

Ruelle Gómez, Adriana  
Universidad Nacional de Colombia

@ aruelle@javeriana.edu.co

■ Recibido / Received  
1 de agosto de 2024

■ Aceptado / Accepted  
26 de octubre de 2024

# Aproximaciones fenomenológicas a la mimesis positiva desde la perspectiva de Merleau-Ponty

Phenomenological Approaches to Positive Mimesis from the Perspective of Merleau-Ponty

Este artículo presenta una aproximación fenomenológica a la mimesis positiva en la teoría de René Girard, integrando las perspectivas de Merleau-Ponty sobre corporeidad y percepción. Al conectar los conceptos de reflexividad y reversibilidad, se resalta cómo el cuerpo transforma el deseo, permitiendo resignificar las relaciones más allá de la rivalidad. Se propone una mediación afectiva, inspirada en la memoria afectiva de Proust, para explorar cómo las sensaciones corporales actúan como vehículos de sanación y conexión, ofreciendo un enfoque secular para la mimesis positiva. Además, se analiza cómo la memoria posibilita la resignificación del presente y la comprensión de la interioridad. Finalmente, se aborda la reciprocidad relacional dentro de una ontología relacional, destacando la conexión entre mediación e interdividualidad en Girard desde una perspectiva fenomenológica.

palabras clave: Mimesis positiva, mediación afectiva, interdividualidad, fenomenología de la percepción, ontología relacional, Girard, Merleau-Ponty

This article presents a phenomenological approach to positive mimesis in the theory of René Girard, integrating Merleau-Ponty's perspectives on corporeality and perception. By connecting the concepts of reflexivity and reversibility, it highlights how the body transforms desire, allowing relationships to be redefined beyond rivalry. An «affective mediation» is proposed, inspired by Proust's «affective memory», to explore how bodily sensations function as vehicles of healing and connection, offering a secular approach to positive mimesis. Additionally, the analysis considers how memory enables the re-signification of the present and a deeper understanding of interiority. Finally, the article addresses relational reciprocity within a relational ontology, emphasizing the connection between mediation and interdividuality in Girard's thought from a phenomenological perspective.

key words: Positive mimesis, affective memory, interdividuality, relational ontology, phenomenology of perception, Girard, Merleau-Ponty

## 1. INTRODUCCIÓN

La mimesis es un concepto central en la teoría de René Girard, quien sostiene que el deseo humano no es autónomo, sino que se configura a través de la imitación del deseo de otro, fenómeno que denomina *deseo mimético*. Esta dinámica establece vínculos entre sujetos que pueden generar rivalidades y conflictos, pues tanto el modelo como el imitador compiten por los mismos objetos de deseo en una escalada mimética. En sus primeros escritos, Girard (1961, 2023) exploró que la memoria afectiva, especialmente en el contexto de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, podía ofrecer una vía para resolver la tendencia del deseo mimético hacia el conflicto. Sin embargo, en sus obras posteriores, Girard (2010) dejó de lado este horizonte de comprensión y se planteó la mediación íntima, un enfoque desarrollado dentro de una antropología teológica que propone la imitación de Cristo como el camino para trascender las dinámicas miméticas conflictivas.

La orientación teológica de Girard ha sido criticada por su limitación para abordar la mimesis positiva en contextos seculares y cotidianos (Adams y Girard, 1993). Martha Reineke (2014) ha señalado que, en sus primeros escritos, Girard presentaba elementos de una fenomenología implícita que posteriormente abandonó. Reineke destaca la importancia de recuperar este contexto fenomenológico, especialmente en relación con la memoria afectiva, para comprender y resolver las dinámicas de rivalidad mimética. Esto plantea una pregunta central: ¿cómo podemos rescatar esos elementos fenomenológicos en Girard para concebir una mimesis positiva que sea aplicable en la vida cotidiana?

Para abordar este problema, este artículo propone una aproximación fenomenológica que integra las perspectivas de Merleau-Ponty sobre la corporeidad y la percepción en la teoría mimética de Girard.

Desde sus primeros años académicos, Girard encontró inspiración en la fenomenología de Merleau-Ponty para explorar el carácter relacional de las experiencias humanas. La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty ofrece una base conceptual sólida para entender cómo la reflexividad y la reversibilidad permiten al sujeto interactuar de manera activa con su entorno, dentro de la metáfora de la carne. Esta visión concibe el cuerpo como un sujeto activo capaz de crear significados a través de la percepción y la interacción, estableciendo un terreno fértil para pensar en la mimesis positiva.

El enfoque permite revisar la teoría de Girard para descifrar los tránsitos fenomenológicos y ontológicos que estructuran el deseo mimético, situando lo relacional como un elemento central para comprender la dinámica del deseo y la posibilidad de una mimesis positiva. Al combinar estos enfoques, se busca superar las limitaciones del marco teológico girardiano y ofrecer una perspectiva accesible y secular arraigada en la experiencia cotidiana del cuerpo.

El artículo se organiza en cinco partes. Primero, se plantea la necesidad de un marco fenomenológico para la teoría mimética, explorando las ideas de Martha Reineke (2012, 2014) sobre la fenomenología implícita en los primeros escritos de Girard, con especial atención a la memoria afectiva para entender la rivalidad y la mimesis positiva. Segundo, se revisa la perspectiva de João Cezar Rocha de Castro (2017) sobre la mediación en Girard, donde destaca la interdividualidad como base de una ontología relacional. Tercero, se introduce la fenomenología de Merleau-Ponty, apelando a las nociones de vórtice y vértice para explicar el flujo del deseo mimético. Cuarto, se propone la idea de mediación afectiva, que conecta las teorías



de Girard y Merleau-Ponty. Quinto, se analiza un capítulo de *Star trek, The perfect mate*, propuesto por Rebecca Adams (Redekop, 2002), como ejemplo de la mimesis positiva, donde se integran elementos de la teoría mimética y la fenomenología.

En definitiva, este artículo propone una aproximación fenomenológica al deseo mimético combinando diversos planteamientos para entender que el cuerpo y sus afectos son marcos de conexión y significación de la mimesis positiva. Esto facilita la comprensión de las dinámicas del deseo, las mediaciones, la interdividualidad y la intersubjetividad en la teoría girardiana.

### **1.1. La vía inicial: Pilares fundadores de lo fenomenológico**

La teoría mimética de René Girard teje una serie de planteamientos significativos sobre los orígenes de la violencia tradicionalmente asociados a la mimesis negativa, los cuales, por la amplitud expositiva a lo largo de sus obras, contrastan con la insuficiente revelación de la cara positiva, situada en la comprensión de la no violencia. En términos generales, ambos frentes miméticos generan mecanismos de cohesión social: en la mimesis negativa, se produce una crisis cuya solución es el sacrificio de una víctima, un chivo expiatorio, lo que garantiza la armonía colectiva por un tiempo; luego, el ciclo se repite. Por otra parte, la mimesis positiva introduce otro tipo de mecanismo social, uno que permite trascender la escalada violenta estableciendo un sistema resolutorio, ajeno al mecanismo del chivo expiatorio, capaz de promover la reconciliación, el perdón, el amor al prójimo, la no violencia y la no victimización.

Diversos estudiosos del tema se han dado a la tarea de dar forma y contenido a la idea de una mimesis positiva. Para cumplir con este cometido, han identificado en la obra de Girard planteamientos fundamentales (Doran, 2014; Redekop y Ryba, 2014, Adams, 2000; Reynolds, 2014; Reineke, 2014a). A partir de sus análisis, ha surgido un horizonte comprensivo que confronta la idea de que los hombres están sometidos a la necesidad impuesta por el deseo metafísico de aniquilar y ser aniquilados, ya sea de manera simbólica o real, para asegurar la supervivencia tanto del individuo como del colectivo.

Girard expone la secuencialidad del mecanismo mimético de la violencia en el segundo capítulo de *Evolution and conversion* (Girard et al., 2017). El pensador francés lo describe como un «mecanismo que genera tanto dinámicas psicológicas interindividuales como fenómenos sociales más generales» (p. 41). En este contexto, se hace la distinción entre la noción de deseo mimético y la de mecanismo mimético, lo cual se articula mediante una secuencia fenomenológica que resulta esencial para comprender el fenómeno.

*La expresión «mecanismo mimético» cubre una secuencia fenomenológica que es bastante amplia. Describe el proceso en su totalidad, comenzando por el deseo mimético, que entonces se transforma en rivalidad mimética, finalmente se intensifica hasta el nivel de crisis mimética y por último acaba con la solución del chivo expiatorio (Girard et al., 2017, p. 41).*

A primera vista, la mención de una secuencialidad fenomenológica podría llevar al lector a esperar el discurrir fenomenológico husserliano, en el que los conceptos de la epojé, la reducción eidética, la reducción trascendental, el análisis noético/noemático y la constitución





de sentido serían las piedras angulares para entender el mecanismo mimético. No obstante, la teoría girardiana no sigue el camino de una fenomenología sentada en los estados de la conciencia. La realidad es otra, pues los estados de la conciencia no son un tema que interese al pensador francés. En cambio, lo crucial es comprender las dinámicas miméticas a partir del triángulo del deseo, donde el imitador y el modelo-mediador se relacionan a través del objeto, que, a primera vista, es el vínculo articulador para relacionarse en el mundo.

Girard, en la misma obra, menciona las bases fenomenológicas que lo alimentaron. Partiendo de la lectura de Sartre pasó «a Merleau-Ponty y a todos los autores relacionados con la fenomenología», quienes, expresa, lo fascinaron hasta tal punto que por un tiempo quiso escribir con «estilo fenomenológico» (Antonello *et al.*, 2017, p. 18).

Martha Reineke, en su obra *Intimate domain* (2014, p. 6), subraya la importancia de recuperar los trances fenomenológicos presentes en las primeras obras de Girard para sostener la argumentación a favor de una mimesis positiva. Su llamado es a retomar este enfoque, pues considera que la experiencia sensorial es clave para entender la mimesis positiva, al ofrecer un puente que permite a los individuos transitar de la rivalidad y el conflicto a estados de tranquilidad. Este tránsito se logra a través de la memoria afectiva que Marcel Proust explora en *En busca del tiempo perdido*. En el análisis de Girard, se destaca que esta memoria se activa mediante una experiencia corporal, situando el cuerpo como mediador esencial en este proceso.

Aun así, el interés de Girard por desarrollar una perspectiva fenomenológica no se hace explícito en sus obras principales. Algunas menciones directas a Merleau-Ponty aparecen en *Mimesis and theory: Essays on literature and criticism* (2008), donde Girard critica el formalismo como herramienta predominante para el análisis de la obra de arte y destaca la equivocidad del lenguaje como una cualidad positiva. No obstante, en sus primeros textos, como *Mentira romántica y verdad novelesca* (1963) y *Proust: A collection of critical essays* (1962), al analizar la obra de Marcel Proust, Girard invita tanto al lector como al académico a considerar la influencia que Merleau-Ponty ejerció en su teoría, tal como afirma en *Evolution and conversion*.

