia idéntica de lo que dice San Agustín describiendo la imitación de Satán por parte del hombre, como equiparable a la que un hombre ejerce sobre otro hombre cuando lo idoliza como modelo.

Wohlman nos resalta esta apreciación:

«Satán ofrece una falsa copia de los atributos de Dios y parece que posee divinidad para aquellos que lo imitan. En este sentido, desear según el rival, en el sentido girardiano, es equivalente a seguir a Satán en el sentido agustiniano» (GRAHAM, T., 1998:264).

Más aún, la fenomenología girardiana del deseo mimético es equiparable a la explicación de la decepción satánica: *Mesonge romantique: c'est diabolique*.

Tyler Graham se pregunta en este mismo sentido:

... «¿cuántos se liberarán de las ilusiones que gobiernan la rivalidad auto-destructiva o la idea agustiniana de la imitación de Satán? Para Girard, la redención de las ataduras miméticas requiere una conversión en la parte más profunda del alma, aunque esta transformación se restrinja a menudo a las vidas de unos pocos elegidos» (GRAHAM, T., 1998:149).

Graham concluye que el testimonio de San Agustín acerca de su propia esclavitud del deseo mimético en su obra maestra, *Las Confesiones*: «sugiere que experimentó una conversión similar a la luz de la “verdad novelesca” (GRAHAM, T., 1998:150).

Y no hay lugar a dudas de la intención comparativa en Girard, acerca de la conversión ya literaria, ya religiosa, porque cuando escribe este ensayo Wohlman, (1985) no había querido Girard introducirse en el terreno de la teología; siete años después, en el libro de James Williams, *The Girard' Reader*, (p.65), Girard explica a Rebecca Adams que:

...«ya no dudo a la hora de hablar de teología. Donde quiera que encuentro ese deseo, diría, ese deseo positivo realmente activo del otro, hay algún tipo de gracia presente. Esto es lo que el cristianismo incuestionablemente nos cuenta ¿Y no es precisamente esto lo que Agustín quiere decirnos?»<sup>5</sup>

Así la conversión de Agustín es presentada como el paso de un ideal romántico a una verdad novelesca, es decir, como el paso de una imitación de un modelo espurio, tras otro modelo espurio, hasta desembocar en la “conversión” –dejar de mirar a modelos humanos que se convierten en rivales-. Por la decepción de no encontrar uno que realmente sacie las expectativas de un hombre, parafraseando a Girard, para mirar cara a cara al único modelo – perfecto-sin pecado original – cuya imitación libera en lugar de esclavizar

con las redes tejidas por un antagonismo interminable. Y, todo esto, ayudado por esa “gracia”, inefable pero eficaz, que ambos reconocen, superando así los límites de la literatura, para llegar a la antropología teológica.

De esta manera concluye su ensayo T. Graham, reconociendo que la grandeza literaria de *Las Confesiones* consiste precisamente en que...

«Lo que hace al texto de San Agustín único es el tener la misma profunda visión del hombre que permite a Dante, Cervantes, Shakespeare, Stendhal, Flaubert, Proust, y Dostoievski ir más allá de los límites de la mediocridad romántica y alcanzar las alturas del genio literario. Esta visión del hombre es la visión de la propensión humana universal de imitar los deseos de nuestros compañeros humanos, una visión nacida de *un tipo muy especial de conversión*» (ADANS, Rebeca, 1993:153).

### 3. El pecado original

Una vez más, sobre este tema, se encuentra el reconocimiento de Girard a San Agustín asintiendo al comentario que le propone Rebeca Adans:

...Veo su teoría general reconstruyendo de alguna manera la doctrina del Pecado Original. Usa un nuevo lenguaje y conceptos sofisticados, pero de algún modo es similar a la cosmovisión agustiniana (ADANS, Rebeca, 1993:20)

Una nueva antropología surge de Girard fundamentada en un viejo pilar: «El centro del pensamiento girardiano no es tanto “la violencia” o “lo sagrado” como una nueva concepción del Sujeto humano» (GANS. Eric, 1973:565)<sup>6</sup>.

La potencia radical de la mimesis para someter al hombre a la tiranía de un deseo imitativo, para llevarle por la vía de la rivalidad en sus relaciones con los otros hombres ignorando su mecanismo, nos otorga un concepto de hombre semejante al de “naturaleza caída” del agustinismo. En Girard no es una afirmación, una decisión teo-sófica, sino que es un diagnóstico respecto al hombre concreto y la patología de sus relaciones interindividuales y colectivas (TOURNIER, P., 1967:65)<sup>7</sup>. Friedrich Hacker, en su libro sobre la violencia (HACKER, F., 1972: 65-66) cita a la escuela psiquiátrica de Menninger para afirmar que el hombre es un ser de violencia y de pecado. Este concepto no sólo no es rechazado sino utilizado profusamente también por otro psiquiatra francés, Jean de Rougemont, que dice:

...«¿Acaso no me habían enseñado desde mi más tierna edad, que el hombre debía conducirse gracias a la fuerza del carácter y de la voluntad?, ¿Cómo es posible? En tanto el médico no puede sino constatar que el hombre, contrariamente a su convicción no detenta ninguna autoridad sobre sí mismo, ningún poder que le permita gobernarse. Por este motivo, el hombre, debe considerarse como un lisiado, un irresponsable nato, un enfermo *congénito*, un auténtico enfermo.» (TOURNIER, P., 1967: 66):

“¡Congénito!”, repite con exclamaciones Tournier, confeso girardiano, al final del párrafo, evocando la noción de “*pecado original*” agustiniana y asociándolo al concepto de *mal radical*. A propósito del análisis de la violencia, trayendo a colación que Lorenz titula su libro sobre la violencia y la agresividad como *Une histoire naturelle du mal*, Tournier,



afirma que el *mal*, es una enfermedad que...

...« no es la agresividad inherente a la vida, ni siquiera una cierta violencia necesaria a las más nobles realizaciones humanas y ordenadas por Dios, sino la pérdida de límites. Es una enfermedad por carencia, como las enfermedades que se deben a una carencia de vitaminas. Es un instinto congénito. La carencia, la ausencia de un instinto lo es también. El instinto que impide al animal matar a su hermano es ese freno que falta en el hombre. Pienso que también podemos decirnos que es uno de esos aspectos del pecado original que S. Agustín evoca... El hombre ha querido juzgar él mismo el Bien y el Mal, dicho de otra forma, esa famosa frontera entre la agresión buena y la violencia mala» (TOURNIER, P., 1967: 67-68).

Esta carencia de límites, de definición biológica y territorial en el hombre, es lo que hace a la rivalidad entre los sujetos antagonistas peligrosa, la que determina la violencia. El rival, el doble, no puede imponerle al otro su concepto de límite, en las relaciones miméticas, sin arriesgarse a que el otro lo entienda como un mensaje de agresión, debido a la ambigüedad del "double bind". El "imítame-no me imites", indistinguible en las relaciones basadas sobre el desconocimiento (*méconnaissance*) del mecanismo, que atrae y repele a la vez al sujeto hacia y desde el modelo, conduce a una exasperación incontrolable en el plano de la rivalidad. El modelo nunca guarda una relación neutral con el sujeto que le imita, con el pretendido doble, siempre es antagónica, y cada vez por cuestiones más insignificantes. Y, lo que es más, no parece haber ni un sólo deseo en el hombre que no venga determinado por la señal que interpone el deseo del modelo o del rival. Si los límites en la imitación los establece el otro, se desata una provocación que exaspera aún más el deseo de imitar el deseo del otro, provocando una escalada, sin retorno, de la mimesis conflictiva (GIRARD, 2007:72)<sup>8</sup>. ¿Podría un sujeto externo señalar esa frontera, esos límites en las relaciones interindividuales?

"Si el hombre es quien los pone, puede también desplazarlos. Siempre serán los más violentos los que los desplazarán. ¿Qué otra autoridad que la de Dios -dice Tournier- podría garantizarlos como infranqueables?"<sup>9</sup>.

Un mundo kantiano-rousseauiano, en el que se da por hecho que el hombre es sano por naturaleza y autónomo en su decisión ética-libérrima, nos resulta difícil congeniar con el hombre agustiniano-girardiano definido por Tournier, como débil, mimético, por tanto dependiente, y lejos de haber interiorizado la revolución en el pensamiento antropológico que nos trajo la Ilustración.

En Agustín resulta claro hablar de pecado original en el contexto, más amplio, de la Redención. El antídoto del pecado original es en este contexto evangélico la reconciliación universal de carácter unilateral que propugna Girard (DUPUY, J-P., 1979: 123): la esencia del amor es la  *fusión del deseo*, pero sólo se consigue cediendo al otro la primariedad. Así dice Dupuy, corroborando este discurso: "Si je suis l'Autre, ses victories seront toujours mes victories et jamais mes défaites." (DUPUY, J-P., 1979:123)


La neutralización del pecado original que nos aboca a la violencia de todos contra todos (Caín, Lameck., Torre de Babel...), sólo llega de la mano del sacrificio voluntario y pacífico del inocente, que Cristo asume y que ya estaba presente como figura en todo el Antiguo Testamento (Isaac, José, Jacob, Job, y todos los profetas, y la figura de la mujer que entrega su propio hijo a la compañera para salvar la vida de éste en el Juicio de Salomón, etc). Pero en Girard no se trata tanto de una Redención al viejo estilo teológico,

expiatoria, moralista, como si el sufrimiento de Cristo provocara la virtud, sino al estilo del Vaticano II como Misterio Pascual: Cristo ha encarnado la voluntad del padre de que todos los hombres se salven mostrando, con su muerte y resurrección, el camino de la reconciliación, que es el camino de la verdad del deseo y de la libertad del deseo, que se consume en el acontecimiento eucarístico, porque en él, el imitador se transforma en el modelo mismo. Este es un tema agustiniano por excelencia.

« Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor dicho, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es sangre de Cristo. Por medio de estas cosas quiso el Señor dejarnos su cuerpo y sangre, que derramó para la remisión de nuestros pecados. Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido»<sup>10</sup>.