Las explicaciones de Girard sobre el mimetismo están enmarcadas en las huellas de la corporalidad, que se reflejan en el despliegue de emociones vinculadas al deseo mimético. La fascinación por la vivacidad de los intercambios entre imitador y modelo, junto con la fuerza sacrificial del colectivo que demanda un chivo expiatorio como medio catártico, responde al ejercicio agudo, muy demandante, de comprender los caminos de la rivalidad humana en la cotidianidad. Este antagonismo se manifiesta en la demanda que conlleva habitar el mundo, donde lo relacional se circunscribe a las experiencias que conectan con la vivacidad de la existencia.

En ese universo de relaciones entre sujetos y colectivos, también se descubre que la mimesis positiva es la otra cara de la moneda. En este caso, los vínculos, las afecciones, las emociones y las interacciones invitan a cuestionar la idea, a menudo atribuida a la teoría girardiana, de que es una perspectiva guiada por un pesimismo que afirma una «ontología de la violencia» (Palaver, 2013). Si el deseo mimético es la respuesta a la enfermedad ontológica, y estamos condicionados por ella, entonces, la violencia sería el eje central de la vida humana.

Sin embargo, las observaciones que Girard realiza sobre Marcel, el protagonista de *En busca del tiempo perdido*, en torno a la «memoria afectiva» y la «conversión espiritual» (1962, 1963), junto con las precisiones que aparecen sobre la «mediación íntima» en *Clausewitz en los extremos* (2012), son elementos determinantes del enfoque positivo de la mimesis. Al hablar de indiferenciación positiva, Girard describe la cercanía justa entre el imitador y el

modelo, lo que permite pensar en los vínculos relacionales a través de los cuales se cultiva una mimesis donde la identificación con el otro, el semejante, se ajusta al mecanismo mimético emancipatorio de la rivalidad, el conflicto y la violencia que propone la figura de Jesús. Este enfoque afirma una «ontología de la paz» (Palaver, 2013) en la cual el mimetismo es fundamental para la reconciliación y la compasión.

La suma de los diferentes aspectos presentados nos acerca a la comprensión del deseo mimético desde diversos ejes. Uno de ellos es su rol vinculante, el cual habilita la interdependencia entre sujetos; de este modo, el deseo mimético se inscribe en el horizonte de una ontología relacional y una filosofía de la intersubjetividad. Otro eje, según lo indicado, es la potencia del deseo mimético entendido en el marco del dispositivo relacional. Esta interpretación precede a cualquier comprensión maniquea que ubique el deseo exclusivamente en el enfoque negativo.

Finalmente, el vigor de lo relacional inherente a la praxis humana —que implica estar entre humanos— subsume lo mimético en el conjunto de experiencias corporales. Así pues, la mimesis, como hecho relacional, implica la vivacidad de la corporalidad, que se entrecruza entre los sujetos y los entrelaza. Esta idea nos aproxima a la retórica de la vivacidad, que conlleva la presencia y la pertenencia al mundo de los relacionamientos, en los que se da forma a la existencia individual.

En este sentido, el neologismo *interdividual*, que propuso Girard en *Cosas ocultas...*, conjura el sentido de la trayectoria ontológica y fenomenológica del deseo mimético, lo que permite dar el acento a la trama de la praxis relacional entre los sujetos como el punto álgido de la teoría mimética. En ese orden de ideas, como explica Tania Checchi, lo que hace Girard es poner «el acento en el carácter inacabado del individuo, que solo emerge y se mantiene en ese “entre.” Un individuo ya constituido que se pone soberanamente en relación con los demás sería una ilusión» (Girard y Checchi, 2021, p. 28).

João Cezar de Castro dedica un tramo importante de su obra *¿Culturas shakespearianas?: Teoría mimética y América Latina* (2017) para la teorización del planteamiento girardiano, teniendo como punto de referencia lo interdividual. En este sentido, explica oportunamente que «con este concepto la individualidad no se define de manera autónoma sino más bien depende de la interacción con otros, siendo por definición intersubjetiva. Por ello, no se trata de “individualidad” sino de “interdividualidad”» (Rocha, 2017, p. 54). Adicionalmente, siguiendo las manifestaciones de la secuencia lógica de este *entre* que convoca los relacionamientos miméticos, Castro plantea que «a través de la primacía concedida a la tarea de la “mediación” en la teoría girardiana se ratifica la esencia relacional de la teoría mimética» (Rocha, 2017, p. 54).

Asimismo, Duncan Morrow destaca la importancia de la visión relacional del deseo mimético afirmando que lo central de la hipótesis mimética es el «redescubrimiento de la relación como núcleo de la existencia humana». La realidad es que «no solo todo y todos existimos en las relaciones, sino que las relaciones son la base del ser, y no al revés». Así pues, son las dinámicas relacionales las que envuelven la existencia, pues «detrás, delante y alrededor de cada persona está lo “dado” de la relacionalidad», ya que en «no hay ser humano fuera de un determinado nexo de relaciones» (2015, p. 197).

La idea de una ontología relacional demanda una descripción fenomenológica sobre la naturaleza relacional de la existencia. Desde esta perspectiva, el ser humano no es una enti-



dad aislada, pues emerge, se define y se comprende a través de sus relaciones —en lo que vemos la fluencia de lo interindividual—. Las relaciones son la condición de la existencia, «la base del ser, y no al revés». No existimos y, luego, nos relacionamos; la existencia misma es relacional. La idea de que la relacionalidad está dada sugiere que es un atributo inherente a la humanidad e insoslayable, que antecede a la conciencia y a las acciones individuales. En esencia, somos entidades relacionales.

## 1.2. *Mediación y praxis relacional*

La teoría mimética de René Girard determina que el deseo, tanto el metafísico como el mimético, es el motor que impulsa las relaciones humanas, intersubjetivas o colectivas, cuyos trayectos son, por una parte, la rivalidad y la violencia y, por otra, la reconciliación, el perdón y el amor. Así pues, la mimesis dinamiza el tejido ontológico que sostiene la existencia humana, condicionando la estructura relacional y social al conjunto de experiencias que determinan el devenir del ser.

Los avatares de la vida humana responden a dinámicas intersubjetivas que se desarrollan en dos escalas: las tensiones internas, individuales, y las tensiones externas, colectivas. Ambas dimensiones están vinculadas al deseo metafísico que se constituye en la base de la enfermedad ontológica que afecta al sujeto. Esta enfermedad surge del insaciable anhelo de resolver la tensión existencial causada por la experiencia de la incompletud del ser. El individuo, al sentirse incompleto, intenta colmar la carencia a través de la captura del ser del otro, quien actúa como su modelo, en lo que se despliega la estrategia imitativa y mimética (Girard, 2023).

En esta praxis relacional, el sujeto adopta el rol de imitador, que persigue los mismos objetos que su modelo, lo que le permite alcanzar una saciedad temporal del apetito devorador del ser de otro. De este modo, se representa el triángulo del deseo que Girard explica, compuesto por el imitador, el modelo y el objeto deseado. Este andamiaje ontológico es el marco relacional de lo interindividual fundamental, que explica cómo se estructura la identidad de las partes involucradas, brindando la comprensión de la praxis social cotidiana.

Girard introduce la noción de mediación para explicar el vínculo entre el sujeto y el modelo. Esta conexión la define como una «distancia espiritual» (2021, p. 14), un territorio intermedio donde las «formas sociales, culturales e intelectuales» pueden conectarse o mantenerse separadas. Este horizonte de relación es el que lleva a la distinción entre «mediación interna» y «mediación externa» (Girard, 2017, pp. 41-43).

En la mediación interna, las fronteras entre el sujeto y el modelo se desdibujan y sus esferas se entrelazan hasta influenciarse mutuamente, penetrando el ser del otro (Girard, 2023, p. 18). Esta cercanía lleva a una tensión donde la rivalidad, el conflicto y la violencia son inevitables. Por otro lado, en la mediación externa, la distancia espiritual entre las partes las mantiene a salvo de la confrontación, preservando su integridad, dado que cada una se encuentra en un ámbito separado.

El triángulo del deseo en la teoría de Girard traza el recorrido de la mimesis y la enfermedad ontológica como fuerzas que moldean la experiencia humana en su anhelo más íntimo. No se trata de poseer un objeto, sino de ser como el modelo. Aquí, el deseo metafísico revela su verdadera naturaleza, pues el imitador no busca el objeto en sí, sino aquello que lo tras-



ciende, esto es, el ser del modelo, vivencia requerida para la plenitud del imitador. Bajo el tamiz de esta constelación metafísica y ontológica del deseo, el ser humano habita un mundo en el que busca satisfacer su necesidad de alcanzar la completud ontológica.

Las dinámicas miméticas se despliegan con una fuerza arrolladora. El sujeto, sin ser consciente de ello, queda atrapado en una espiral mimética, intentando constituir su identidad reflejando la de su modelo. Esta búsqueda no ofrece descanso. Lo que comienza como un intento de afirmación personal termina por convertirse en una travesía mimética. El imitador se ve inmerso en una crisis de identidad, que lo persigue llevándolo a la insatisfacción perpetua de quien ansía lo inalcanzable. Así pues, la praxis relacional mimética se erige, entonces, como el centro gravitacional de la vida humana. En el día a día, el individuo orbita en torno a una incompletud ontológica de la que, pese a sus esfuerzos, no consigue vaciarse. En este contexto, el deseo mimético ciñe el horizonte desde el cual se comprenden las disparidades relacionales que dan forma a la existencia.

René Girard expone en su teoría la indiferenciación negativa que dibuja los tenores agudos de la mimesis de la violencia. Aquí, las prácticas relacionales se tornan destructivas, pues están atravesadas por constelaciones de vínculos regidos por la mimesis adquisitiva, donde los individuos buscan apropiarse de los mismos objetos y del ser del modelo. Estas tensiones fragmentan las relaciones intersubjetivas, dinámica que se proyecta en el colectivo, generando caos y confrontación. En este contexto, el ciclo mimético suele culminar en la figura del chivo expiatorio. La comunidad, incapaz de gestionar las tensiones miméticas, canaliza su violencia hacia una víctima común, logrando una reconciliación temporal, pero nunca una paz duradera (Girard, 1986).

No obstante, el pensador francés plantea otro plano de la mimesis que se aparta del conflicto, idea que, a efectos de la comprensión teórica, se ha enunciado en un marco dicotómico como una mimesis positiva. En esta praxis relacional, el deseo mimético no se disipa bajo el yugo de la confrontación y la cosificación del otro, el modelo o el imitador, sino que se gestiona a través de la mediación íntima.

El dominio de la mediación íntima es el de la indiferenciación positiva, por medio de la que es posible precisar el punto de inflexión para reconocer la experiencia y capacidad de los seres humanos para renunciar al conflicto y a la violencia (Girard, 2010). Por ello, pueden elegir modelos que guían este proceso de conversión, entre los que destaca el sentido de una ontología relacional, que late en el deseo mimético, en el que el núcleo del punto gravitacional es la capacidad que se tiene de relacionarse con los demás —la interdividualidad—. Este grado de apertura no implica vaciar la subjetividad del deseo. No es posible, ya que el deseo impulsa las relaciones en cualquier dirección, ya sea de manera creativa, que fomenta el crecimiento, o de manera destructiva, que las erosiona (Adams y Girard, 1993).

La indiferenciación positiva implica la capacidad de identificarse con otros. Esta conexión relacional puede ser cultivada a partir de la elección de modelos positivos. Girard afirma que quienes salvan vidas en los hospitales y orientan de manera ética la investigación representan la realidad de estos modelos (2010, p. 195). Sin embargo, la agudeza del destello de la mimesis positiva que habita en el ser de cada uno la explica el pensador francés a través de la mediación íntima —referida por san Agustín en su obra *Confesiones*—. Girard afirma: «“Mediación íntima” (en el sentido del Deus interior íntimo meo de san Agustín), en la medida en que supone una inflexión causada a la mediación interna, siempre posible de degenerar en mala reciprocidad. Esta “mediación interna” no sería otra cosa que la imitación de Cristo» (2010, p. 199).





La tercera mediación que propone Girard refiere la relación del ser humano con lo divino en su interioridad. Es la conexión directa con Dios en el corazón, que actúa como guía interno para prevenir la rivalidad y la violencia. A través de la mediación íntima, es posible superar la reciprocidad de la indiferenciación negativa. En lugar de buscar ser como el otro en términos de deseo competitivo, en el que el modelo mediador se constituye en un obstáculo, lo que en el *crecento* de la rivalidad lleva a los espejos miméticos y la resolución expiatoria. En cambio, la imitación crística es el germen de una praxis relacional que afirma la renuncia al conflicto y a todo mimetismo adquisitivo y cosificador. Así, se forja el encuentro íntimo, sosegado, con la divinidad que habita en cada uno.

La mediación íntima se constituye como una mediación interna transformada y actúa como un correctivo apacible que involucra la capacidad de reflexión para que el individuo se despoje de las tendencias miméticas destructivas. La praxis relacional positiva señala la trayectoria hacia un amanecer heroico. En este horizonte, el gozo de una vida libre de conflicto revela el sentido de plenitud que se alcanza mediante la imitación de Cristo. En esta imitación, se expande un sentido de la existencia que rechaza toda vanidad del modelo que busca ser imitado. En su lugar, se afirma la necesidad de desaparecer en favor de otro, manteniendo la buena distancia entre imitador y modelo, de manera que no estén tan cerca que lleguen al conflicto ni tan lejos que ocupen planos espirituales totalmente diferentes y distantes (Girard, 2010, pp. 184-185).

### 1.3. La fenomenología de Merleau-Ponty: Vórtice y vértice

Maurice Merleau-Ponty propone una fenomenología de la percepción que parte de la crítica al dualismo cartesiano, el cual determina como horizonte ontológico y epistémico la dicotomía entre mente (*res cogitas*) y cuerpo (*res extensa*). En lugar de esta división, el filósofo francés contemporáneo da preeminencia al mundo de la percepción, definido como «aquel que nos revelan nuestros sentidos y la vida que hacemos» (2003, p. 13).

Con una postura combativa, Merleau-Ponty critica los enfoques que disocian la experiencia de lo que es real y verdadero, insistiendo en la necesidad de «recuperar el mundo tal y como lo captamos en la experiencia vivida» (2003, p. 13). Asimismo, el filósofo francés se distancia del planteamiento de Husserl, quien al considerar la conciencia como constitutiva del mundo afirma una «reducción trascendental», de modo que el sujeto tiene el papel de sintetizar el objeto a través de su conciencia (Merleau-Ponty, 1993, pp. 9-13).

Diprose y Reynolds precisan lo propio del giro fenomenológico de Merleau-Ponty en los siguientes términos:

*El vínculo paradójico entre las dimensiones «objetivas» y «subjetivas» del mundo percibido, reconciliando así los hechos empíricos de las ciencias con la emergencia histórica y cultural del significado. Por lo tanto, la fenomenología de Merleau-Ponty culmina en una filosofía de reflexión radical, es decir, de una racionalidad que reconoce su propia contingencia y dependencia de la existencia dada en el mundo (2014, p. 18).*

El giro fenomenológico de Merleau-Ponty, como señalan Diprose y Reynolds, revela la naturaleza paradójica y la ambigüedad que envuelve la percepción, al entrelazar las dimensiones objetivas y subjetivas del mundo. Así, en lugar de separar lo percibido objetivamente de la experiencia subjetiva del cuerpo, Merleau-Ponty reconoce que ambos aspectos están incuestionablemente ligados. La percepción es el punto donde convergen el mundo físico y el mundo vivido, con sus significados históricos y culturales. Este enfoque rompe con el dualismo, sentándonos en una realidad que constituye el principio de una verdad ontológica: no podemos comprender el mundo sin tener en cuenta que somos en el mundo habitantes y copartícipes de él: esto ocurre a través del cuerpo.

El continuo entrelazamiento entre el cuerpo, el mundo y nuestras comprensiones de ambos genera la necesidad de representar la percepción como un proceso relacional y en constante movimiento. De aquí surge la propuesta de una «cartografía de la percepción» que capture estas interacciones mediante las nociones de carne, reversibilidad, reflexividad y entrelazo-quiasmo (Merleau-Ponty, 2010). Esta arquitectura ontológica, anclada en el giro fenomenológico mencionado, modela el movimiento perceptivo y su transformación constante a partir de las dinámicas relacionales ilustradas por la percepción y la experiencia.

La propuesta de una cartografía de la percepción interpreta el fenómeno perceptivo a partir de las nociones de vórtice y vértice. Esta geografía relacional captura diversos aspectos que configuran el mundo sin caer en su cosificación. Desde esta perspectiva, la fenomenología merleau-pontiana ofrece una comprensión de la intersubjetividad y de una ontología relacional, conceptos que también se encuentran en la teoría mimética de Girard. Ambos enfoques coinciden en que la existencia humana se teje a través de relaciones que son simultáneamente corporales y sociales, planteamiento que responde al compendio ontológico de la interdividualidad.

Propongo el vórtice del fenómeno perceptivo como una metáfora para describir el flujo dinámico de las experiencias perceptivas. Primero, siguiendo a Merleau-Ponty, la percepción está mediada por el cuerpo, que es la base y el principio de la relación de todo sujeto con el mundo. En este sentido, el entrelazo cuerpo-sujeto es crucial para comprender que el cuerpo, en constante interacción con el entorno, genera una experiencia perceptiva en continua transformación (Merleau-Ponty, 1993). Segundo, el vórtice se refiere a la fluctuación incesante de las percepciones. Este flujo no es estático, ya que las percepciones y experiencias se tejen y reconfiguran continuamente. Tercero, el cuerpo-sujeto habita el mundo y participa activamente en la creación de un tejido perceptivo que nunca se cierra ni se estabiliza por completo.

Por consiguiente, como expresa el Merleau-Ponty, «el “algo” perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un “campo”. Una región verdaderamente homogénea, sin ofrecer nada que percibir, no puede ser dato de ninguna percepción. La estructura de la percepción efectiva es la única que pueda enseñarnos lo que sea percibir» (1993, p. 26).

El cruce con *algo más* en lo perceptivo constituye el núcleo dinámico que convoca una espiral de relaciones entre cuerpos-sujetos, que al entretejerse generan reciprocidades. Este entrelazamiento refleja el constante y evolutivo movimiento de las experiencias, generando un flujo continuo de percepciones que tejen una estructura abierta y dinámica, en la que otros tejidos también participan de forma vibrante.

El vértice, por su parte, es el punto en el que las experiencias perceptivas de los cuerpos-sujetos convergen momentáneamente, dando una forma parcial a lo percibido. A diferen-





cia del vértice, que es fluido y expansivo, el vértice marca un límite temporal en el proceso perceptivo. Este límite no es definitivo, ya que lo percibido sigue abierto a nuevas conexiones con otras percepciones. Así pues, el vértice permite al sujeto capturar provisionalmente una parte del mundo, estabilizando la percepción suficientemente como para darle sentido. Aquí entran en juego los conceptos de reversibilidad y reflexividad, mientras que en el vértice el horizonte está dado por la carne y el entrelazo-quiasmo.

Al explorar la percepción —puente que conecta la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty con el universo de la ontología relacional— desde los planos del vértice y el vértice, se concretan los ejes y marcos relacionales que conforman la arquitectura ontológica propuesta. En el caso del vértice, la noción de carne actúa como una metáfora que ilustra que los cuerpos son, simultáneamente, sujetos y medios de relación con el entorno, al estar inmersos en la corporalidad y tejiéndose constantemente con ella. Por otro lado, en el vértice, los conceptos de reversibilidad y reflexividad explican los límites que configuran lo percibido, delimitando provisionalmente una comprensión del mundo.

Finalmente, ambos planos, aunque complementarios, ofrecen una comprensión dual de la percepción: como un proceso abierto y continuo en su relación con el entorno (vértice) y como un acto de delimitación comprensiva y parcial que estabiliza temporalmente lo percibido (vértice).

#### **1.4. Relacionalidad, entrelazos y la carne**

En *Lo visible y lo invisible* (2010), última obra de Merleau-Ponty, el autor conceptualiza la carne proponiendo una teoría que suma lo metafórico que le es propio y lo retórico del entrelazo-quiasmo. El engranaje al que apela el filósofo francés para presentar las consideraciones fenomenológicas es el punto capital de su teoría.

Lo esencial es que lo visible y lo invisible no son dos esferas separadas ni entidades en oposición, como sugiere una perspectiva dualista. En lugar de considerar lo visible como lo que simplemente se presenta ante el sujeto y lo invisible como algo completamente inaccesible, Merleau-Ponty los entiende como dimensiones entrelazadas de una misma realidad perceptiva. Lo visible es lo que se revela a través de la experiencia corporal del sujeto, mientras que lo invisible es lo que permanece oculto o fuera de la percepción directa, pero es esencial para que lo visible tenga sentido. Lo invisible está implícito en lo visible, influyendo en la forma en que lo percibimos.