«No sólo nos hemos convertido en cristianos, sino en Cristo mismo»<sup>11</sup>.

El Misterio pascual reconocido en Agustín comporta la unidad profunda entre cualquier hombre y el modelo:

«En efecto, no se ha de creer que Cristo esté en la cabeza sin estar también en el cuerpo, sino que está enteramente en la cabeza y en el cuerpo»<sup>12</sup> 

## Notas al pie

---

<sup>1</sup> MRVN, p. 64

<sup>2</sup> MRVN., p. 254

<sup>3</sup> MRVN., p. 25-7

<sup>4</sup> «conversio, or the imitation of models... corrects the "eremitic" arrogance of thinking oneself and one's story unique» (JACQUES Robert, 1988:56)

<sup>5</sup> Cf. Rebeca ADANS. Capt. "Violence, Difference, Sacrifice: A conversation with René Girard". Religion & Literature, Lo mismo repite en una entrevista concedida a WILLIAMS, James, in (1997:279), en el epílogo a propósito de la conversión de los discípulos en testigos de la verdad de Cristo: "This has to occur through the power of grace alone". Cf. Bibliografía. La cursiva es mía.

<sup>6</sup> «Le centre de la pensée girardienne n'est pas tant la "violence" ou le "sacré" qu'une nouvelle conception du Sujet humain»

<sup>7</sup> "La concepción bíblica del pecado es ese diagnóstico planteado respecto del hombre. Decir que el hombre es pecador es decir que está enfermo de cierta desmesura, que tiene pulsiones malsanas que contrastan con la salud de la naturaleza, con la armonía de la Naturaleza. La violencia fratricida se encuentra allí, en su alma, sin el freno del instinto que la contiene en el caso del animal y sin que él mismo pueda contenerla"

<sup>8</sup> El último libro de René Girard, Achever Clausewitz, abunda en el análisis de los fenómenos de escalada a la luz del libro De la guerra de este gran analista de los conflictos prusiano que fue Clausewitz.

<sup>9</sup> TOURNIER, P., 1967: 69

<sup>10</sup> Sermo 227, 1: PL 38, 1099.

<sup>11</sup> S. Agustín, In Iohannis Evangelium Tractatus, 21, 8: PL 35, 1568.

<sup>12</sup> Ibid., 28,1: PL 35, 1622.

# *Revisión de la teología apustiniana con una original teoría sobre el deseo (Segunda parte)*

Ánqel Jorge Barahona Plaza

## Bibliografía / Bibliography

- ADANS, Rebeca. *Religion and Literature*. Chicago: University CH. Press, 1993.
- San AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín*. 41 Vols. Madrid: BAC, 2009
- ALLISON, J. *The joy of being wrong*. New York: The Crossroad Herder Book, 1998.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. London: Faber and Faber, 1967.
- DOMENACH, J.M. *Las ideas contemporáneas*. Barcelona: Kairós, 1983.
- DUMOUCHEL, P. *Violence et Vérité. Colloque de Cerisy*. París: Grasset, 1985
- DUPUY, J-P. *L'enfer des choses*. París: Seuil, 1979.
- GANS Eric. "Pour une esthétique triangulaire". *Esprit*. Noviembre, 1973, nº 429.
- GIRARD, René. *Quand ces choses commenceront*; traducción española es del autor de este artículo, "Cuando estas cosas empiecen a suceder". Madrid: Encuentro, 1996. (Abrev: QCHC)
- GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Orig. Trad. 1978. "Los misterios de nuestro mundo". Salamanca: Sígueme, 1982 (Abrev.: CHC)
- GIRARD, René, *René Girard com Teólogos da libertação, un diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Picarabia: Ed. Vozes y Unimep. Edc de Hugo Assmann, 1991.
- GIRARD, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2000 (Abrev: Satán)
- GIRARD, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986. (Abrev: CHEX)
- GIRARD, René. *Deceit, Desire and the novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965; Antropología, literatura y mimesis. Trad. Barcelona: Gedisa, 1986.
- GIRARD René. *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Ed. Caparrós. Col. Esprit 1996.
- GIRARD René. *Achever Clausewitz*. París: Carnetsnord, 2007.
- GRAHAM, T. "St. Augustine's Novelistic Conversion". *Contagion*. Loyola: Chicago University, 1998.
- HACKER, F. *Agression, Violence dans le monde moderne*. París: Calmann-Lévy, 1972
- HARPMAN, Geoffrey. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University CH. Press, 1987.
- JACQUES Robert. "Le livre VIII des Confessions de Saint Augustin: une approche herméneutique". *Laval Théologique et Philosophique*, 44. 1988
- WILLIAMS, James. *The Girard' Reader*. New York: James Williams Edcs., 1997.
- TOURNIER, P. *Violencia y Poder*. Buenos Aires: Edcs. Aurora, 1979.
- WOHLMAN, A. "René Girard et saint Augustin: Anthropologie et Théologie". *Recherches augustinienes XX*, 1986.