Merleau-Ponty explica sobre el tema:

*Lo visible alrededor de nosotros parece descansar en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro o como si hubiera entre él y nosotros una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa. Y, sin embargo, no es posible que nos fundamos en él, ni que él pase a nosotros, porque entonces la visión se desvanecería en el momento mismo de hacerse, por desaparición del vidente o de lo visible. Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente, se ofrecerían al vidente, y no es un vidente, vacío primero, que posteriormente se abriría a ellas, sino algo a lo que sólo podemos aproximar más palpándolo con*

*la mirada, cosas que no podemos soñar con ver “totalmente desnudas”; porque la misma mirada las envuelve, las viste con su carne (2010, p. 119).*

En la cita, la percepción se describe como si nuestra visión se formara en el centro de lo visible, en una intimidad similar al encuentro constante entre el mar y la playa. En este sentido, el vórtice funciona como un núcleo dinámico donde el sujeto que percibe y el mundo visible se entrelazan sin fusionarse, es decir, sin convertirse en una unidad. Si esto ocurriera, el dinamismo relacional desaparecería, dando lugar a límites claramente definidos. Así, el vórtice se concibe como una figura de movimiento continuo, donde las percepciones se reconfiguran sin cesar, evitando que la percepción se fije completamente en un solo punto.

La metáfora del mar y la playa ilustra cómo las olas (percepciones) vienen y van, tocando la arena (el mundo visible), sin reposar nunca completamente. En esta dinámica, el vórtice sería el lugar donde tiene lugar esta relación fluctuante entre lo percibido y el que percibe. En este espacio, cada experiencia perceptiva afecta tanto al sujeto como al mundo visible, pero sin que haya una resolución definitiva. Lo que percibimos se escurre continuamente entre nuestros dedos y, aunque parece que nuestra visión forma un centro en lo visible, este centro no es más que una ilusión dinámica, donde el flujo perceptivo está siempre en movimiento, siempre reconfigurándose.

En contraste con el vórtice, el vértice es el punto de convergencia momentánea dentro de este flujo continuo, donde las percepciones se delimitan temporalmente. Merleau-Ponty señala que no es posible que nos fundamos con lo visible ni que lo visible pase completamente a nosotros, porque, en el momento en que esto ocurriera, la visión desaparecería. Aquí, el vértice puede leerse como el límite comprensivo, el lugar donde la percepción se estabiliza provisionalmente para dar sentido a lo observado.

Este vértice es el espacio donde lo visible y lo invisible convergen solo un instante. La percepción, al intentar captar lo visible, logra una captura parcial, un entendimiento limitado de lo que hay. Esta captura no es definitiva; como dice Merleau-Ponty, «no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente, se ofrecerían al vidente», sino algo a lo que solo podemos aproximarnos. Este límite que establece el vértice es lo que permite que el sujeto pueda hacer una pausa en el flujo incesante del vórtice y capturar momentáneamente una parte del mundo en el que está inmerso, atado, tejido. Sin embargo, la percepción no puede ver lo visible «totalmente desnudo», ya que siempre está «vestido con su carne», es decir, atado a la corporalidad existente.

#### *1.4. El quiasmo ontológico-relacional*

Lo que Merleau-Ponty sugiere en la cita anteriormente analizada del mar y las olas está más allá de la relación básica entre el sujeto y lo visible, como se ha indicado. Su propuesta está encaminada a la revisión con lupa del cruce fundamental entre lo visible y lo invisible, entre el sujeto que percibe y el mundo percibido. Esto es lo que podríamos llamar «quiasmo ontológico-relacional» (Diprose y Reynolds, 2014; Ramírez, 2013), donde prevalece una tensión constante entre lo que percibimos y lo que se nos escapa, es decir, lo invisible.

Situados en la relación entre el vidente y lo visible, podemos empezar a comprender el vínculo de la reversibilidad que Merleau-Ponty articula en su esquema fenomenológico. Este





concepto explica que, en una experiencia perceptiva, las partes que se relacionan se afectan mutuamente, aunque sin llegar a confundirse ni convertirse en lo mismo. Existe una interacción recíproca, pero cada elemento conserva su identidad.

En la cita, Merleau-Ponty destaca que lo visible «parece descansar en sí mismo» sin que entre lo visible y el que lo percibe haya una intimidad estrecha, como la del mar y la playa. Esta imagen implica que el que ve y lo visible no son entidades escindidas una de la otra, sino que están en una relación de mutua implicación. De este modo, la percepción no es un acto de un sujeto distante que observa un objeto completamente independiente de sí; más bien, la relación entre el sujeto y lo visible es una relación reversible. El sujeto ve el mundo, que al mismo tiempo es visto por él, lo que genera un cruce de miradas, una reciprocidad en la percepción.

No podemos fundirnos completamente con lo visible ni lo visible puede pasar completamente a nosotros, porque entonces «la visión se desvanecería». Precisamente, la visión existe porque hay un espacio entre el sujeto y lo visible; ese espacio es el que determina la relación de reversibilidad en la que ambas partes se tocan y se afectan sin disolverse una en la otra. Esto es crucial para entender que lo visible y lo invisible se entrelazan: lo que se ve nunca se agota en lo visible, porque siempre hay algo que se escapa, algo que queda invisible en el acto de ver. Esta paradoja es la que le da a la percepción su carácter dinámico y marca el sentido de la constante liminidad del planteamiento con lo paradójico (Lanigan, 1991; Ramírez, 2013).

Por otra parte, a partir de esta idea de que la percepción *viste* lo visible con la carne, llegamos a la noción de quiasmo. Para Merleau-Ponty, el sujeto no solo percibe el mundo, sino que también forma parte de ese mundo visible. En otras palabras, no solo ve, sino que también es visto. Este cruce entre ver y ser visto nos lleva a una precisión ontológica: la percepción es un acto de relación que difumina la unilateralidad tradicionalmente asignada tanto a lo percibido como a quien percibe. En este sentido, la fenomenología del entrelazo, o quiasmo, reconoce que ambas partes —el sujeto y el mundo— se afectan mutuamente de manera positiva dentro de la constante emergencia de conexiones y relaciones corporales expansivas.

El quiasmo, entonces, implica que lo visible y lo invisible están siempre entrelazados. Lo invisible, en este sentido, está implícito en todo lo que percibimos: es aquello que afecta nuestra visión sin ser directamente accesible. La carne es lo que conecta al vidente con lo visible, permitiendo que lo invisible actúe como un trasfondo constante de lo que aparece, aunque nunca se revele por completo. El quiasmo entre lo visible y lo invisible que subyace a cualquier fenómeno perceptivo es, por tanto, un espacio de cruce, tensión y relación entre lo que vemos y aquello que, aunque presente, permanece siempre más allá de nuestra visión. En este cruce, la ontología del ser-en-el-mundo se configura como una ontología de la apertura y la fuga simultáneamente.

Adicionalmente, siguiendo el rastreo cartográfico propuesto, nos encontramos con la experiencia de la reflexividad. Esta se construye a partir de la aprehensión que hace el sujeto cuando se reconoce a sí mismo como parte del mundo visible que percibe. Ver el mundo implica también verse a uno mismo como parte de este. El sujeto no es un vidente separado del mundo, él está implicado, entrelazado, tejido en lo que percibe. Lo que se ve siempre envuelve al sujeto, lo implica, lo toca, de manera que la percepción, necesariamente, retorna al sujeto. Este es el acento propio de lo reflexivo. Este retorno implica tanto lo físico como el sentido de verse reflejado y lo que propiamente es fenomenológico: el sujeto, al ver, también es consciente de su presencia en el mundo que está percibiendo.

La reflexividad toma la forma de un proceso en el que el acto de ver transforma al mundo visible a la vez que afecta al sujeto que ve. En este sentido, el mundo no es una realidad independiente de nuestra experiencia corporal. El mundo implica el tejido que involucra la percepción que genera, lo que puede considerarse un autorreconocimiento en el mundo; el cuerpo es el medio por el cual percibimos, pero también es percibido a través de su interacción con lo visible. La reflexividad se manifiesta en esta relación bidireccional: el sujeto percibe el mundo, es percibido por el mundo y se experimenta a sí mismo como parte de ese entramado.

Entendemos, entonces, que los entrelazos, los envolvimientos, los puentes relacionales, los flujos dinámicos de tejidos que se han planteado en el plano del vórtice denotan el sentido figurado de la noción de carne que enuncia Merleau-Ponty en los siguientes términos: «La carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma, si hay una relación de lo visible consigo mismo que me atraviesa y me constituye en vidente, ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enroscamiento de lo visible sobre lo visible, puede atravesar a otros cuerpos del mismo modo que al mío» (2010, p. 127).

El círculo y el enroscamiento reflejan la interacción esencial de experiencias entre sujetos. Este «enfoque de la corporeización» (Butler, 2016, p. 72) cuestiona la idea de un sujeto auto-centrado. En lugar de pensarlo como una entidad individual aislada, la carne sitúa a todo sujeto en el marco de una red envolvente en la que todos están inmersos y a través de la cual se conectan. Este tejido permite que los innumerables entrelazos corporales, con todas sus profundidades relacionales —sociales, culturales, etcétera—, actúen como canales de comunicación entre los sujetos y el entorno que habitan.

Judith Butler sitúa la fenomenología de la corporalidad en el marco de una ética fundamental presente en el quiasmo, en el entrelazamiento que se produce en las múltiples rondas que acompañan las enunciaciones de lo inefable de la existencia humana, una existencia que está tejida, de raíz, con el mundo y con el otro. Butler explica que, «antes de sentir cualquier cosa, ya estoy en relación no solo con un otro concreto, sino con muchos, con un terreno de alteridad que no es restrictivamente humano» (2016, p. 18). Esta precisión señala un camino decisivo hacia una ontología relacional y una filosofía de la intersubjetividad, aspectos fundamentales en la teoría de Merleau-Ponty. Su enfoque muestra que el ser se constituye a través de sus relaciones con los otros y con el mundo perceptivo, entendiendo este último como el resultado de un entrelazamiento continuo entre lo visible y lo invisible, lo corporal y lo social.

Un elemento discursivo por medio del cual se llega a considerar la potencia ontológica relacional y la filosofía de la intersubjetividad se encuentra en la revisión de las etimologías de varios de los términos que se han abordado: *entre*, *inter-*, *relacional* y *mediación*. La palabra *entre* proviene del latín *inter* ‘en medio de’, ‘en el intervalo de’, lo que denota una posición de conexión entre dos o más elementos. Similarmente, *inter-*, como preposición, expresa lo que se sitúa en medio de las cosas, creando un espacio de relación y vínculo. La palabra *relacional* deriva del latín *relatio/onis* ‘acción de referir algo a otro’, lo que subraya la interdependencia entre entidades. Por su parte, *mediación* tiene su origen en el latín *mediatio*, de *medius* ‘en el centro’, lo que señala la acción de intervenir o estar en medio para conectar y permitir la interacción.

Lo que estas etimologías comparten es la noción de un espacio de conexión que no se reduce a un límite, sino que constituye un lugar activo de intercambio. Esta idea es fundamental para comprender la cartografía fenomenológica propuesta, donde los nodos del vórtice y el vértice estructuran la percepción. Estos conceptos revelan la naturaleza fluida del fenómeno



perceptivo, que no se fija en un punto, sino que emerge del entrelazamiento entre el sujeto y el mundo, entre el yo y el otro, tal como se plantea en *Lo visible y lo invisible*. En este sentido, la fenomenología de Merleau-Ponty va más allá de una ontología individualista y propone una ontología relacional, en la que el *entre* (derivado del latín *inter*) es el núcleo de la experiencia perceptiva y de las mediaciones que configuran el mundo.

La carne, entendida como el tejido en el que se cruzan lo visible y lo invisible, es la metáfora central que permite comprender cómo son posibles estas mediaciones infinitas de los espacios figurados explicativos de los relacionamientos entre el sujeto y el otro (Diprose y Reynolds, 2014, p. 25). Como señala Butler (2016), la carne no es algo que poseemos, sino una red envolvente que hace posible la tactilidad y el contacto con el mundo. De este modo, Merleau-Ponty construye una filosofía de las mediaciones, en la que la experiencia siempre está tejida por las relaciones con el otro y con el entorno que habitamos.

## 1.5. MEDIACION AFECTIVA Y FENOMENOLOGÍA

Hablar de una filosofía de las mediaciones afincada en una fenomenología de la percepción tiene como base la idea de Castro (2017) referida al inicio de esta reflexión respecto a la piedra angular de la interdividualidad. La teoría mimética girardiana potencia al deseo metafísico y mimético como el motor central: un vórtice ontológico que organiza y estructura las relaciones, pero que, al mismo tiempo, actúa como una fuerza centrífuga, impulsando al sujeto hacia relacionamientos infinitos. Estos vínculos se trazan y se resguardan en la teorización, en los múltiples *entres e inter* quiásmicos que constituyen la trama de la interdividualidad.

El intrincado tejido de la carne revela que cada sujeto está inmerso en la experiencia vivida y se construye a partir de esta. Esta idea permite entender que la mimesis, ya sea en su forma que conduce a la violencia o en la que promueve la armonía social, implica un modo de tejido interdividual, dinamizado por alguna de las mediaciones, ya sea interna, externa o íntima. Cada una configura un orden de relacionamiento, con sus respectivos tránsitos fenomenológicos, que registra los flujos de los vínculos y convoca a los sujetos a habitar, participar y cocrear el mundo (Redekop, 2020).

Reflexionar sobre la mimesis y la mediación desde una perspectiva interdividual considerando la guía que ofrece Merleau-Ponty, quien subraya la importancia de una corporalidad-sujeto inmersa en contextos sociales y culturales, lleva a la siguiente cuestión: ¿cómo transitan los seres humanos de una mimesis adquisitiva (que puede llevar al conflicto) a una mimesis positiva (que promueve la armonía)?

La respuesta a la inquietud se ciñe a dos marcos de la mediación que encontramos en Girard. El primero, mencionado antes, es la mediación íntima (Girard, 2010), que permite explorar los caminos de esta transición ontológica, en la que subyace una fenomenológica. En esta mediación, la capacidad de percibirse en el mundo y de participar en relaciones de reciprocidad, que nutren la reversibilidad y, posteriormente, la reflexividad, emerge como clave para conducir a una mimesis positiva.

El segundo punto, siguiendo la propuesta de Martha Reineke (2012), es volver a la interpretación que hace Girard en sus primeras obras (*Mentira romántica y verdad novelesca*, 1963, y los ensayos sobre Proust, 1962) sobre la memoria afectiva de Marcel Proust. Girard utiliza este



concepto para entender la experiencia de la conversión individual, un proceso que, según él, permite la sanación de lo que denomina *enfermedad ontológica*. Sin embargo, más adelante, Girard abandonó esta idea (Reineke, 2012, p. 6). La perspicacia inicial de Girard, explica Reineke, reside en su capacidad para entender que «el deseo mimético atraviesa el cuerpo, encontrando en la experiencia sensible el mecanismo de la conversión espiritual» (2012, p. 7).

La observación de Martha Reineke está fundamentada en lo que expresa Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*: «A algunos lectores se les escapa una mueca dolorosa cuando encuentran en *En busca del tiempo perdido* palabras tan inofensivas como “costumbre”, “sensación”, “idea” o “sentimientos”. Si olvidaran mínimamente su precisionismo filosófico y se aplicaran únicamente a descubrir la sustancia novelesca, comprobarían que las intuiciones más fecundas de la psicología fenomenológica y existencial ya están presentes en Proust» (2023, p. 252).

Teniendo en cuenta la valoración positiva de Girard de la fenomenología, el eje central que impulsa el análisis en esta sección es establecer que la memoria afectiva está ligada a una mediación que permite revivir vivazmente las experiencias del pasado, las cuales configuran el relacionamiento del sujeto con el mundo y la manera de habitarlo en el presente. Solo la remembranza de esos estadios relacionales puede otorgar sentido a la temporalidad inmediata, lo que, a su vez, ayuda a disipar el conflicto y la rivalidad. Así, la capacidad evocativa del pasado, anclada en experiencias presentes ligadas a sensaciones agradables, se convierte en el eje fundamental de la mediación de los afectos y las afecciones que los recuerdos registran.

Teniendo como base la observación anterior, se propone la mediación afectiva —o rememorativa— como mecanismo fenomenológico, donde la experiencia corporal reaviva el vínculo con el pasado para promover estadios de no violencia. Primero, esta mediación se activa a partir de los recuerdos del pasado, cargados de significados emocionales, que emergen en el presente a través de sensaciones y afecciones corporales. Segundo, la mediación afectiva —ligada a la memoria afectiva— revive las experiencias resignificándolas, llegando a desarticular el conflicto y la rivalidad que, previamente, en el presente que lleva a evocar el pasado, domina la relación del sujeto afectado con el mundo. Tercero, el cuerpo se convierte en el puente que permite transformar las relaciones interpersonales de la mano de la intra-individualidad, desde las que la interdividualidad es favorecida en pos de relaciones más armoniosas. De este modo, esta mediación funciona como una fuerza restaurativa que reorganiza la experiencia presente y facilita la reconciliación tanto con el pasado como con los otros y con uno mismo.

Recorrer uno de los relatos más conocidos de la obra *En busca del tiempo perdido* de Proust (Girard, 1962) explica el detalle de la mediación afectiva que se ha propuesto. Ocurre que Marcel, después de un largo y nada feliz día en el que ha estado buscando placeres, llega a su casa. Allí, su madre le sirve una taza de té con una magdalena. Marcel moja el pastel en el té y, al saborearlo, se siente liberado de su miseria, recordando que en los días de Combray su tía frecuentemente le ofrecía esa combinación, té y magdalena.

La experiencia sensorial de Marcel lo transporta al pasado. Él hace reminiscencia de lo vivido tomando espontánea e involuntariamente la vía de una mediación afectiva, que nos sitúa en el marco de una mimesis de los afectos, como mecanismo resolutorio positivo frente a las tensiones circundantes de su vida, corolarios de las complejidades de la rivalidad, el egoísmo y los celos; entonces, la experiencia sensorial le permite a Marcel volver «a la vida con toda su frescura original» y su ser alegre y tranquilo «resucita» (Girard, 1962, p. 4).





En el mismo sentido, en *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard explica la misma escena de la magdalena. En este caso, el tradicional bizcocho francés se constituye en el símbolo de una auténtica comunión sacramental en la que se revela un sentido de lo sagrado, consecuencia del ejercicio de la memoria afectiva, que desdice el imperativo del deseo metafísico. Significa, entonces, que la memoria disocia los elementos contradictorios del deseo. «Lo sagrado desprende su perfume mientras la inteligencia atenta y despreocupada puede ahora reconocer el obstáculo con el que tropezó, entiende el papel del mediador y nos revela la mecánica infernal del deseo» (1985, p. 78).

Otra circunstancia en la que la mediación de la rememoración afectiva y la impresión sensorial juegan a favor de una mimesis positiva es recreada cuando Marcel, ya adulto, acepta la invitación de Guermantes. Al llegar al lugar, recuerda una plaza de Venecia. También una servilleta almidonada le trae a la memoria un balneario del lugar donde conoció a Albertine. Y, así, sucesivamente, a partir de experiencias sensoriales, van llegando los recuerdos del pasado. Desde esta experiencia, Girard afirma:

Una vez más, el presente y el pasado están unidos; el tiempo es reemplazado por una sensación de eterna juventud, en violento contraste con el horrible espectáculo de degeneración y decadencia que ofrecen los invitados de los Guermantes [...]. Marcel sabe que su propio cuerpo va a morir, pero eso no le preocupa, pues su espíritu acaba de resucitar en la memoria. Y esta nueva resurrección, a diferencia de la primera, es permanente y provechosa (pp. 6-7).

Está claro que en la obra literaria la autobiografía espiritual se ensancha como consecuencia de la experiencia estética, creativa y evocativa, con un alto grado de nostalgia al recordar el pasado. Como consecuencia, la memoria afectiva lleva a la resurrección, a una vitalidad que se sobrepone al conflicto y la rivalidad, haciendo posible desistir de la aspiración de completud de ser que el deseo metafísico reclama y solo podría ser satisfecha en el mundo exterior.

En este sentido, la resurrección puede entenderse a la luz de la «noción de trascendencia del deseo mimético» que Girard considera que ilumina la poética proustiana, pues «lo que se revive en el contacto con una reliquia del pasado es la calidad trascendente del deseo de antes. El recuerdo ya no está emponzoñado, como lo estuvo el deseo, por el deseo rival» (1985, p. 77).

Dentro de esta diacronía fenomenológica, la memoria afectiva anticipa la conversión, en la que se deja la «compulsión del deseo, de la esperanza de realizar a través del deseo» (Reineke, 2012, p. 146). En ese orden de ideas, es clara e inspiradora la defensa que hace Girard de este tramo fenomenológico que devela la potencia que la afeción sensible tiene para activar la memoria, los recuerdos, generando una distancia espiritual, un apartarse de las demandas imperativas y agobiantes del deseo:

La memoria afectiva lleva consigo la condena del deseo original. Los críticos hablan en este caso de «contradicción». A fin de cuentas, la experiencia que proporciona, la felicidad, es repudiada. Es cierto. Pero la contradicción no está en Proust, está en el deseo metafísico. Percibir el deseo equivale en realidad a percibir al mediador en su doble papel maléfico y sagrado. El

éxtasis del recuerdo y la condena del deseo están implicados mutuamente de la misma manera en que la longitud lo está con la anchura o el derecho con el revés (2023, p. 149).

La cita de Girard presenta la ambigüedad estructural del deseo, es decir, la tensión inherente en la memoria afectiva. Esta tensión surge porque el acto de recordar momentos de felicidad está ligado a la condena del deseo original que los provocó. Esta ambigüedad se debe a que el deseo metafísico no es directo, sino mediado por otro, lo que introduce un conflicto. En el proceso de mediación afectiva con el pasado, el sujeto revive tanto el placer como la frustración del deseo. Este tránsito fenomenológico implica que el recuerdo no es puramente positivo, pues el sujeto está entre el éxtasis del recuerdo y la condena del deseo no satisfecho, marcada en el presente, en la inmediatez de la vida actual. Así, la mediación afectiva con el pasado revela que memoria y deseo están entrelazados, haciendo que el placer del recuerdo esté siempre teñido por la insatisfacción del deseo mimético.

La célebre escena de la magdalena se interpreta en el marco de una mediación afectiva y rememorativa. La experiencia sensorial activa una memoria involuntaria que conecta a Marcel con su infancia, evocando una red de entrelazos sensoriales, corporales y memorísticos. Sin embargo, lo peculiar en esta mediación no es la reciprocidad con otro sujeto, sino una forma de reciprocidad interna en la que el sujeto se confronta y reconecta consigo mismo, con su cuerpo y su historia.

En los términos fenomenológicos que se ha estado analizando el tema, la carne es el tejido que permite la interrelación, el entrelazo entre el sujeto y el mundo. En este caso, el cuerpo de Marcel no se entrelaza con otro cuerpo diferente, sino con la memoria corporal evocativa de las experiencias propias de su pasado. Su cuerpo, al saborear la magdalena, es el puente que media entre su presente y su pasado; es decir, el sabor de la magdalena conlleva al entrelazo de percepciones que se convierte en el portal que vincula a Marcel con una experiencia vivida en su infancia. La memoria afectiva está hilada, tejida al vértice de fluctuaciones de percepciones del pasado y el presente; así, a través de la carne, de esa experiencia corporal, se activan las emociones y recuerdos.

En el marco fenomenológico que estamos abordando, sabemos que la reversibilidad implica que la percepción es siempre un proceso recíproco: lo que percibimos nos afecta tanto como nosotros afectamos a lo percibido. En la experiencia de la magdalena, este principio se da de manera particular. Al saborearla, Marcel no está interactuando con otro, sino con él mismo a través de la memoria del pasado. Aquí, el acto de percepción (saborear la magdalena) activa una respuesta emocional y corporal que proviene de él mismo, pero desde una temporalidad diferente. Entonces, la reversibilidad ocurre entre el Marcel del presente y el Marcel del pasado, donde el cuerpo que percibe también es el cuerpo que evoca y reactiva emociones. Este flujo entre temporalidades hace que la percepción implique un proceso en el que la memoria y el cuerpo dialogan, pues se entrelazan.

Por otra parte, en la experiencia de la magdalena, se manifiesta una forma de reciprocidad interna. La experiencia sensorial desencadena un diálogo entre el pasado y el presente del mismo sujeto, revelando el entrelazo entre temporalidades que da sentido al presente, el cual actúa como el vértice del fenómeno perceptivo. Este proceso representa una interiorización del sujeto, donde Marcel se reencuentra consigo mismo, con el yo que se formó en el pasado,





a través de los sentidos. Al evocar su infancia, reconstituye su relación consigo mismo, un tipo de reciprocidad interna que ocurre en consonancia con sus vínculos con el mundo exterior en el marco de la reflexibilidad. En este contexto, Marcel experimenta estados de seguridad y bienestar interior, desplegando el recuerdo como un recurso sanador. Este proceso surge a partir de su corporalidad, que reactiva emociones antiguas, creando un circuito interno de afectos y memorias que constituyen su identidad temporal.

A medida que Marcel revive la alegría y la tranquilidad que sentía en Combray, surge una reflexión sobre su presente: el sabor de la magdalena le muestra que su malestar no es absoluto, sino que puede ser transformado por la memoria y los afectos que emergen de su cuerpo. En este proceso, la reflexividad lo lleva a la conciencia: la experiencia corporal le revela que el pasado puede iluminar el presente y que el cuerpo actúa como el vehículo de mediación a través del cual se reactiva este circuito de recuerdos y emociones; más aún, el presente también ilumina el pasado.

La mediación afectiva, que se ha planteado al analizar el fragmento de *En busca del tiempo perdido* partiendo de la memoria afectiva, implica, primero, que las sensaciones corporales actúan como un puente que conecta el pasado y el presente reactivando recuerdos y emociones que permiten resignificar vívidamente —es decir, corporalmente— la vida. Esta mediación corporal que vincula temporalidades es la que establece un diálogo continuo que enriquece la percepción actual. Segundo, desde la reciprocidad, la reversibilidad y la reflexividad, en la mediación afectiva a través del cuerpo, un proceso en el que se compaginan experiencias rememoradas, emergen los entrelazos de lo visible e invisible, lo vivido y lo recordado, lo que genera nuevas formas de comprensión desde la interioridad del sujeto que dan sentido al exterior, alejándose, temporalmente, de las agonías miméticas de la mediación interna.

Por consiguiente, en este caso, la mediación afectiva se constituye como un *intermezzo* del lenguaje simbólico, donde la rememoración narrada, como ocurre en la obra de Proust, revela un universo de entrelazos que se tejen mancomunadamente con la percepción del mundo de cada sujeto. En este proceso, el recuerdo se envuelve en una narrativa que lo conecta con el presente, permitiendo una continuidad y resignificación constante de la experiencia vivida.

### 1.5.1. Fenomenología en la mediación íntima

El horizonte de este aparte es representarnos los tránsitos fenomenológicos de la mediación íntima, entendiendo el entrelazo-quiasmo en el que el deseo del sujeto refleja una reciprocidad, reversibilidad y reflexividad creativas y constructivas. En la mimesis positiva, la reciprocidad genera un intercambio mutuo que fomenta el amor y la cooperación; la reversibilidad permite la inversión de roles en relaciones empáticas y compasivas, y la reflexividad facilita una transformación interna del sujeto, haciéndolo más consciente de su capacidad creativa y amorosa.

En contraste, en la mimesis negativa, la reciprocidad se convierte en una escalada de competencia y rivalidad donde los sujetos refuerzan mutuamente sus deseos de apropiación. La reversibilidad, lejos de promover la comprensión, genera intercambios de roles conflictivos, en los que los sujetos oscilan entre perseguir y ser perseguidos, intensificando la tensión. La reflexividad, en este contexto, atrapa al sujeto en un ciclo autodestructivo de envidia y frustración, ya que su identidad se define en oposición al otro.

En la imitación de Cristo, en el marco de la mediación íntima propuesta por Girard, se potencia una experiencia de amor creativo que promueve la vida. El Dios interno que enuncia Girard —*Deus interior intimo meo*—, desde la perspectiva del entrelazo-quiasmo, lo podemos asimilar al momento de la reflexividad. Solo quien asimila la corporeidad del otro de manera creativa puede llegar a dimensionar al otro como un espejo que refleja no solo los propios deseos, sino también la posibilidad de trascender el conflicto mimético.

Este espejo nos devuelve una imagen de nosotros mismos que va más allá de la rivalidad o la cosificación del otro; en su lugar, revela una comprensión que no está condicionada por lo adquisitivo, sino por nuestra capacidad de amar y crear. Al vernos reflejados en el otro no como adversarios, sino como compañeros en la construcción de significados, se abre la posibilidad de reconocer el Dios interno en cada uno, un acto que desmantela las estructuras de rivalidad y permite un tipo de reciprocidad basada en el amor y la compasión (Steinmair-Pösel, 2007).

Este diálogo con ese Dios interno que nos habita es lo que nos permite elegir modelos que fomentan la identificación positiva. Estos marcos son aquellos que nos enseñan formas de relacionarnos con los demás en las que no hay cosificación ni sometimiento ni rivalidad, sino empatía, colaboración y respeto. A través de este diálogo, aprendemos a elegir las relaciones y los deseos que nos construyen mutuamente, en lugar de aquellos que nos destruyen o nos separan.

## **1.6. Mediación afectiva en Metamórfica**

En 1993, Rebecca Adams sostuvo un diálogo con René Girard que marcó un punto de partida clave para el desarrollo de una corriente que busca reformular la concepción de la mimesis. Esta corriente propone que la mimesis, entendida como un acto creativo y amoroso, puede desplazar la violencia como mecanismo de supervivencia. El modelo de Adams defiende un giro positivo del deseo mimético, al que se refiere como «mimesis creativa» o «amorosa» (2000, 2006). Su propuesta ha consolidado el uso de estas expresiones para representar lo que hoy conocemos como mimesis positiva (Steinmair-Pösel, 2007; Taylor, 2020; Reineke, 2014; Redekop, 2002, 2020). Los aportes de Rebecca Adams son diversos, pero el más destacado, según Mathew Taylor (2020), es su precisión al definir los elementos clave de la mediación interna y el posicionamiento de su paradigma de la mimesis creativa o amorosa.

Este modelo ha sido particularmente influyente para Vern Neufeld Redekop, quien se ha inspirado en él para desarrollar su «paradigma de la bendición» (2002, 2021). Redekop, en su libro *From violence to blessing* (2002), en el capítulo titulado «Structures of blessing», refiere un texto revelador de Rebecca Adams. En este, se describe la fuente de inspiración que llevó a Adams a desarrollar su modelo de mimesis amorosa o creativa: un episodio de *Star trek* titulado *The perfect mate* (emitido el 10 de mayo de 1992).

Al observar este episodio, Adams identificó y resolvió el problema de la objetivación que la mediación interna tiende a instalar en las relaciones humanas. El punto de partida es la noción de protosujeto, entendiendo que se trata de un ser cuya existencia está constantemente mediada por el deseo y la imitación, un sujeto cuya identidad pende del juego de relaciones que alimentan su ser. Según Adams, siguiendo el planteamiento girardiano del triángulo del deseo, este sujeto vive en un estado perpetuo de incompletud, impulsado por un deseo que





lo empuja a imitar a otros para encontrar su propio sentido. A través de este análisis, Adams enseña que la mimesis negativa, basada en la rivalidad y la objetivación del otro, puede transformarse en una mimesis positiva, creativa y amorosa, que reemplaza la competencia con la colaboración y el reconocimiento mutuo, evitando así la violencia.

Esto nos permite considerar el análisis fenomenológico que se ha propuesto anteriormente presentando la síntesis esquemática de reciprocidad, reversibilidad y reflexividad, que revela la condición esencial del sujeto deseante en su relacionamiento con el mundo, con el otro y consigo mismo.

El capítulo de *Star trek* titulado *The perfect mate* presenta una historia centrada en Metamórfica, una criatura alienígena cuya naturaleza esencial es no tener una conciencia propia ni deseos auténticos. En lugar de esto, Metamórfica adopta los deseos de aquellos a su alrededor, particularmente de los hombres, reflejándolos de manera perfecta. Su capacidad mimética la convierte en un espejo viviente de los deseos cosificadores, adquisitivos, ajenos, que simplemente absorbe y refleja lo que otros proyectan en ella.

Metamórfica se encuentra en medio de una negociación política en la que se espera que su papel se selle a través de un matrimonio conveniente. La imitación de los deseos de su futuro esposo, quien se convierte en su modelo, hace de ella un instrumento de los intereses ajenos, perpetuando una dinámica de mimesis negativa. Su capacidad para reflejar los deseos de aquellos a su alrededor la posiciona como un objeto de uso y satisfacción, sin voluntad propia. Esta relación de dependencia se extiende a cada hombre que conoce a bordo de la nave *Enterprise*, donde su habilidad de imitar de manera perfecta los deseos de quienes la rodean refuerza una dinámica de objetivación. Los hombres la perciben no como un ser con una subjetividad propia, sino como un reflejo de sus propios anhelos.

Sin embargo, en un punto crucial de la trama, el capitán Picard toma la decisión de secuestrarla y, en privado, la visita para asegurarse de que está bien. En este diálogo, ocurre algo inesperado: Metamórfica capta el deseo del capitán Picard, tal como hizo con los otros hombres de la nave. No obstante, esta vez, el deseo que imita es fundamentalmente distinto. Mientras que los otros hombres la ven como un objeto de satisfacción, Picard no busca poseerla ni dominarla. Su deseo es el bienestar de Metamórfica como un fin en sí mismo. Al captar este deseo y reflejarlo, Metamórfica comienza a imitar, por primera vez, un deseo que no la cosifica, sino que le permite tomar conciencia de su propio valor y bienestar.

Este punto marca un giro crucial en la mimesis que sigue Metamórfica. A través de su interacción con Picard, quien en ese momento actúa como su modelo, comienza a imitar un deseo liberador, uno que busca su autonomía en lugar de su sumisión. Al imitar el deseo de bienestar de Picard, ella se emancipa de la dinámica anterior, en la que era meramente un reflejo de los deseos ajenos. Por primera vez, Metamórfica se convierte en un sujeto autónomo, capaz de elegir su propio destino y de resistir la objetivación que le imponían. Este cambio transforma la relación entre ella y Picard, lo que representa el paso de una mimesis negativa —basada en la cosificación— a una mimesis positiva, donde el deseo imitado es creativo y emancipador.

La historia de Metamórfica nos permite analizar que las nociones de reciprocidad, reversibilidad y reflexividad operan tanto en los tramos negativos como en los positivos de la mimesis. Al principio, Metamórfica está atrapada en una relación de reciprocidad negativa, en la que simplemente refuerza los deseos que le son impuestos, sin obtener ningún crecimiento ni

desarrollo propio. Al adoptar los deseos de los hombres que la rodean, se perpetúa una dinámica en la que su identidad es dependiente y pasiva. Este tipo de reciprocidad no es genuina, ya que se basa en un intercambio desigual en el que Metamórfica no es más que un instrumento que refleja los deseos ajenos.

En este contexto, la reversibilidad también es limitada. Los hombres a su alrededor actúan siempre como los sujetos deseantes, mientras que Metamórfica es relegada al papel de objeto de deseo. No hay intercambio de roles ni posibilidad de que los hombres adopten o reflejen sus deseos, lo que perpetúa su posición subordinada. La falta de reversibilidad refuerza esta desigualdad, donde Metamórfica sigue siendo un espejo que no tiene control sobre lo que refleja.

Además, en esta fase inicial, la reflexividad es inexistente. Metamórfica no tiene la capacidad de tomar conciencia de sus propios deseos o identidad. Al no poder reflexionar sobre sí misma, está condenada a perpetuar este ciclo de imitación pasiva, sin posibilidad de crecimiento o emancipación.

El encuentro con Picard introduce un cambio fundamental. Al imitar el deseo del capitán, que busca su bienestar, Metamórfica se libera de las cadenas de la cosificación. A partir de ese momento, se genera una reciprocidad positiva entre ellos. Picard proyecta un deseo que la respeta como un ser autónomo y, al imitar este deseo, Metamórfica comienza a desarrollar su propia subjetividad. La reciprocidad en este nuevo contexto ya no es un ciclo cerrado de dependencia, sino una interacción basada en el respeto mutuo y el deseo de bienestar compartido.

Con ello, la reversibilidad también se transforma. Ahora, Metamórfica no solo es capaz de imitar el deseo de Picard, sino que también se convierte en un sujeto deseante, capaz de proyectar sus propios anhelos y de influir en los deseos de Picard. La relación deja de ser unilateral y ambos comienzan a intercambiar roles como sujetos que desean el bienestar mutuo. Esta nueva reversibilidad rompe con la dinámica de poder que había caracterizado las relaciones anteriores de Metamórfica.

Finalmente, la reflexividad también experimenta un cambio crucial. Al imitar el deseo liberador de Picard, Metamórfica toma conciencia de sí misma como un ser capaz de tener su propio deseo y de actuar en función de él. Esta reflexividad le permite verse a sí misma como un sujeto con agencia y voluntad. Por medio de esta toma de conciencia, Metamórfica se emancipa y deja de ser colonizada por los deseos ajenos, encontrando su voz y subjetividad propias.

La transformación de Metamórfica en un sujeto autónomo marca el paso hacia un paradigma de intersubjetividad creativa, donde la relación mimética ya no está basada en la competencia ni en la cosificación, sino en la colaboración y el respeto mutuo. Este nuevo paradigma, si se extendiera, podría generar una cadena de mimetismo positivo en la que los sujetos desearan su propio bienestar y el de los demás. Esta dinámica abierta de dar y recibir entre sujetos autónomos crea nuevas posibilidades y realidades, transformando las relaciones humanas en un proceso creativo y amoroso.

## 2. CONCLUSIONES

Para cerrar, es necesario puntualizar el análisis dentro del marco de una fenomenología del deseo, articulando las ideas de Merleau-Ponty con la teoría mimética de René Girard para entender las dinámicas que estructuran las relaciones humanas. En Merleau-Ponty, la corpo-





reidad y la percepción son fundamentales para comprender cómo nos vinculamos al mundo y a los demás. De manera similar, Girard subraya que el deseo mimético es siempre relacional, es decir, se configura en el intercambio constante con los otros. Ambos pensadores sitúan al sujeto en una trama de interacciones donde el cuerpo y el deseo son elementos centrales, constituyéndonos como seres en constante apertura hacia el mundo exterior y los otros.

Al considerar el deseo mimético y el deseo metafísico como fuerzas que dinamizan estas relaciones, podemos entender la mimesis como un proceso estructurado por la percepción. Aquí, las nociones de vórtice y vértice —propuestas para analizar la percepción en Merleau-Ponty— arrojan luz sobre el funcionamiento del deseo en la mimesis. El vórtice representa la atracción del deseo mimético, donde el sujeto se ve arrastrado hacia un centro común de emulación, reflejando los deseos del otro. En este estado, los sujetos quedan inmersos en una relación de dependencia mutua, sin plena conciencia de la naturaleza de su vínculo, lo que genera una espiral de rivalidad.

El vértice, por otro lado, simboliza el punto de emancipación o trascendencia, donde el sujeto es capaz de liberarse de la mera imitación para alcanzar una forma más auténtica de desear. Aquí se produce el tránsito hacia la mimesis positiva, en la que el deseo ya no es una réplica pasiva de lo que el otro proyecta, sino un proceso creativo y liberador donde los sujetos coconstruyen su identidad y sus deseos en una dinámica intersubjetiva. Este dinamismo entre el vórtice y el vértice nos permite comprender el potencial transformador del deseo cuando se orienta hacia la colaboración y el reconocimiento mutuo.

En este sentido, la complementariedad entre Merleau-Ponty y Girard radica en la visión de un sujeto corporeizado donde las relaciones no son abstractas, sino que tienen lugar en el cuerpo y a través de él. Al hablar de las aristas y los aspectos de la mimesis, nos encontramos con un sujeto que percibe y actúa desde su corporeidad, interactuando en un juego de deseos compartidos y proyecciones mutuas. Las relaciones humanas, entonces, son tanto un fenómeno del deseo como de la percepción corporal, que determina cómo nos posicionamos en el mundo y cómo nos vinculamos a los demás dentro de un tejido encarnado.

En este marco, el norte de la mediación íntima se nutre del tránsito positivo de la reflexividad, ya que es esta capacidad la que permite al sujeto no solo imitar el deseo del otro, sino también reflexionar sobre su propio deseo y emanciparse de la objetivación. Cuando el sujeto toma conciencia de su deseo y se lo apropia de manera creativa, la reflexividad se convierte en una fuerza transformadora. En lugar de quedar atrapado en el vórtice de la rivalidad —el núcleo del caos y la creatividad—, el sujeto alcanza el vértice del reconocimiento mutuo, donde el deseo se comparte y se cocrea en un espacio de reciprocidad positiva. De esta manera, la mediación íntima alcanza su plenitud, al fomentar relaciones que no solo respetan la subjetividad del otro, sino que promueven una dinámica de crecimiento mutuo y creación conjunta de nuevas posibilidades.

Este enfoque subraya que la fenomenología del deseo no solo ilumina la mimesis como un proceso de imitación, sino también como un espacio donde los sujetos pueden trascender las relaciones de poder y dependencia. En este proceso, el otro no es solo un reflejo de sí mismo, sino un camino hacia la autonomía y el reconocimiento mutuo, lo que permite una agencia que surge del equilibrio entre interioridad y exterioridad.

Por otra parte, de acuerdo con los análisis presentados, la mediación afectiva emerge como un concepto clave para entender que las sensaciones corporales actúan como puentes

entre el pasado y el presente, permitiendo una resignificación profunda de la experiencia vivida. Este proceso implica que el diálogo continuo evocativo transforma la percepción actual. Aquí, el cuerpo se presenta como un agente activo que, a través de la reciprocidad, la reversibilidad y la reflexividad, reactiva afectos y emociones, generando nuevas formas de comprensión y conexión con el mundo. Los entrelazos entre lo visible e invisible, lo vivido y lo recordado, permiten al sujeto distanciarse temporalmente de las tensiones de la mediación interna, ofreciendo un respiro a las agonías miméticas para facilitar una reconciliación interna, íntima y vivaz.

Desde una perspectiva fenomenológica, esta mediación afectiva arroja luz sobre el problema planteado por Martha Reineke respecto a la ausencia de un marco para la mimesis positiva en la teoría de Girard, más allá de los enfoques teológicos que el autor adoptó en sus últimas obras. Mientras que Girard, en su obra tardía, propuso la mediación íntima como una vía para trascender el conflicto mimético, este marco se centró en aspectos religiosos y teológicos, dejando de lado las posibilidades de una mimesis positiva arraigada en la experiencia cotidiana del cuerpo y la percepción. La mediación afectiva que aquí se propone busca llenar ese vacío, al mostrar que el cuerpo y sus afectos pueden actuar como vehículos de sanación y reconciliación, sin depender necesariamente de un marco teológico.

En definitiva, la mediación afectiva propone un enfoque que conecta la memoria, el cuerpo y la percepción de manera que permite a cada sujeto reconciliarse consigo mismo, encontrando en sus propias experiencias vividas una fuente de conexión y estabilidad emocional. Esta visión invita a explorar nuevas posibilidades para la mimesis positiva, abriendo un horizonte más amplio y accesible para comprender que el deseo mimético puede transformarse en una fuerza de resignificación y sanación, incluso en ausencia de una mediación íntima de carácter religioso.

### 3. DISCUSIÓN

No obstante, lo aquí expuesto representa solo una parte del complejo entramado teórico de Girard y Merleau-Ponty. A pesar de las contribuciones de conceptos como la reciprocidad, la reversibilidad y la reflexividad al análisis de las dinámicas miméticas, aún quedan aristas que deben ser problematizadas. La mediación íntima y la mimesis positiva no están exentas de ambigüedades, ya que el riesgo de caer en la objetivación o la rivalidad siempre está presente. Las fuerzas que operan en el deseo humano son complejas y requieren un análisis crítico constante para evitar recaer en dinámicas de dominación o dependencia.

En este sentido, las consideraciones fenomenológicas resultan fundamentales para iluminar las zonas de incertidumbre que pueden surgir en el desarrollo de la mimesis positiva. La fenomenología permite desentrañar las capas profundas de la percepción y el deseo, abriendo un espacio para examinar los riesgos inherentes a la mediación interna y los límites que pueden surgir en la búsqueda de la autonomía y el reconocimiento mutuo.

Por tanto, la discusión no concluye aquí. Las múltiples facetas de la mimesis en las relaciones humanas nos invitan a seguir explorando, cuestionando y profundizando en las fuerzas que configuran el deseo, la identidad y la intersubjetividad. El potencial transformador de la



mímesis positiva radica en su capacidad de generar espacios de creación y libertad, pero estos solo pueden sostenerse si se continúa reflexionando críticamente sobre sus fundamentos. Con cada arista revelada, se abre una nueva oportunidad para clarificar las dinámicas del deseo y profundizar en el enigmático vínculo entre el yo y el otro, así como las relaciones miméticas que los entrelazan.

En este marco de reflexión, se sitúa también la filosofía de la interdividualidad, concepto cercano a la teoría girardiana, que propone entender la identidad no como algo fijo, sino como el resultado de una constante interacción mimética con los otros. En la actualidad, esta filosofía puede abordarse desde enfoques diversos, como la inteligencia kinésica, que estudia que nuestros gestos y movimientos influyen en las dinámicas relacionales, o la biomimética, que explora que los patrones de la naturaleza pueden inspirar relaciones más sostenibles. También, la performatividad del lenguaje ofrece nuevas perspectivas sobre cómo las palabras crean y moldean nuestras realidades intersubjetivas, lo que marca un trayecto relevante para los análisis sobre la narración y la novela por los tránsitos emocionales, siempre vinculados a la corporalidad, que son preeminentes en vía de las consideraciones de la apertura mimética para la empatía.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- Adams, R. (2000). «Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text': A Creative Reassessment of Mimetic Desire», en *Violence renounced: René Girard, biblical studies, and peacemaking* (W. M. Swartley, ed.), pp. 227-307. Pandora.
- Adams, R. (2006). Creative or "Loving" Mimesis Revisited. *University of Notre Dame, Ottawa*, 38. <http://www.ustpaul.ca/covr2006/Document/RebeccaGirard.pdf>
- Adams, R. y Girard, R. (1993). Violence, difference, sacrifice, sacrifice: Conversation on myth and culture with René Girard. *Religion and Literature*, 25(2), 8-33.
- Bolens, G. (2012). *The style of gestures: Embodiment and cognition in literary narrative*. JHU Press.
- Bolens, G. (2022). Marcel Proust: Kinesic styles and consciousness as interaction. *MFS Modern Fiction Studies*, 68(4), 619-638. <https://doi.org/10.1353/mfs.2022.0044>
- Bolens, G. (2024). *Kinesic intelligence in the humanities* (1.ª ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003299141>
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Castro, J. C. de (2017). *¿Culturas shakespearianas?: Teoría mimética y América Latina* (Primera). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Diprose, R., Merleau-Ponty, M. y Reynolds, J. (2014). *Merleau-Ponty key concepts*. Taylor and Francis.
- Doran, R. ed. (2014).
- Girard, R. (1962). *Proust: A collection of critical essays*. Prentice-Hall.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (2008). *Mimesis and theory essays on literature and criticism, 1953-2005* (R. Doran, ed.). Stanford University Press.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos: Política, guerra y apocalipsis: Conversaciones con Benoit Chantre* (1.ª ed.; Luciano Padilla, trad.). Kartz Editores.



- Girard, R. (2021). *Las cosas ocultas desde la fundación del mundo* (Tania Checchi, trad.). Sígueme.
- Girard, R. (2023). *Mentira romántica y verdad novelesca* (Joaquín Jordá, trad.). Anagrama.
- Girard, R., Antonello, P. y Castro, J. C. de (2017). *Evolution and conversion. Dialogues on the origins of culture*. Bloomsbury Academic.
- Lanigan, R. L. (1991). *Speaking and semiology: Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication; with a new preface* (2.ª ed). Mouton de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (Jem Cabanes, trad.). Planeta de Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción: Siete conferencias* (1.ª ed. en español; S. Ménasé, ed. y V. Goldstein, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo* (E. Consigli y B. Capdevielle, trads.; notas de C. Lefort). Nueva Visión.
- Morrow, D (2015). «Northern Ireland breaking the inheritance of conflict and violence», en: Antonello, P. y Gifford, P., *Can we survive our origins?: Readings in René Girard's theory of 'Violence and the sacred'*. Michigan State University Press.
- Palaver, W. (2013). *René Girard's mimetic theory*. Michigan State University Press.
- Steinmair-Pösel, P. (2007). Original sin, grace, and positive mimesis. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 14(1), 1-12. <https://doi.org/10.1353/ctn.2008.0000>
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo: Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Reineke, M. J. (2012). After the scapegoat: René Girard's apocalyptic vision and the legacy of mimetic theory. *Philosophy Today*, 56(2), 141-153.
- Redekop, V. N. y Ryba, T. (2007). *Teachings of blessing as an element of reconciliation: Intra and inter-religious hermeneutical challenges and opportunities in the face of violent deep-rooted conflict. Vol. The next step in studying religion: A graduate's guide*. The Continuum International Publishing Group.
- Redekop, V. N. (2002). *From violence to blessing: How an understanding of deep-rooted conflict can open paths to reconciliation*. Novalis.
- Redekop, V. N. (2021). «Reconciliation as emergent creativity», en *Transforming. Applying spirituality, emergent creativity, and reconciliation*. Lexington Books.
- Redekop, V. N. y Redekop, G. N. (2020). *Awakening: Exploring spirituality, emergent creativity, and reconciliation*. Lexington Books.
- Redekop, V. N. y Ryba, T. (2014). «Introduction: René Girard and the Problem of Creativity», en *René Girard and creative mimesis*, pp. 13-33. Lexington Books.
- Redekop, N. V. y Ryba T. (2014a). *René Girard and Creative Mimesis*. Lexington Books.
- Reineke, M. J. (2014). *Intimate domain: Desire, trauma, and mimetic theory*. Michigan State University Press.
- Reineke, M. J. (2014a). «Transforming intersubjective space: From ruthlessness to primary creativity and loving mimesis», en *Girard and Creative Mimesis*, pp. 37-50. Lexington Books.
- Reynolds, T. E. (2014). «The creative desire for God: Mimesis beyond violence in monotheistic religions», en *René Girard and creative mimesis*, pp. 171-198. Lexington Books.
- Taylor, M. (2020). Model of "loving mimesis": An overview and assessment. *Anthropoetics*, XXVI(1), 1-21. <http://www.addthis.com/bookmark.php?v=250&username=xa-4cbe6ce5170394e7>



## 5. NOTAS

- [1] Esta forma fenomenológica de escribir se percibe en sus primeras obras, esto en pos de destacar los lazos relacionales miméticos. La consideración de los espejos miméticos es un punto que da cuenta de este esfuerzo fenomenológico. Este tema, muy interesante, no es abordado en este trabajo.
- [2] En el texto «Formalism and structuralism in literature and the human sciences» (1963), incluido en el compendio *Mimesis and theory essays on literature and criticism, 1953-2005*, Girard menciona a Merleau-Ponty para resaltar el punto crítico de la sobrevaloración del estructuralismo. Girard, alineado con el pensamiento del filósofo francés, sostiene que el formalismo, al centrarse exclusivamente en la forma, genera una separación entre el significado y el contenido. Esto conlleva a que las estructuras estéticas desatiendan lo que las formas representan o significan. En este contexto, Girard subraya la importancia de regresar a la obra de arte sin que ello conlleve un solipsismo artístico. En ese orden de ideas, ambos pensadores coinciden en criticar el cientificismo excesivo, el cual, al imponer la estructura como punto de referencia exclusivo, tiende a desvirtuar el sentido de la obra misma. Al respecto, véase Girard, 2008, pp. 84-85.
- [3] El tema de la resurrección es de profundo calado en la teoría mimética. Nuestro recorrido no lo aborda, en la medida en que es de nuestro interés saber de la posibilidad de presentar una visión general de los tránsitos fenomenológicos del mecanismo mimético.
- [4] Guillemette Bolens (2012, 2022, 2024) nos introduce en la comprensión de la inteligencia kinésica. El tema implica la narrativa corporal, donde el cuerpo actúa tanto como sujeto que experimenta como mediador que resignifica. El cuerpo-sujeto, es decir, la carne, construye sentido a partir de sus interacciones con el entorno, convirtiéndose en el escenario donde los afectos se entrelazan y reconfiguran la experiencia. De esta manera, surgen los entrelazos de la carne.

Las precisiones sobre la inteligencia kinésica que se han desarrollado en los últimos años, a partir del horizonte que abrió el descubrimiento de las «neuronas espejo» (Rizzolatti *et al.*, 1996), han allanado el camino para importantes avances multidisciplinares. Estos hallazgos han sido fundamentales para entender la mimesis como un campo de estudio emergente con un gran potencial por explorar. Justamente, René Girard señaló esta posibilidad en *Evolution and conversion*, donde destaca que la comprensión de los mecanismos miméticos puede enriquecerse a través de estas nuevas perspectivas.

